BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON KARL KRUMBACHER

Mit Unterstützung zahlreicher Fachgenossen
herausgegeben von

FRANZ DÖLGER

Vierundvierzigster Band
Mit einem Bildnis / 7 Tafeln und 2 Abbildungen im Text

FESTSCHRIFT
FRANZ DÖLGER ZUM 60. GEBURTSTAGE
GEWIDMET

Herausgegeben von
JOHANNES M. HOECK

1951
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN



Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen.

FRANCISCO DOELGER

BYZANTINOLOGIAE CULTORI EXIMIO

MAGISTRO INDEFESSO

CENSORI VIGILANTISSIMO

HUIUSQUE EPHEMERIDIS MODERATORI OPTIME MERITO

TAM PHILOLOGIAE QUAM HISTORIAE

RARA POLLENTI DOCTRINA

DIPLOMATUM IMPRIMIS ROMAEORUM

INDAGATORI INTERPRETIQUE SAGACISSIMO

TOT TANTISQUE EXANTLATIS LABORIBUS

SEXAGENARIO ADHUC IUVENI

HOCCE XENIORUM

ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ

GRATISSIMIS ANIMIS

PLURIMISQUE OFFERUNT VOTIS

CONGAUDENTES ET CONGRATULANTES

AMICI COLLEGAE DISCIPULI

QUARTO NONAS OCTOBRIS A. D. MCMLI

DR. FRANZ DÖLGER

o. ö. Professor für mittel- und neugriechische Philologie und Vorstand des zugehörigen Seminars an der Universität München, ist Mitglied bzw. Ehrenmitglied folgender wissenschaftlicher Körperschaften:

Ehrenmitglied der Hist. Gesellschaft Novi Sad seit 1928

o. Mitglied des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches seit 1933

Mitglied der Kommission Abt. Istanbul ebenda seit 1933

o. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften seit 1933

Ehrenmitglied der Gesellschaft für byz. Studien Athen seit 1935

wirkl. Mitglied des Bulgar. Archäol. Instituts seit 1936

auswärt. Mitglied der Königl. Böhm. Gesellschaft d. Wiss. Prag seit 1937

Ehrendoktor der Universität Athen seit 1937

auswärt. Mitglied der Bulgar. Histor. Gesellschaft seit 1938

Ehrendoktor der Universität Sofia seit 1939

Mitglied des Instituts Kondakov Belgrad (jetzt Prag) seit 1939

Ehrenmitglied der Rumänischen Akademie seit 1939

Ehrenmitglied der Historischen Gesellschaft Athen seit 1940

korresp. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien seit 1941

korresp. Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Künste in Sofia seit 1942

korresp. Mitglied der British Academy London seit 1951





VORWORT

Wenn wir heute auf der ἀκμή der wissenschaftlichen Arbeit unseres verehrten Meisters Franz Dölger auf sein Leben und seine Leistung zurückblicken, so ist es eigentlich überraschend, welche verhältnismäßig kurze Zeit genügt hat, um ihm jenes geradezu patriarchalische Ansehen zu verschaffen, das er heute mit Recht in der ganzen Byzantinistik und darüber hinaus genießt. Sind es doch kaum 30 Jahre, seitdem sein Name zum erstenmal in der wissenschaftlichen Welt aufgetaucht ist, und selbst von diesen 30 Jahren war ein ganzes Drittel nicht ausschließlich, ja nicht einmal hauptberuflich der Wissenschaft gewidmet, sondern anstrengender bibliothekarischer Arbeit, deren Frucht der Publikums-Katalog der Universitätsbibliothek München war (vgl. dazu die Nrn. 18, 19, 27 und 28 der Franz-Dölger-Bibliographie, unten S. 1*ff.). Aber wenn deshalb in jenem ersten Jahrzehnt seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen auch noch nicht so zahlreich waren, so waren sie doch bereits bedeutend an Gewicht, vor allem die ersten beiden Lieferungen seines Regestenwerkes (vgl. unten a. a. O. Nr. 4 und Nr. 6), die seinen wissenschaftlichen Ruf mit einem Schlag begründeten. Auch andere Arbeiten aus jener Zeit, wie die Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung (Nr. 16) und der Kodikellos des Christodulos in Palermo (Nr. 32) sind bis heute in ihrer Art grundlegend geblieben.

Voll aber konnte sich die ungewöhnliche Arbeitskraft und wissenschaftliche Fruchtbarkeit Prof. Dölgers erst entfalten seit seiner Berufung auf den durch August Heisenbergs frühen Tod (1930) verwaisten Münchener Lehrstuhl für Byzantinistik und seit seiner Betrauung mit der Leitung der Byzantinischen Zeitschrift. Das verpflichtende Erbe Krumbachers, das er damit übernahm, hätte keinen treueren und würdigeren Hüter und keinen besseren Pfleger und Mehrer finden können. Jedes Jahr brachte nun eine stattliche Reihe von eigenen Arbeiten, zumeist zwar mäßigen Umfangs, aber um so wesentlicheren und konzentrierteren Inhalts. Bevorzugtes Forschungsgebiet blieb auch weiterhin die byzantinische Diplomatik, insbesondere die Erforschung der Athos-Urkunden, die Prof. Dölger entscheidende neue Erkenntnisse verdankt (vgl. die Nrn. 47, 54, 57, 71, 82, 83, 87, 90, 91, 93, 118, 134, 135, 138, 161, 188, 192, 193, 203).

Einen monumentalen, wenngleich immer erst noch vorläufigen Abschluß fanden diese Arbeiten in den „Schatzkammern des Hl. Berges" (Nr. 187), einem Werk, das getrost dem „De re diplomatica" eines Mabillon an die Seite gestellt werden darf. Daneben nehmen aber auch herrschergeschichtliche (z. B. Nr. 49, 53, 88, 119, 144, 194, 195, 205) und staaten- bzw. staatsideengeschichtliche Untersuchungen einen breiten Raum ein, namentlich die politischen Beziehungen von Byzanz zu balkanischen Nachbarvölkern, aber auch zu den westlichen Ländern wie Ungarn, Österreich, Deutschland und vor allem Rom (vgl. die Nrn. 78, 79, 107, 108, 135, 141, 142, 143, 160, 166, 171, 172, 176, 189, 202). Leider ist eine Sammlung und Neubearbeitung der wichtigsten dieser Studien, die Dölger selbst i. J. 1944 unter dem Titel „Byzanz und das europäische Staatensystem" (Nr. 179) vorbereitet hatte, dem Krieg zum Opfer gefallen. Hoffentlich gelingt es, sie in Bälde wiederherzustellen. Aber auch die byzantinische Wirtschaftsgeschichte und Kulturgeschichte überhaupt fand in Dölger einen eifrigen Förderer (vgl. die Nrn. 37, 48, 58, 73, 77, 145, 181, 209, ferner 39, 81, 106, 120, 136, 137) und nicht zuletzt hat er auch die Literatur- und Sprachgeschichte wesentlich gefördert (vgl. die Nrn. 92, 109, 122, 70, 183, 150, 140, 164, 186, 202).

Noch wenig bekannt in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit – aber hoffentlich nicht mehr lange – sind eine Reihe von tiefschürfenden Untersuchungen über das Schrifttum des Johannes von Damaskos, die Prof. Dölger während seiner freiwilligen „Muße"zeit nach dem letzten Krieg und in den folgenden Jahren in Gemeinschaft mit dem Byzantinischen Institut in Scheyern in mühsamer Arbeit durchgeführt und die sehr überraschende Ergebnisse zutage gefördert haben. Einstweilen sei bezüglich dieser Arbeiten auf Dölgers eigenen Bericht (Nr. 201), auf Nr. 202a und die unter Ziffer VII der Bibliographie angekündigten Werke sowie auf meinen Aufsatz in den Orient. Christ. Periodica 17 (1951) 5–60 über den Stand und die Aufgaben der Damaskenos-Forschung verwiesen. Hier aber möchte ich es nicht unterlassen, meinem verehrten Lehrer für seine selbstlose Mitarbeit aufs herzlichste zu danken.

Diese selbständigen Arbeiten, so zahlreich und bedeutend sie auch sind, bilden aber trotzdem erst einen Teil, und vielleicht sogar den kleineren, seines Schaffens. Wohl mindestens ebenso fruchtbar und einflußreich war die Arbeit Dölgers als Leiter der Byzantinischen Zeitschrift, insbesondere seine kritische und zensorische Tätigkeit in deren Bibliographie. Der Hochstand gerade der letzteren ist ja längst allgemein bekannt und

für viele andere Wissenschaften vorbildlich geworden, aber vielleicht ist es doch nicht überflüssig, einmal ausdrücklich und näher darauf hinzuweisen. Abgesehen von der Unzahl von Publikationen, die Dölger in dieser Bibliographie mit wachsamer Umsicht und mit der Akribie des geschulten Bibliothekars angezeigt und in System gebracht hat, sind es nicht weniger als 8660 Veröffentlichungen, die er nicht nur angezeigt, sondern auch besprochen hat. Und wenn es zumeist auch nur kurze Inhaltsangaben oder kritische Bemerkungen sind, die er zu den einzelnen Arbeiten macht, so beruhen doch auch diese jeweils auf gründlicher Sachkenntnis und auf wirklicher Lektüre der betreffenden Schriften. Es finden sich darunter aber auch nahezu 100 so ausführliche und eindringliche Besprechungen, daß sie förmlichen Neubearbeitungen und eigenen Untersuchungen über den betreffenden Gegenstand gleichkommen. Schon rein physisch steckt in dieser ganzen zensorischen Tätigkeit eine ungeheure Arbeitsleistung. Nach genauer Zählung machen die eigenen Notizen allein (ohne die bibliographischen Daten) mindestens über 1000 Seiten Kleindruck der B. Z. aus, also 2 volle Jahresbände dieser Zeitschrift. Inhaltlich aber wiegt diese Leistung in ihrer sparsamen Prägnanz und sachkundigen Gründlichkeit eine ganze Bibliothek auf. Leider ist es freilich ein Schicksal solcher Arbeit, daß sie infolge ihrer Verborgenheit nicht immer zur vollen Geltung kommt. Eben deshalb hielt ich es für angezeigt, sie endlich einmal in einer möglichst umfassenden Bibliographie sammeln und durch einen ausführlichen Index erschließen zu lassen. Freilich waren uns auch hier enge Grenzen gezogen, aber wir glauben doch wenigstens das Wichtigste erfaßt zu haben und damit sowohl die Verdienste unseres Meisters um die gesamte byzantinische Wissenschaft eindrucksvoll ans Licht gestellt wie auch allen Arbeitern auf diesem Gebiet ein nützliches und willkommenes Hilfsmittel geschaffen zu haben.

Nicht vergessen werden darf endlich die ungeheure Korrespondenz, die Prof. Dölger sowohl als Leiter der B. Z. wie auch sonst als fachliche Autorität in stets steigendem Maße zu bewältigen hatte. Tausende und abertausende von Briefen sind im Laufe der Jahre aus seinem Arbeitszimmer in die ganze Welt hinausgegangen, und fast immer waren es wertvolle und weiterführende Auskünfte, die sie enthielten. Es dürfte wohl wenig Gelehrte geben, die mit einer so heroischen, wenn auch nicht selten verbissenen Geduld und Hingebung eine so uferlose Korrespondenz erledigen wie Prof. Dölger, obwohl diese Geduld und Hingebung oft in einer geradezu ahnungslosen, um nicht zu sagen unverfrorenen Weise aus-

genützt wird. Es wäre gewiß der Mühe wert und es sei darum bei dieser Gelegenheit auch als Vorschlag zum Ausdruck gebracht, diese Korrespondenz, soweit sie noch greifbar ist, bei Zeiten zu sammeln, damit sie nicht, wie es mit so vielen gelehrten Briefen zu geschehen pflegt, aus Unkenntnis verschleudert wird.

Das Bild dieser ganzen physisch wie geistig ungewöhnlich großen Leistung wäre aber noch nicht vollständig, wenn wir nicht auch bemerkten, daß Dölger sie, einschließlich der riesigen Korrespondenz, fast ohne jede fremde Hilfe, ja selbst ohne Schreibkraft bewältigt hat, „ipse sibi dictator simul, notarius et librarius", wie er mit Beda Venerabilis sagen kann.

Aber größer als diese imposante Leistung ist die Tatsache, daß Dölger bei all dieser Arbeit, bei all seinem Ansehen immer der einfache, schlichte, lautere und gütige Mensch geblieben ist, als den wir ihn alle kennen und lieben. Zwar ist es auch ihm nicht erspart worden, verkannt und angefeindet zu werden, namentlich in den Wirren der Nachkriegszeit, sei es aus Unkenntnis oder auch aus Neid. Aber gerade diese bitteren Erfahrungen haben seinen lauteren Charakter erst recht an den Tag gestellt, so daß man jenen niedrigen und erbärmlichen Versuchen keinen besseren Dienst erweisen kann als sie vornehm zu ignorieren.

Daß einem solchen Mann eine eigene und repräsentativere Festschrift gebührt hätte, als es die gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnisse in Deutschland erlauben, versteht sich von selbst. Aber in gewisser Hinsicht ist es doch auch wieder angebracht und sinnvoll, daß ihm gerade ein Band jener Zeitschrift gewidmet wird, der er mit solcher Hingebung gedient hat, die den größten Teil seines Schaffens umschließt und durch die er die gesamte Byzantinistik der letzten 2 Jahrzehnte so hervorragend beeinflußt und gefördert hat. Möge dieses κανίσκιον seiner nicht ganz unwürdig und ihm zugleich eine kleine Genugtuung sein für alle Mühen, die er im Dienst der Wissenschaft auf sich genommen hat, aber auch ein Ansporn, uns noch recht viele Schätze aus seinen vollen Truhen zu schenken. Noch steht ja Dölger gottlob in der Vollkraft seiner Jahre, und wenn auch eben diese Festschrift durch ihr Erscheinen selbst den beginnenden Herbst des Lebens andeutet, so wollen wir doch alle von Herzen wünschen und hoffen, daß es ein langer und schöner und gesegneter sein möge.

Leider konnten wir eine ganze Reihe von Beiträgen aus räumlichen Gründen nicht mehr aufnehmen, einige Freunde und Kollegen konnten sich zu ihrem Bedauern aus zeitlichen oder gesundheitlichen Gründen

nicht beteiligen, und dreien hat der Tod vorzeitig die Feder aus der Hand genommen. Ihre Namen seien hier wenigstens in einer kurzen tabula gratulatoria aufgezeichnet:

A. Alföldi – Bern

N. H. Baynes – London

Th. Bolides – Athen

A. Biedl † – Regensburg

J. Déer – Bern

P. Devos – Bruxelles

F. Drexl † – München

C. Fink – Bonn

E. Gren – Uppsala

F. Gerke – Mainz

W. Hengstenberg – München

F. Hörmann – München

St. Hörmann – Stepski – München

Th. Klauser – Bonn

J. Matl – Graz

Card. Giovanni Mercati – Rom

G. A. Petropulos – Athen

J. A. v. Reiswitz – München

J. Sajdak – Poznán

M. San Nicolò – München

B. Sinogowitz – München

G. Stadtmüller – Scheyern

K. Weitzmann – Princeton

M. Wellnhofer – München

C. Wendel † – Halle

Alle jene aber, die sich ebenfalls gerne beteiligt hätten, jedoch aus Unkenntnis oder irrtümlich nicht verständigt und eingeladen wurden, bitten wir dieses Versehen gütigst zu entschuldigen.

Zum Schluß sei auch noch jener dankbar gedacht, die ihren Beitrag zur Festschrift dadurch geleistet haben, daß sie mich bei der Vorbereitung und Drucklegung des Bandes hingebend unterstützt haben, insbesondere Fräulein Bernarda Oestreicher, Frau Dr. Hörmann-Stepski und nicht zuletzt Herr Otto Volk.

Scheyern und Ettal am 4. Oktober 1951

Johannes M. Hoeck

INHALT DES VIERUNDVIERZIGSTEN BANDES

I. GELEHRTE LITERATUR

II. VOLKSLITERATUR

III. SAGEN UND VOLKSKUNDE

IV. HANDSCHRIFTENKUNDE

V. URKUNDEN

VI. GELEHRTENGESCHICHTE

VII. SPRACHE UND NAMENKUNDE

VIII. THEOLOGISCHE LITERATUR

IX. HAGIOGRAPHIE

X. ÄUSSERE GESCHICHTE

XI. INNERE GESCHICHTE

XII. KIRCHENGESCHICHTE. MÖNCHTUM

XIII. CHRONOLOGIE

XIV. ETHNOGRAPHIE

XV. KUNST

XVI. BYZANTINISCHE FRAGE

XVII. MÜNZEN

XVIII. PROFANES UND KIRCHENRECHT

XIX. KRIEGSWISSENSCHAFT

VERZEICHNIS DER TAFELABBILDUNGEN

ALPHABETISCHES NAMENSVERZEICHNIS DER MITARBEITER

FRANZ DÖLGER-BIBLIOGRAPHIE

1919–1951

ZUSAMMENGESTELLT VON O. VOLK/SCHEYERN

Von Besprechungen und Anzeigen sind nur diejenigen aufgenommen, welche wegen ihrer fördernden Kritik oder wegen ergänzender Nachträge und Berichtigungen besondere Beachtung verdienen.

Kleinere aktuelle Mitteilungen, reine und referierende Bücheranzeigen in der B. Z. sind nicht aufgenommen.

In der Abteilung II sind die Büchertitel in verkürzter Form wiedergegeben.

B. Z. = Byzantinische Zeitschrift.

I. SELBSTÄNDIGE WERKE UND AUSFÜHRLICHE BESPRECHUNGEN

1919

1. Quellen und Vorbilder zu dem Gedichte des Meliteniotes: Εἰς τὴν Σωφροσύνην. Mit einer Einleitung über die Person des Dichters. Phil. Diss. München 1919. Maschinenschrift V, 123 S.

1922

2. Quellen und Vorbilder zu dem Gedichte des Meliteniotes: Εἰς τὴν Σωφροσύνην. Mit einer Einleitung über die Person des Dichters. Phil. Diss. München 1919. Auszug (1922), 3 S.

1923

3. **U. v. Wilamowitz-Moellendorf, J. Kromayer u. A. Heisenberg,** Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. Aufl. 1923; bespr. Byz.-neugr. Jahrbücher 4 (1923) 401–403.

1924

4. Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abt. I: Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453, bearbeitet von F. D. 1. Teil: Regesten von 565 bis 1025. München-Berlin, R. Oldenbourg 1924. XXIX, 105 S. 4°.

   Bespr. von N. Bănescu, B. Z. 25 (1925) 392–394; D. M. Berlière, Revue Bénédictine 38 (1926) 257; K. Brandi, Gött. Gel. Anzeigen (1925) 111–118. (Siehe dazu F. D., B. Z. 25 [1925] 496–506); L. Bréhier, Byzantion 1 (1924) 591–593; F. Drexl, Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 61 (1925) 53–54; J. Ebersolt, Revue des étud. gr. 38 (1925) 130; R. Heuberger, Mitteilungen d. Österr. Inst. f. Geschichtsf. 41 (1926) 430–433; W. Miller, Journal Hell. Stud. 45 (1925) 166–167; Gy. Moravcsik, Századok 47 (1933) 107 f.; P. Mutafčiev, Izvestija istor. družestvo v Sofia 6 (1924) 213 bis 216; H. Omont, Bibliothèque de l'École des chartes 85 (1924) 366–367; R. Vári,

Egyetemes Phil. Közlöny 48 (1924) 69–70; M. Wellnhofer, Histor. Jahrbuch 45 (1925) 79–80.

5. **E. Darkó,** Laonici Chalcocandylae historiarum demonstrationes... 1922; bespr. Liter. Centralblatt 75 (1924) 1298–1299.

1925

6. Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abt. I: Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453, bearbeitet von F. D. 2. Teil: Regesten von 1025 bis 1204. München-Berlin, Oldenbourg 1925. XXI, 108 S. 4⁰.

   Bespr. von K. Brandi, Gött. Gel.Anzeigen (1926) 236–239; L. Bréhier, Byzantion 3 (1926) 447–448; R. Draguet, Revue d'hist. ecclés. 28 (1927) 285–287; W. Holtzmann, Mitteilungen aus d. Histor. Lit. 55 (1927) 98–103; V. Laurent, Échos d'Orient 306 (1927) 345–350; W. Levison, Zeitschrift d. Savigny-Stiftung. German. Abt. 47 (1927) 849–852; Gy. Moravcsik, Századok 47 (1933) 107–108; R. Vári, Egyetemes Phil. Közlöny 50 (1926) 239–240.

7. **E. Jacobs,** Untersuchungen zur Geschichte der Bibliothek im Serai zu Konstantinopel, I. 1919; bespr. B. Z. 25 (1925) 152–154.

8. **V. N. Zlatarski,** Bŭlgarski archiepiskopi – patriarsi prez pŭrvoto carstvo... Izvestija na Istor. Družestvo 6 (1924) 1–28; bespr. B. Z. 25 (1925) 395–398.

1926

9. **N. A. Bees,** Der französisch-mittelgriechische Ritterroman „Imberios und Margarone" und die Gründungssage des Daphniklosters bei Athen. 1924; bespr. Philol. Wochenschrift 46 (1926) 743–746.

10. **J. B. Bury,** History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian (A. D. 395 to A. D. 565) in 2 vol. 1923; bespr. B. Z. 26 (1926) 95–101.

11. **F. Drexl,** Achmetis Oneirocriticon. 1924; bespr. Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 62 (1926) 281–288.

12. **S. Lindstam,** Georgii Lacapeni et Andronici Zaridae epistulae XXXII.. 1924; bespr. Deutsche Literaturzeitung N.F. 3 (1926) 1440–1445.

13. **P. Mutafčiev,** Vojniški zemi i vojnici v Vizantija prěz XIII/XIV v., Sofia Spisanije na Bulg. Akademija, Nr. 27 (1923) 1–113; bespr. B. Z. 26 (1926) 102–113.

14. **O. Seeck †,** Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 – 476 nach Chr... 1919; bespr. B. Z. 26 (1926) 393–398.

15. **G. Soyter,** Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen. Λαογραφία 8 (1924) 379–426; bespr. Philol. Wochenschrift 46 (1926) 709–711.

1927

16. Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrhunderts. [Byzantinisches Archiv, Heft 9.] Leipzig, Teubner 1927. II, 160 S.

    Bespr. von A. Andreades, The Engl. Hist. Review 43 (1928) 415–416; H. J. ⟨Bell⟩, Journal Hell. Stud. 42 (1928) 414–416; C. Brinckmann, Conrads Jahrbücher f. Nationalökonomie 127 (3. F. 72) 541–542; G. Charitakis, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 4 (1927) 369–376; F. Drexl, Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 63 (1927) 369 bis 370; H. Grégoire, Byzantion 4 (1927/28) 701–704; Gy. Moravcsik, Egytemes Phil. Közlöny 53 (1929) 130–131; Gy. Moravcsik, Történeti Szemle 13 (1928) 159–161;

G. Ostrogorsky, Deutsche Literaturzeitung N.F. 4 (1927) 2018–2023; M. San Nicolò, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft 44 (1929) 438–439; A. Sigalas, Ἑλληνικά 1 (1928) 435–438; E. Stein, Vierteljahrschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgesch. 21 (1928) 158–170; E. Stein, Zeitschrift d. Savignystiftung f. Rechtsgesch. 49 (62. Bd. Zeitschr. f. Rechtsgesch.) Rom. Abt. (1929) 504–506; C. O. Zuretti, Bollettino di fil. class. 35 (1928) 123–124.

17. Chronologisches und Prosopographisches zur byzantinischen Geschichte des 13. Jahrhunderts. B. Z. 27 (1927) 291–320.

18. Regeln für die Benutzung des Publikumskatalogs der Universitätsbibliothek München. Zusammengestellt im Auftrage der Direktion. München, Carl Gerber 1927. 16 S. 2. Ausgabe 1933.

19. Wie komme ich zu den Büchern der Universitätsbibliothek? Einige praktische Winke. Bayer. Hochschulzeitung vom 18. Januar 1927. Folge 3 und 4. 4 Bl.

20. **F. Fuchs,** Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. 1926; bespr. Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 63 (1927) 370–374.

21. **R. Guilland,** Essai sur Nicéphore Grégoras, l'homme et œuvre. 1926 und

21a. **R. Guilland,** Correspondance de Nicéphore[illegible]oras. 1927; bespr. Histor. Jahrbuch 47 (1927) 760–766.

22. **M. Laskaris,** Vizantiske princese u srednjevekovnoj Srbiji . . . 1926; bespr. B. Z. 27 (1927) 128–136.

23. **W. Miller,** Trebizond, the last Greek empire. 1926; bespr. B. Z. 27 (1927) 384–387.

24. **E. Renauld,** Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077). T. I. 1926; bespr. Histor. Jahrbuch 47 (1927) 760–766.

25. **H. Stadelmann,** Theodora von Byzanz. 2 Bde. 1926; bespr. Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 63 (1927) 374–376.

1928

26. Die Kaiserurkunden des Johannes-Theologos-Klosters auf Patmos. (Mit 4 Abbildungen im Text und 3 Tafeln.) B. Z. 28 (1928) 332–371.

27. Der Schlagwortkatalog der Universitätsbibliothek München. Zentralblatt f. Bibliothekswesen 45 (1928) 728–747.

28. Die Universitätsbibliothek München. Münchener Hochschulführer Wintersemester 1928/29. München 1928.

29. **A. M. Andréadès.** Σύστημα ἑλληνικῆς δημοσίας οἰκονομίας. Μέρος πρῶτον. Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς δημοσίας οἰκονομίας. T. I. Ἀπὸ τῶν ἡρωϊκῶν μέχρι τῶν ἑλληνομακεδονικῶν χρόνων. (2. ἔκδοσις). Athen 1928; bespr. Finanzarchiv 45 (1928) 373 bis 375.

30. **M. Andreeva,** Očerki po kulturě vizantijskago dvora v. XIII věke. 1927; bespr. B. Z. 28 (1928) 411–412. – Siehe auch Nr. 34.

1929

31. Ein bedeutender Byzantinist. August Heisenberg zum 60. Geburtstag. Münchener Neueste Nachrichten 82 (1929) Nr. 309 vom 13. November 1929. S. 1.

32. Der Kodikellos des Christodulos in Palermo. Ein bisher unerkannter Typus der byzantinischen Kaiserurkunde. Archiv f. Urkundenforschung 11 (1929) 1–65. Mit 6 Tafeln.

Bespr. von G. Ferrari, Rivista di storia del diritto italiano 4 (1931) 181–185; ⟨V. Laurent⟩. Échos d'Orient 33 (1930) 494; Gy. Moravcsik, Egyetemes Phil. Közlöny 53 (1929) 127–130; A. Sigalas, 'Ελληνικά 3 (1930) 236–238. S. dazu F. D., B. Z. 29 (1929/30) 100.

33. M. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπούκειτος sive librorum LX Basilicorum Summarium. Libros XIII–XXIII ed. F. Dölger. (Studi e Testi 51.) Roma. Bibliotheca Vaticana 1929. XX, 226 S.

    Bespr. von E. Grupe, Philol. Wochenschrift 49 (1929) 1388; J. Juncker, Zeitschrift d. Savignystiftg. Roman. Abt. 50 (1930) 713–721; B. Kübler, Deutsche Literaturzeitung 50 (1929) 2172–2174; J. Ch. Tornarites, 'Επετηρὶς 'Ετ. Βυζ. Σπ. 6 (1929) 418–421.

34. **M. A. Andreeva,** Očerki po kulturě vizantijskago dvora v XIII věke. 1927; bespr. 'Ελληνικά 2 (1929) 467–469. – Siehe auch Nr. 30.

35. **G. Ostrogorsky,** Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. 1929; bespr. Gött. Gel.Anzeigen 191 (1929) 353–372.

36. **A. A. Vasiliev,** History of the Byzantine Empire. Vol. I. From Constantine the Great to the Epoch of the Crusades (A. D. 1081). 1928; bespr. Histor. Zeitschrift 141 (1929) 110–113.

1930

37. Das ἀερικόν. B. Z. 30(1929/30). (Festgabe, A. Heisenberg zum 60. Geburtstage gewidmet.) 450–457.

    Bespr. von J. Ch. Tornarites, 'Επετηρὶς 'Ετ. Βυζ. Σπ. 7 (1929/30) 425–437. S. dazu F. D., B. Z. 32 (1932) 445.

38. Patmos, die Insel des heiligen Johannes. „Die Propyläen". Beilage zur Münchener Zeitung 27 (1930), 29. Lfg. vom 17. April 1930. S. 226.

39. Streiflichter aus der sanitären und hygienischen Kultur des byzantinischen Reiches. Medizin. Wochenschrift 77 (1930) 810–811.

40. Zur Pflege der Wissenschaft an den höheren Schulen. Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 66 (1930) 1–10.

41. **Georgina Buckler,** Anna Comnena. 1929; bespr. B. Z. 29 (1929/30) 297–304.

42. **L. Fekete,** Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn. 1. Lfg. 1926; bespr. B. Z. 29 (1929/30) 344 bis 345.

43. **F. Lot,** L'impôt foncier et la capitation personelle sous le Bas-Empire et à l'époque franque. 1928; bespr. Histor. Jahrbuch 50 (1930) 560–562.

44. **St. Runciman,** The emperor Romanus Lecapenus and his reign. 1929; bespr. Gnomon 6 (1930) 666–667.

45. **H. Steinacker,** Die antiken Grundlagen der frühmittelalterlichen Privaturkunde. 1927; bespr. B. Z. 29 (1929/30) 324–329.

46. **F. J. Uspenskij i V. V. Beneševič,** Vazelonskie akty. 1927; bespr. B. Z. 29 (1929/30) 329–344.

1931

47. Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. 67 Abbildungen auf 25 Lichtdrucktafeln. Aus dem Bilderarchiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zusammengestellt, beschrieben, erläutert und in Umschrift wiedergegeben. München, Mittel- und neugriechisches Seminar der Universität 1931. VI, 68 Sp., 25 Tafeln. 2⁰.

Bespr. von K. Amantos, Ἑλληνικά 4 (1931) 503–505; A. Anastasiević, Glasnik Wiss. Ges. Skoplje 11 (1932) 263–264; N. H. B‹aynes›, Journal Hell. Stud. 54 (1934) 234; R. van Cauwelaert, Irénikon 10 (1933) 290–291; I. Dujčev, Izvestija Bulg. Arch. Inst. 7 (1932) 438–440; M. Laskaris, Byzantinoslavica 3 (1931) 511 bis 513; O. M‹eyer›, Neues Archiv 49 (1932) 715–717; G. Rouillard, Byzantion 9 (1934) 444–445; P. E. Schramm, Deutsche Literaturzeitung 52 (1932) 1514–1519; A. Sigalas, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 8 (1931) 365–372; G. Soyter, Histor. Zeitschrift 146 (1932) 156–157.

48. Die Frage der Judensteuer in Byzanz. Vierteljahrschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgesch. 26 (1931) 1–24.

49. Johannes VII., Kaiser der Rhomäer 1390–1408. B. Z. 31 (1931) 21–36.

50. Die neuentdeckte Quelle zur Helenaszene in Goethes Faust. „Die Propyläen". Beilage zur Münchener Zeitung 28 (1931) 289–290.

51. **Elizabeth A. S. Dawes,** The Alexiad of the princess Anna Comnena . . . 1928; bespr. B. Z. 31 (1931) 90–92.

52. **G. Ostrogorsky,** Die Chronologie des Theophanes im VII. und VIII. Jahrhundert. Byz.-neugr. Jahrbücher 7 (1930) 1–56; bespr. B. Z. 31 (1931) 351–355.

1932

53. Die Chronologie des großen Feldzuges des Kaisers Johannes Tzimiskes gegen die Russen. B. Z. 32 (1932) 275–292.

54. Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abt. I: Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453, bearbeitet von F. D. 3. Teil: Regesten von 1204 bis 1282. München-Berlin, R. Oldenbourg 1932. XIX, 77 S. 4⁰.

Bespr. von M. Andreeva, Byzantinoslavica 4 (1932) 177–181 (dazu F. D., B. Z. 32 [1932] 411–412); R. van Cauwelaert, Irénikon 10 (1933) 290–291; R. Guilland, Revue ét. gr. 46 (1933) 378–379; V. Laurent, Échos d'Orient 32 (1933) 502–504; Gy. Moravcsik, Egyetemes Phil. Közlöny 57 (1933) 247–248; Gy. Moravcsik, Századok 47 (1933) 107–108; A. Sigalas, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 9 (1932) 451–453; E. Stein, Byzantion 7 (1932) 533–536.

55. **J. Keil u. A. Wilhelm,** Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien . . . 1931; bespr. B. Z. 32 (1932) 391–394.

1933

56. Ὁ ἀγὼν διὰ τὸν μεσαιῶνα. Ἡ Βραδυνή vom 12. März 1933. S. 1 u. 3.

57. Epikritisches zu den Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. Mit Bemerkungen zur byzantinischen Despotenurkunde. Archiv f. Urkundenforschung 13 (1933) 45–68. Mit 4 Tafeln.

58. Die Frage des Grundeigentums in Byzanz. Bulletin Intern. Comm. Hist. Sciences 5 (1933) 5–15. – Siehe auch Nr. 59.

Bespr. von Ph. Granić, Glasnik Wiss. Ges. Skoplje 13 (1933) 225–228. – S. auch Nr. 179.

59. König Otto von Griechenland in Bamberg. Bayerische Heimat. Unterhaltungsblatt zur Münchener Zeitung 14 (1933) 26. Lfg. vom 28. März 1933. S. 201–202.

60. Literaturnachweis zu A. Heisenberg, Das byzantinische Reich. Pro-

pyläen Weltgeschichte, hrsg. von W. Goetz, III (1932) 151–210; Alphabetisches Gesamtregister (Berlin 1933) 35–37.

61. **O. Bardenhewer,** Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 5: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur. ... 1932; bespr. B. Z. 33 (1933) 376–380.
62. **Chr. Baur,** Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I. u. II. 1929 u. 1930; bespr. Histor. Zeitschrift 147 (1933) 570–574.
63. **R. M. Dawkins,** Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled „Chronicle". Vol. I u. II. 1932; bespr. B. Z. 33 (1933) 105 bis 108.
64. **O. Halecky,** Un empereur de Byzanze à Rome ... 1930; bespr. B. Z. 33 (1933) 132–136.
65. **E. Kornemann,** Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum (mit einem Kapitel: Das Mitkaisertum im mittelalterlichen Byzanz von G. Ostrogorsky, S. 166–178). Leipzig u. Berlin 1930; bespr. B. Z. 33 (1933) 136 bis 144.
66. **A. Michel,** Humbert und Kerullarios. I. u. II. Teil. 1925 u. 1930; bespr. Histor. Jahrbuch 53 (1933) 247–248.
67. **A. Michel,** Humbert und Kerullarios. II. Teil 1930; bespr. Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 69 (1933) 117–119.
68. **G. Ostrogorsky,** Das Mitkaisertum im mittelalterlichen Byzanz. In: E. Kornemann, Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum (1930) 166–178; bespr. B. Z. 33 (1933) 136–144.
69. **D. A. Zakythenos,** Le chrysobulle d'Alexis III Comnène ... en faveur des Vénitiens. 1923; bespr. B. Z. 33 (1933) 112–115. – Vgl. Nr. 65.

1934

70. Die Abfassungszeit des Gedichtes des Meliteniotes auf die Enthaltsamkeit. Annuaire Inst. Phil. et Hist. Or. 2 (1934) (Mélanges Bidez) 315–330.
71. Els Documents de l'Emperador bizantí Andrònic II per a Catalunya-Arago, en el Regnat de Jaume II (mit deutsch. Zsfg.). Estudis Univers. Catalans 18 (1934) 300–308. – Siehe auch Nr. 179 (in Deutsch).
72. Die beiden byzantinischen „Fahnen" im Dome zu Halberstadt. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte, Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. [Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Suppl.-Bd. 3, 2.] Paderborn (1934) 1351–1360. Mit 2 Tafeln. – Siehe auch Nr. 179.
73. Das Fortbestehen der 'Επιβολή in mittel- und spätbyzantinischer Zeit. Studi in memoria di A. Albertoni II (1934) 5–11.
74. **H. Geiß,** Geld und naturalwirtschaftliche Erscheinungsformen im staatlichen Aufbau Italiens während der Gotenzeit. 1931: bespr. B. Z. 34 (1934) 369–373.
75. **G. Soyter,** Byzantinische Dichtung. Heidelberg 1930; bespr. B. Z. 34 (1934) 73–74.
76. **D. A. Zakythenos,** Le despotat grec de Morée. T. I. 1932; bespr. B. Z. 34 (1934) 123–127.

1935

76a. Zu dem Abdankungsgedicht des Nikolaos Muzalon. II. Politisches und Kulturgeschichtliches. B. Z. 35 (1935) 7–14.

77. Bauernschutzgesetze vor 1000 Jahren. Recht des Reichsnährstandes. Zeitschrift f. Bauern- und Bodenrecht 3 (1935) 697–699.
78. Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum. Izvěstija Bulg. Arch. Inst. 9 (1935) 57–68. – Siehe auch Nr. 179.
79. Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum. Forschungen und Fortschritte 11 (1935) 19–20.

    Bespr. von N. Jorga, Revue Sud-Est europ. 12 (1935) 168–169.
80. Justinians Engel an der Kaisertür der Hagia Sophia. Byzantion 10 (1935) 1–4.
81. Die mittelalterliche Kultur auf dem Balkan (die Periode von der Gründung der unabhängigen Staaten bis zur Türkenherrschaft). Revue intern. ét. balk. 1 (1934/35) 446–462. – Siehe auch Nr. 89 u. 179.
82. Die Mühle von Chantax. Untersuchung über vier unechte Kaiserurkunden. Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου. (Athen 1935) 13–28. Mit 6 Abbildungen.
83. Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai. [Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1935, Heft 9.] München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1935. 52 S.

    Bespr. von N. A. Bees, Byz.-neugr. Jahrbücher 13 (1937) 130–133; E. Herman, Orientalia Christ. Periodica 2 (1936) 528; V. Laurent, Échos d'Orient 35 (1936) 241–245; P. Lemerle, Revue ét. gr. 49 (1936) 619–623; Ch. Martin, Revue d'hist. ecclés. 32 (1936) 1039–1040; A. Sigalas, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 11 (1935).
84. Neugriechische Dialekttexte. Aufgenommen von **A. Heisenberg.** Unter Verwendung von Vorarbeiten von **J. Kalitsunakis** bearbeitet von **E. Schwyzer.** 1934; bespr. B. Z. 35 (1935) 85–87.
85. **E. Gerland,** Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit. 1934; bespr. Orient. Literaturzeitung 38 (1935) 137–139.

1936

86. Die Archive, Bibliotheken und Kunstschätze des Athos. B. Z. 36 (1936) 278–279.
87. Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des XVI. Jahrhunderts: Metropolit Makarios von Monembasia. Otto Glauning zum 60. Geburtstag. Festgabe aus Wissenschaft und Bibliothek. (Leipzig 1936) 25–35. – Siehe auch Nr. 121.
88. Die Krönung Johannes VIII. zum Mitkaiser. B. Z. 36 (1936) 318–319.
89. Srednjevekovna kultura na Balkanu (od postanka nezavicnich država do turskoga zavojevanja). Kniga o Balkanu I (Beograd 1936) 118–133. – Übers. von Nr. 81. Siehe auch Nr. 179.
90. Nachrichten über den „Alten Codex A" des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai. B. Z. 36 (1936) 278.
91. Kritische Studien zur inneren Geschichte von Byzanz. B. Z. 36 (1936) 123–161. – Erschienen als Sonderabdruck der Nr. 100, 101, 103.
92. Der Titel des sogenannten Suidaslexikons. [Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Jg. 1936, Heft 6.] München, Bayer. Akad. d. Wiss., München 1936. 37 S. 1 Tafel.

    Bespr. von Ada Adler, Gnomon 13 (1937) 575–576.

93. Zu den Urkunden des Athosklosters Iberon. Ἑλληνικά 9 (1936) 207–219. Mit 2 Abb.
94. **G. J. Bratianu,** Recherches sur Vicina et Cetatea Albă. 1935; bespr. Orient. Literaturzeitung 39 (1936) 350–352.
95. **A. Evans,** Francesco Balducci, Pegolotti, La Pratica della Mercatura. 1936; bespr. B. Z. 36 (1936) 444–446.
96. **T. Hedberg,** Eustathios als Attizist. 1935; bespr. B. Z. 36 (1936) 107–108.
97. **J. A. Lambert,** Le roman de Libistros et Rhodamné . . . 1935; bespr. Philol. Wochenschrift 56 (1936) 177–188.
98. **E. Mercier,** La spiritualité byzantine (o. J.); bespr. Orient. Literaturzeitung 39 (1936) 88–90.
99. **H. St. Moss,** The birth of the Middle Ages. 1935; bespr. Philol. Wochenschrift 56 (1936) 1203–1205.
100. **G. Ostrogorsky u. E. Stein,** Die Krönungsurkunden des Zeremonienbuches. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen. Byzantion 7 (1932) 185–233; bespr. B. Z. 36 (1936) 145–157. – Siehe auch Nr. 91.
101. **Germaine Rouillard,** L'épibolé au temps d'Alexis I Comnène. Byzantion 10 (1935) 81–89; bespr. B. Z. 36 (1936) 157–161. – Siehe auch Nr. 91.
102. **M. Spinka,** A history of Christianity in the Balkans. 1933; bespr. B. Z. 36 (1936) 161–162.
103. **E. Stein,** Postconsulat et αὐτοκρατορία. Annuaire Inst. Phil. et Hist. Or. 2 (Mélanges Bidez) (1933/34) 869–912; bespr. B. Z. 36 (1936) 123–145. – Siehe auch Nr. 91.
104. **G. Wattenbach,** Scripturae graecae specimina in usum scholarum . . . Editio quarta. 1936; bespr. B. Z. 36 (1936) 403–405.
105. **H. Zilliacus,** Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich. 1935; bespr. B. Z. 36 (1936) 108–117.

1937

106. Die kulturgeschichtlichen Grundlagen der politischen Einigungsbestrebungen des Balkans. Geistige Arbeit 4 (1937) Nr. 14. S. 1–3.
107. Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner. Zeitschrift f. Kirchengesch. 56 (1937) 1–42. – Siehe auch Nr. 179.
108. Rom in der politischen Gedankenwelt der Byzantiner. Geistige Arbeit 4 (1937) Nr. 16. S. 5–6.
109. Der Titel des sog. Suidaslexikons; angez. B. Z. 37 (1937) 186–187.
110. Hundert Jahre Universität Athen. Münchener Neueste Nachrichten vom 24. April 1937. S. 4.
111. **Magda Bárány-Oberschall,** The crown of the emperor Constantine Monomachos. 1937; bespr. B. Z. 37 (1937) 483–486.
112. **E. C. Colwell and H. R. Willoughby,** The Four Gospels of Karahissar. I. u. II. 1936; bespr. B. Z. 37 (1937) 390–394.
113. **A. Christensen,** L'Iran sous les Sassanides. 1936; bespr. B. Z. 37 (1937) 143–144.
114. **G. Mercati,** Per la Storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo. 1935; bespr. Philol. Wochenschrift 57 (1937) 13–15.
115. **D. T. Rice,** Byzantine Art. 1935; bespr. Orient. Literaturzeitung 40 (1937) 603–607.

116. **P. Sella,** Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano. 1934; bespr. B. Z. 37 (1937) 133–135.
117. **A. Soloviev** und **V. Mošin,** Grčke povelje srpskich vladara. 1936; bespr. Histor. Zeitschrift 157 (1937) 170–172.

1938

118. Empfängerausstellung in der byzantinischen Kaiserkanzlei? Methodisches zur Erforschung der griechischen Urkunden des Mittelalters. Archiv f. Urkundenforschung 15 (1938) 389–414. Mit 6 Tafeln.
    Bespr. von H. Zatschek, Mitteilungen Österr. Inst. f. Geschichtsf. 54 (1942) 514.
119. Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist. Seminarium Kondakovianum 10 (1938) (Festgabe A. A. Vasiliev) 19–29.
120. Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursachen und seine Folgen. Geistige Arbeit 5 (1938), N. 5. S. 3–5.
121. Εἷς κατὰ τὸν 16ον αἰῶνα νοθευτὴς κειμένων καὶ ἐγγράφων ὁ Μονεμβασίας Μακάριος ὁ Μελισσηνός. Κατὰ μετάφρασιν Ο. Λαμψίδου, Athen 1938. 21 S. – Übers. von Nr. 87.
122. Zur Σοῦδα-Frage. B. Z. 38 (1938) 36–57.
123. Zur Hundertjahrfeier der Universität Athen. Stimmen aus dem Südosten 1937/38. Heft 1/2. S. 3–6.
124. **T. Bertelè,** Monete e sigilli di Anna di Savoia ... 1937; bespr. B. Z. 38 (1938) 193–196.
125. **S. Condanari-Michler,** Zur frühvenetianischen Collegantia. 1937; bespr. Krit. Vierteljahrschrift f. Gesetzg. u. Rechtsw., N. F. 29 (1938) 267–273.
126. **E. Dade,** Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel ... 1938; bespr. Deutsche Literaturzeitung 59 (1938) 1425 bis 1427.
127. **A. Grabar,** L'empereur dans l'art byzantin. 1936; bespr. Gnomon 14 (1938) 202–210.
128. **Joan M. Hussey,** Church and Learning in the Byzantine Empire 867–1185. 1937; bespr. Histor. Zeitschrift 158 (1938) 174.
129. **A. H. M. Jones,** The Cities of the Eastern Roman provinces. 1937; bespr. B. Z. 38 (1938) 461–464.
130. **F. Mercenier** et **F. Paris,** La prière des églises de rite byzantin. I. 1937; bespr. Deutsche Literaturzeitung 59 (1938) 617–620.
131. **A. M. Schneider,** Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt. Beitrag von W. Karnapp. 1936; bespr. B. Z. 38 (1938) 459–461.
132. **A. F. Semenov,** The Greek language in its evolution. 1936; bespr. B. Z. 38 (1938) 412–418.

1939

133. Beiträge und Berichtigungen zum Tipukeitos. (Zusammen mit E. Seidl.) B. Z. 39 (1939) 146.
134. Chronologisches und Diplomatisches zu den Urkunden des Athosklosters Vatopedi. B. Z. 39 (1939) 321–340. Mit 4 Abbildungen.
135. Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. Histor. Zeitschrift 159 (1939) 229–250. Siehe auch Nr. 179.
    Bespr. von H. Zatschek, Mitteilungen Österr. Inst. Geschichtsf. 54 (1842) 514.

136. Lachen wider den Tod. Pisciculi. (F. J. Dölger-Festschrift.) (1939) 80–85. – Siehe auch Nr. 179.
137. Byzantinische Satire und byzantinische Kultur. Geistige Arbeit 6 (1939) Nr. 12, S. 5–6.
138. Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung. B. Z. 39 (1939) 23–66.
139. **St. Binon,** Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée. 1937.
139[a]. **St. Binon,** Essai sur le cycle de Saint Mercure ... 1937; bespr. B. Z. 39 (1939) 171–179.

1940

140. Die Bedeutung von φιλοσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit. Τεσσαρακονταετηρὶς Θεοφίλου Βορέα 1. Athen (1940) 125–136. – Siehe auch Nr. 179.
141. Die Bulgaren. Die Entstehung ihres ersten Staates. Beilage zur Kölner Volkszeitung Nr. 298 vom 27. 10. 1940. S. 7–8.
142. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers. Sbornik P. Nikov. (Izvestija Bulg. Hist. Ges. 16–18.) (1940) 219 bis 232. – Siehe auch Nr. 179.
143. Die „Familie der Könige" im Mittelalter. Festgabe für R. v. Heckel (Histor. Jahrbuch 60 [1940] 397–420). Siehe auch Nr. 179.
144. Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos (1258–1282). Festschrift, E. Eichmann zum 70. Geburtstag (1940) 179–190.
145. Zum Gebührenwesen der Byzantiner. Études dédiées à la mémoire d'André Andréadès (Athen 1940) 35–59. – Siehe auch Nr. 179.
146. Griechenland. Die Pause 5 (1940) H. 9/10 S. 29–36.
147. (Einführung zu) J. Bidez, Julian der Abtrünnige. München, Georg D. W. Callwey 1940. S. 5–10. – Auch in der 2. Aufl. (1947).
148. Die zeitgenössische griechische Kunst. Die Pause 5 (1940) 37–40; 115–117.
149. Die Leistung der deutschen Wissenschaft für die Erforschung des Balkans im letzten Jahrhundert. Deutsche Kultur im Leben der Völker. (Mitteilungen der Deutschen Akademie) (1940) H. 2, S. 1–16.
150. Die Rede des μέγας δρουγγάριος Gregorios Antiochos auf den Sebastokrator Konstantinos Angelos (zusammen mit M. Bachmann). B. Z. 40 (1940) 353–405.
151. Szdeavaneto na pravta blgarska država. Prometei 5 (1940) H. 2, S. 3–6.
152. **S. Antoniadis,** Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. 1939; bespr. B. Z. 40 (1940) 155–165.
153. **J. Daniele,** I documenti Costantiniani della „Vita Constantini" di Eusebio de Cesarea. 1938; bespr. Histor. Zeitschrift 162 (1940) 588–590.
154. **A. Delatte,** Anecdota Atheniensia et alia. T. II; bespr. B. Z. 40 (1940) 496–498.
155. **St. P. Kyriakides,** Βυζαντιναὶ Μελέται II–V. 1937; bespr. B. Z. 40 (1940) 180–191.
156. Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200 ed. by **Kirsopp Lake** and **Silva Lake.** VII. Manuscripts in Rome, Part 1. 1937.–

156[a]. VIII. Manuscripts in Rome, Part II. 1937.-

156[b]. IX. Manuscripts in Rome, Part III. in Messina, in Naples and in London. 1938; bespr. B. Z. 40 (1940) 118–125.

157. **V. Mošin,** Urkunden aus den Archiven des Heiligen Berges (serbo-kroat.). 1939, S. 153–260; bespr. B. Z. 40 (1940) 125–141.

158. **F. Sbordone,** Hori Apollonis Hieroglyphica. 1940; bespr. B. Z. 40 (1940) 220–222.

159. **E. Schwartz,** Kyrillos von Skythopolis. 1939; bespr. B. Z. 40 (1940) 474–484.

1941

160. Bulgarien und Byzanz. Ein Kampf um die Macht auf dem Balkan. Vortrag. Bulgaria (Jahrbuch 1940/41, Deutsch-Bulg. Ges.) 180–198.

161. Die Echtheit des „Tragos". B. Z. 41 (1941) 340–350.

162. **S. Impellizzeri,** Il Digenis Akritas. L'epopea di Bisanzio. 1940; bespr. B. Z. 41 (1941) 188–191.

163. **G. Ostrogorsky,** Geschichte des byzantinischen Staates. 1940; bespr. Deutsche Literaturzeitung 62 (1941) 198–203.

1942

164. Nochmals zur Abfassungszeit von des Johannes Lydos Περὶ ἀρχῶν. Philol. Wochenschrift 62 (1942) 667–669.

165. Fünfzig Jahre deutsche Byzantinistik. Europäischer Wissenschaftsdienst. 2. Jahrg. Nr. 14 vom Oktober 1942. S. 23–25.

166. Byzanz im Geistesleben des mittelalterlichen Bulgarien. Vortrag. Bulgaria (Jahrbuch 1942, Deutsch-Bulg. Ges.) 222–239.

167. Deutscher Gelehrtenbesuch im bulgarischen Athoskloster Zographu im Kriegsjahre 1941. Bulgaria (Jahrbuch 1942, Deutsch-Bulg. Ges.) 392–396.

168. J. N. Gryparis, Drei Schwestern. Gedicht. Aus dem Neugriechischen übertragen. Stimmen aus dem Südosten. Heft 7/8 (1942) 101.

169. A. Karkavitzas, Ein übles Vorzeichen. (Übersetzung.) Stimmen aus dem Südosten. 1942. Heft 11/12. S. 181–182.

170. K. Palamas, Euphorion (Übersetzung). Stimmen aus dem Südosten. 1942. Heft 7/8. S. 101.

171. Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik. Archivum Europae Centro-Orientalis 8 (1942) 315–342.

171[a]. (Dasselbe als S.-A.): Ostmitteleuropäische Bibliothek. Heft 42. Hrsg. von E. Lukinich. (Budapest 1942) 1–32.

1943

172. Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des 9. Jahrhunderts. Der Vertrag von Verdun, hrsg. von Th. Mayer. (Leipzig, Koehler & Amelang 1943) 203–273.

173. Mönchsland Athos. Mit Beiträgen von F. Dölger, E. Weigand und A, Deindl, hrsg. von F. Dölger. Mit 183 Abbildungen und 1 Karte. (München. F. Bruckmann 1943) 303 S.

174. K. Palamas, Die Flöte des Kaisers (Vorspruch). (Übersetzung.) Stimmen aus dem Südosten 1943. Heft 1/2. S. 13-14.

175. Srědnověkovnoto „semejestvo na vladětelitě i naroditě“ i blgarskijat vladětel. Spisanie na Bulg. Akad. na Naukitě i izkustva 66, 4 (1943) 181-222. - Siehe auch Nr. 179 (in Deutsch).

176. Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik. Forschungen und Fortschritte 19 (1943) 151-153.

177. Wien und Neugriechenland. Wiener wissenschaftliche Vorträge und Reden. Heft 6. Hrsg. von der Universität Wien. Brünn-München-Wien, Ring-Buchhandlung u. R. Rohrer 1943. 39 S.

1944

178. Weshalb Byzanz? Nationalzeitung, 15. Jhrg., Nr. 54 vom 25. 2. 1944.

179. Byzanz und das europäische Staatensystem. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Brünn-München-Wien, M. Rohrer 1944, 308 S. - Enthält in verbesserter und vermehrter Gestalt die Nrn. 58, 71 (in Deutsch), 72, 78, 82 (= 89 in Deutsch), 107, 135, 136, 140, 142, 143, 145, 175 (in Deutsch). Gesamtauflage durch Kriegseinwirkung vernichtet.

180. Das byzantinische Reich, Idee und Gestalt. Volkstum im Süden. H. 4 (Wien 1944) 109-116.

1945

181. Ist der Nomos Georgikos ein Gesetz des Kaisers Justinian II.? Festschrift L. Wenger II [= Münchener Beiträge z. Papyrusforschung und antiken Rechtsgesch. 35] (München 1945) 18-48.

1946

182. Arjiris Eftaliotis, Die Pallikarenbraut. (Übersetzung). Stimmen der Völker I, 13 (1946) 500-513.

183. Neues zu Alexios Metochites und zu Theodoros Meliteniotes. Miscellanea G. Mercati III [= Studi e Testi 123] (1946) 228-251.

184. Jorjos Visiinos Seine einzige Reise. (Übersetzung). Stimmen der Völker I, 13 (1946) 470-499.

1948

185. Der Berg Athos. Universitas 3 (1948) 1025-1032.

186. Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. [Die byzantinische Literatur in der Reinsprache. Ein Abriß. 1.] [Handbuch der griechischen und lateinischen Philologie, C.] Berlin, Wissenschaftliche Editionsgesellschaft 1948. 46 S.

Bespr. von A. Wenger, Revue Ét. Byz. 7 (1950) 247.

187. Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Im Auftrage und mit Unterstützung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von F. Dölger. Textband, Tafelband. München, Münchener Verlag (Bruckmann) (1948) 363 S., 128 Tafeln. 4^0.

Bespr. von K. Bonis, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 19 (1949) 329–335; G. Garitte, Les «trésors» des archives de l'Athos, Scriptorium 4 (1950) 142–148; G. Hofmann, Orientalia Christ. Periodica 15 (1949) 216–219.

1949

188. Bulletin diplomatique. Revue des Études Byzantines 7 (1949) 69–90.
189. Byzanz als weltgeschichtliche Potenz. Wort und Wahrheit 4 (1949) 249–263.
190. Das Kaiserjahr der Byzantiner. [Sitzungsberichte Bayer. Akad. d.Wiss., Phil.Hist. Kl., Jg. 1949 H. 1.] München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1949. 88 S.

   Bespr. von G. Hofmann, Orientalia Christ. Periodica 16 (1950) 229–230.
191. (Nachwort zu) J. Ph. Fallmerayer, Hagion Oros oder der Heilige Berg Athos. Mit einem Nachwort von Franz Dölger. Wien, Herder (1949) 127–163.
192. Sechs byzantinische Praktika des 14. Jahrhunderts für das Athoskloster Iberon. Mit diplomatischen, sprachlichen, verwaltungs- und sozialgeschichtlichen Bemerkungen. [Abhandlungen Bayer. Akad. d. Wiss., N. F. 28.] München, Bayer. Akad. d. Wiss. (1949), 127 S. 4⁰.

   Bespr. von Ph. Kukules, Ἐπετηρὶς Ἑτ. Βυζ. Σπ. 19 (1949) 335–336; V. Laurent, Revue des Ét. Byz. 8 (1950) 274–275.
193. Mehmed's II. frühester Staatsvertrag (1446). Orientalia Christ. Period. 15 (1949) 225–258. Mit 1 Faksimile. (Zusammen mit F. Babinger).– Dazu B. Z. 43 (1950) 77.
194. Einiges über Theodora, die Griechin, Zarin der Bulgaren (1308 bis 1330). Annuaire Inst. Phil. et Hist. Orient. et Slav. 9 (= Mélanges Grégoire I) (1949) 211–221.
195. Wer war Theophano? Histor. Jahrbuch 62/9 (1949) 646–658. – Siehe dazu Nr. 205.
196. **J. Handschin,** Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung. 1942; bespr. B. Z. 42 (1943/49) 218–227.
197. **L. Mohler,** Aus Bessarions Gelehrtenkreis . . . [Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, III.] 1942; bespr. B. Z. 42 (1943/49) 227–233.
198. **Gy. Moravcsik,** Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. 1942; bespr. B. Z. 42 (1943/49) 215–218.
199. **K. M. Setton,** Christian attitude towards the emperor in the fourth century. 1941; bespr. B. Z. 42 (1943/49) 269–273.
200. **L. Wenger,** Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. 1942; bespr. B. Z. 42 (1943/49) 282–287.

1950

201. Die Johannes-Damaskenos-Ausgabe des Byzantinischen Instituts Scheyern. Byzantion 20 (1950) 303–314.
202. Byzanz und das Westreich. Zwei Arbeiten zu den deutsch-byzantinischen Beziehungen im 12. Jahrhundert. Deutsches Archiv 8 (1950) 238–249.

   (Zu W. Ohnsorge, Zweikaiserproblem, und K. J. Heilig, Ostrom und das deutsche Reich.)

202a. Johannes von „Euboia". Analecta Bolland. 68 (1950) (Mélanges P. Peeters II) 5–26.

203. Der Pariser Papyrus von St. Denis als ältestes Kreuzzugsdokument. Actes du VI[e] Congrès International d'Études Byzantines, Paris 27 Juillet–2 Août 1948. Tome I (Paris 1950) 93–102.

204. Zwei byzantinische Reiterheroen erobern die Festung Melnik. (Serta Kazaroviana I). Ephemerides (Izvestija Inst. Archaeol. Bulg. 16 (1950) 275–279.

205. Nochmals: Wer war Theophano? B. Z. 43 (1950) 338–339. – Siehe Nr. 195.

206. Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas, hrsg. von H. Lietzmann, N. A. Bees und G. Sotiriu. Bd. I. Lief. 1., hrsg. von **N. A. Bees.** 1941; bespr. B. Z. 43 (1950) 44–47.

207. **W. Ohnsorge,** Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. 1948; bespr. Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Germ. Abt. 67 (1950) 459–468.

208. **J. Oudot,** Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta I. 1941; bespr. B. Z. 43 (1950) 47–50.

1951

209. Harmenopulos und der Nomos Georgikos. Τόμος Κωνσταντίνου Ἁρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἑξακοσιετηρίδι τῆς Ἑξαβίβλου του (1345–1945). (Thessalonike 1951) 151–161.

210. Der Heilige Berg Athos und seine Bücherschätze. Bibliotheksprobleme der Gegenwart. [Nachrichten für wissenschaftliche Bibliotheken, Beiheft 1.] (1951) S.-A. 16 S.

211. Byzantium. An Introduction to East Roman Civilisation. Edited by **N. H. Baynes** and **H. St. L. B. Moss.** Oxford 1948; bespr. Gnomon 21 (1949) 173–175.

211[a]. **A. Siegmund,** Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert. 1949; bespr. Deutsches Archiv 8 (1950) 522–524.

II. KLEINERE BESPRECHUNGEN

R. Abramowski:

212. B. Z. 40 (1940) 521–522 (Dionysios von Tellmahre).

N. Adontz:

213. B. Z. 36 (1936) 489–490 (Les Taronites en Arménie).
214. B. Z. 37 (1937) 219–220 (Les Taronites à Byzance. IV).
215. B. Z. 37 (1937) 533–535 (L'archevêque Théophylacte).
216. B. Z. 39 (1939) 257–258 (Samuel l'Arménien).
217. B. Z. 40 (1940) 502–504 (Notes sur le Livre des cérémonies).

R. Aigrain:

218. B. Z. 41 (1941) 224–225 (Grégoire le Grand, les États barbares).

V. P. Aleksiev:

219. B. Z. 32 (1932) 246–248 (Prinos kŭm starabŭlgarskoto semejno pravo).

Maria Mathilde Alexandrescu-Dersca:

220. B. Z. 43 (1950) 141–142 (La campagne de Timur en Anatolie [1402]).

A. Alföldi:

221. B. Z. 33 (1933) 469–470 (Materialien z. Klassifizierung v. Nachahmungen röm. Münzen).

K. Amantos:

222. B. Z. 27 (1927) 196 (Σλάβοι καὶ Σλαβόφωνοι).
223. B. Z. 28 (1928) 175 (Ἐπιτίμιον κατὰ τῆς ἀδελφοποιίας).
224. B. Z. 32 (1932) 418 (Κορασιοδρόμος).
225. B. Z. 32 (1932) 418 (Παρασπόρι).
226. B. Z. 34 (1934) 446–448 (Ῥωμανία).
227. B. Z. 39 (1939) 231 (Χειρόγραφα τῆς μονῆς Γρηγορίου Πακουριανοῦ).

G. P. Anagnostopulos:

228. B. Z. 35 (1935) 179 (Ἡ ἑλλην. ὀρθογραφία).

D. N. Anastasiević:

229. B. Z. 25 (1925) 192–193 (Srpski Archiv Lavre Atonske).
230. B. Z. 25 (1925) 422–423 (Dve Dušanove grěke chrisovule).
231. B. Z. 29 (1929/30) (Lev Diakon).
232. B. Z. 29 (1929/30) 442 (La date du typicon de Tzimiscès).
233. B. Z. 31 (1931) 442–443 (Bulgarie occidentale).
234. B. Z. 37 (1937) 509–510 (Einige unveröffentl. griech. Texte).
235. B. Z. 38 (1938) 210 (Urkunden des Zaren Dušan für Esphigmenu).
236. B. Z. 40 (1940) 305 (Kaiserjahr in Byzanz).

A. Andreades: s. auch Nr. 29

237. B. Z. 26 (1926) 452 (Le recrutement des fonctionnaires et les Universités).
238. B. Z. 31 (1931) 453–455 (Les Juifs et le Fisc dans l'Empire byz.).

M. A. Andreeva: s. auch Nr. 30, 34.

239. B. Z. 32 (1932) 404 (Das politische und soziale Element in den byz.-slav. Wahrsagebüchern).
240. B. Z. 34 (1934) 407 (Zur Geschichte der byz.-slav. Wahrsagebücher).

N. P. Andriotis:

241. B. Z. 38 (1938) 502 (Kompositionsglieder im Spät-, Mittel- und Neugriechischen).
242. B. Z. 40 (1940) 254–255 (Dialecte moderne de Samothrace).
243. B. Z. 40 (1940) 258 (Γλωσσικὴ λαογραφία).

D. Angelov:

244. B. Z. 43 (1950) 246 (Byz. Kaiser in der Rechtsprechung).
245. B. Z. 43 (1950) 155–156 (Volkseigentum und Grundeigentum in Makedonien).

S. Antoniadis: s. Nr. 152.

M. Apostolides:

246. B. Z. 29 (1929/30) 153 (Nadpizi ot Plovdiv).

Arkadios Batopedinos:

247. B. Z. 29 (1929/30) 102–103 (Βασ. διαταγὴ πρὸς Δημήτριον τὸν Βουλιώτην).
248. B. Z. 39 (1939 230 (Γραμματα τ. μονῆς τ. Θεοτόκου τῆς Ψυχοσωστρίας).

W. Ashburner:

249. B. Z. 27 (1927) 219–223 (Byz. mutiny act).

Metropolit **Athenagoras:**

250. B. Z. 28 (1928) 208–209 (Ὁ θεσμὸς τῶν συγκέλλων).

F. Babinger:

251. B. Z. 43 (1950) 141 (Türkensteuer in den Donaufürstentümern).

N. Bănescu:

252. B. Z. 31 (1931) 450–452 (Zamblacus).
253. B. Z. 35 (1935) 446 (Ὁ κάτης καὶ οἱ ποντικοί).

Magda Bárány-Oberschall: s. Nr. 111.

O. Bardenhewer: s. Nr. 61.

Chr. Baur: s. Nr. 62.

N. H. Baynes: s. auch Nr. 211.

254. B. Z. 26 (1926) 188 (Optatus).

A. A. Beaumont:

255. B. Z. 29 (1929/30) 428 (Albert von Aachen).

N. A. Bees: s. Nr. 9. 206.

H. Benrath (A. H. Rausch):

256. B. Z. 42 (1942/49) 298–300 (Theophano).

V. Beneševič: s. auch Nr. 46.

257. B. Z. 27 (1927) 198 (Istorija evreev).
258. B. Z. 28 (1928) 207–208 (Byz. Ranglisten).
259. B. Z. 38 (1938) 206–207 (Les Manuscrits grecs du Mont Sinai).

T. Bertelè: s. auch Nr. 124.

260. B. Z. 42 (1943/49) 361 (Riflesso numismatico dello scisma).

V. Beševliev:

261. B. Z. 40 (1940) 339 (Byz. Grabinschriften).

H. Beumann:

262. B. Z. 43 (1950) 445 (Imperiales Königtum im 10. Jh.).

J. Bidlo:

263. B. Z. 34 (1934) 431–432 (Histoire de l'Orient européen).

St. Binon: s. Nr. 139. 139a.

G. Björck:

264. B. Z. 40 (1940) 257–258 (Ἦν διδάσκων. Die periphrastischen Konstruktionen).

W. Björkmann:

265. B. Z. 28 (1928) 430–431 (Staatskanzlei im islam. Ägypten).

S. Blöndal:

266. B. Z. 41 (1941) 250–251 (Polútasvarf).

T. Bodogae:

267. B. Z. 41 (1941) 260–261 (Rumän. Leistung für d. Klöster des Athos).

J. K. Bogiatzides:

268. B. Z. 35 (1935) 209–210 (Ἐκτουρκισμὸς καὶ ἐξισλαμισμὸς τῶν Ἑλλήνων).
269. B. Z. 35 (1935) 242 (Τὸ ῥαβεννατικὸν ψηφιδωτὸν τῆς Θεοδώρας).

G. J. Bratianu: s. auch Nr. 94.

270. B. Z. 31 (1931) 160–161 (Les divisions chronolog. de l'hist. byz.).
271. B. Z. 35 (1935) 214 (Le monopole du blé à Byzance).

272. B. Z. 38 (1938) 257–258 (Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain)
273. Orient. Literaturzeitung 43 (1940) 410–412 (Études économiques et sociales).

L. Bréhier:

274. B. Z. 41 (1941) 224–225 (Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe).

J. Bromberg:

275. B. Z. 39 (1939) 281 (Toponym. and hist. miscell. on medieval Dobrodja, Bessarabia and Moldo-Wallachia).

E. F. Bruck:

276. B. Z. 34 (1934) 251–252 (Kirchl.-soz. Erbrecht. Joh. Chrysostomos und die mazed. Kaiser).

F. W. Buckler:

277. B. Z. 33 (1933) 190–191 (Harunu 'l-Rashid and Charles the Great).

Georgina Buckler: s. Nr. 41.

J. Bühler:

278. B. Z. 31 (1931) 167 (Kultur des Mittelalters).

V. Burr:

279. B. Z. 40 (1940) 507 (Geschichte der Bibliotheken. Byzantiner und Araber).

J. B. Bury: s. Nr. 10.

E. Bussi:

280. B. Z. 34 (1934) 252 (Ritratto bizantino e musulmano).

Ariadna Camariano:

281. B. Z. 39 (1939) 475–476 (Porikologos und Opsarologos).

M. Canard:

282. B. Z. 36 (1936) 467 (Le traité de 1281 entre Michel Paléologue et le sultan Qalâ'un).
283. B. Z. 37 (1937) 218 (Arabes et Bulgares au début du Xe s.).
284. B. Z. 37 (1937) 532–533 (Une lettre de Muhammad ibn Tugj al Ihšid à Romain Lécapène).
285. B. Z. 37 (1937) 537–538 (Un traité entre Byzance et l'Égypte ... Michel VIII Paléologue avec les sultans Mamlûks Baibars et Qalâ'ûn).

L. Cantarella:

286. B. Z. 36 (1936) 200 (Documenti greci medievali inediti del Grande Archivio di Napoli).

Th. Capidan:

287. B. Z. 43 (1950) 194–196 (Ethnologische Lage am Balkan).

N. Cappuyns:

288. B. Z. 36 (1936) 503–504 (Synodicon de Chypre au XIIe s.).

E. Caspar:

289. B. Z. 33 (1933) 451–452 (Gregor II. und der Bilderstreit).

G. Cassimatis:

290. B. Z. 32 (1932) 474–475 (Intérêts dans la législation de Justinien).
291. B. Z. 32 (1932) 445 (La dixième „vexation" de l'empereur Nicéphore).

G. F. Cereteli:

292. B. Z. 27 (1927) 181 (Grečeskaja derevjannaja doščečka V věka).

P. Charanis:

293. B. Z. 38 (1938) 240 (Imperial crown modiolus).
294. B. Z. 43 (1950) 437–438 (Byzantium, the West and the origin of the First Crusade).
295. B. Z. 43 (1950) 146–147 (Coronation and its constitutional significance).
296. B. Z. 43 (1950) 154 (The monastic properties and the state).

A. Ch. Chatzes:

297. B. Z. 33 (1933) 406–409 (Εὐστάθιος Μακρεμβολίτης καὶ Ἀκριτῆς).
298. B. Z. 42 (1943/49) 296–297 (Bespr. von P. Pascal, Le „Digenis" slave ...; H. Grégoire, Note sur le Digénis slave; H. Grégoire, Le sultanat d'Iconium dans l'épopée byz.).

G. N. Chatzidakis:

299. B. Z. 32 (1932) 169 (Alt- und Neugriechisch).

A. Christensen: s. Nr. 113.

Chrysostomos s. **Papadopulos**

F. Cognasso:

300. B. Z. 29 (1929/30) 397 (Crisobolla di Michele IX Paleologo per Teodoro I di Monferrato).

E. C. Collwell: s. Nr. 112.

S. Condanari-Michler: s. Nr. 125.

E. Condurachi:

301. B. Z. 42 (1943/49) 325 (Factions et jeux de cirque à Rome).

E. Conrad:

302. B. Z. 32 (1932) 164 (Diarium Martini Crusii 1598–1599).

Corpus der griech.-christl. Inschriften: s. Nr. 206.

Germaine da Costa-Louillet:

303. B. Z. 37 (1937) 194–195 (Vie de S. Paul de Xéropotamos et le chrysobulle de Romain Ier Lécapène).

Maria Cramer:

304. B. Z. 41 (1941) 510–511 (Totenklage bei den Kopten).

F. Cumont:

305. B. Z. 32 (1932) 180–181 (L'archevêqué de Pédachtoé et le sacrifice du faon).

G. Czebe:

306. B. Z. 31 (1931) 447–448 (Studien zum Hochverratsprozesse des Michael Paläologos im J. 1252).

E. Dade: s. Nr. 126.

A. Dain:

307. B. Z. 38 (1938) 489 (Σοῦδα dans les traités militaires).
308. B. Z. 43 (1950) 245 (Les Novelles de Léon VI le Sage).

O. N. Dalton:

309. B. Z. 27 (1927) 218–219 (Byzantine Astrolabe at Brescia).

J. Daniele: s. Nr. 153.

E. Darkó: s. Nr. 5.

Juliette Davreux:

310. B. Z. 36 (1936) 210 (Codex Bruxellensis graec. II 4836).

Elizabeth A. S. Dawes: s. Nr. 51.

R. M. Dawkins: s. auch Nr. 63.

311. B. Z. 36 (1936) 240–242 (The monks of Athos).

J. Déer:

312. B. Z. 42 (1943/49) 325–326 (Entstehung des ungar. Königtums).

A. Delatte: s. Nr. 154.

Demo (Pseudonym):

313. B. Z. 27 (1927) 185 (Bildungsproblematik Neugriechenlands).

M. Dendias:

314. B. Z. 39 (1939) 523–524 (Le Gouvernement et l'administration à Byzance).

D. Detschew:

315. B. Z. 33 (1933) 175 (Vardarios).

Ch, Diehl:

316. Histor. Jahrbuch 49 (1929) 718 (L'art chrét. et l'art byz.).

A. N. Diomedes:

317. B. Z. 40 (1940) 291 (Ἡ πολιτικὴ τῆς μακεδονικῆς δυναστείας κατὰ τῆς μεγάλης ἰδιοκτησίας).
318. B. Z. 43 (1950) 443 (Πηγὴ καὶ ἔκτασις τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας).

A. Dondaine:

319. B. Z. 43 (1950) 457–458 (Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum de S. Thomas).

P. Dörfler:

320. B. Z. 29 (1929/30) 94 (Die Schmach des Kreuzes. Roman).

F. Drexl: s. Nr. 11.

J. Dujčev:

321. B. Z. 37 (1937) 184–185 (Neue biograph. Daten zum Einfall des Nikephoros I. in Bulgarien im J. 811).
322. B. Z. 39 (1939 235) (Un passage obscur des „Miracula de S. Démétrius de Thessalonique).
323. B. Z. 43 (1950) 60–61 (Aus der altbulg. Literatur. II. Lit. und hist. Denkmäler aus dem Zweiten Bulg. Reich).

F. Dvorník:

324. B. Z. 31 (1931) 455 (Carrière universitaire de Constantin le Philosophe).
325. B. Z. 34 (1934) 214–215 (Second schisme de Photios).

K. J. Dyobuniotes:

326. B. Z. 42 (1934/49) 312 (Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννης Θ').

Ekklesia:

327. B. Z. 41 (1941) 256–257 (Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien).

W. Enßlin:

328. B. Z. 27 (1927) 195–196 (Slaveneinfälle).
329. B. Z. 37 (1937) 215–216 (Nochmals zur Ehrung Chlodowechs).

330. B. Z. 42 (1943/49) 319 (Das Römerreich unter germanischer Waltung).
331. B. Z. 43 (1950) 147 (Zur Torqueskrönung und Schilderhebung).

Epistolae:

332. B. Z. 31 (1931) 460–461 (Epistolae Karolini aevi Tom. V).

T. E. Euangelides:

333. B. Z. 31 (1931) 411–412 (Θεόδωρος Ὑρτακηνὸς ἢ Ἀρτακηνός ?).

Eustradiades s. **Sophronios**

A. Evans: s. Nr. 95.

J. B. Falier-Papadopulos (s. auch J. B. Papadopulos):

334. B. Z. 36 (1936 190–191 (Phrantzès est-il réellement l'auteur de la grande chronique ?).

E. Faral:

335. B. Z. 38 (1938) 521 (Villehardouin, La conquête de Constantinople).

L. Fekete: s. Nr. 42.

G. Ferrari dalla Spade:

336. B. Z. 32 (1932) 473–474 (La donazione nei papiri di Ravenna).
337. B. Z. 35 (1935) 175 (Registro Vaticano di atti bizantini di diritto priv.).
338. B. Z. 40 (1940) 289–290 (Immunità ecclesiastiche).

J. C. Filitti:

339. B. Z. 37 (1937) 538–539 (Les Cantacuzènes du XIe au XVIIe s.).

M. H. Fourmy:

340. Bl Z. 35 (1935) 194–196 (Vie de S. Philarète).

E. H. Freshfield:

341. B. Z. 33 (1933) 473 (Roman Law in the Later Roman Empire).

F. Fuchs: s. Nr. 20.

V. Gardthausen:

342. B. Z. 31 (1931) 417–418 (Griechische Schrift des Mittelalters im Westen Europas).

C. A. Garufi:

343. B. Z. 29 (1929/30) 100–101 (Diploma purpureo . . . per il Protonobilissimo Christodulo).

M. J. Gedeon:

344. B. Z. 36 (1936) 465–467 (Πατριαρχικαὶ Ἐφημερίδες. I. 1500–1600).

H. Geiß: s. Nr. 74.

D. Georgakas:

345. B. Z. 41 (1941) 517–518 (Ἐτυμολογικὰ καὶ σημασιολογικά).

Ph. N. Georgiades:

346. B. Z. 40 (1940) 347 (Ἐπισκόπου μετάθεσις ἐπὶ Ἰσαακίου Β' τοῦ Ἀγγέλου).

T. Gerasimov:

347. B. Z. 43 (1950) 236 (Byz. Bleisiegel aus Pliska).

E. Gerland: s. auch Nr. 85.

348. B. Z. 33 (1933) 447 (Kannten die Byzantiner das Lehenswesen ?).

G. Gerola:

349. B. Z. 34 (1934) 470–472 (L'aquila biz. e l'aquila imperiale a due teste).
350. B. Z. 35 (1935) 505 (Le carte nautiche di Pietro Visconti).

N. J. Giannopulos:

351. B. Z. 27 (1927) 215 (Μολυβδόβουλλα ἐκ τῆς ἐπαρχίας Ἀλμυροῦ).

H. A. R. Gibb:

352. B. Z. 32 (1932) 192–193 (Damascus Chronicle of the crusades).

D. Gines:

353. B. Z. 38 (1938) 280–281 (Τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον καὶ οἱ νόμοι Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀσκαλωνίτου).

M. Gordillo:

354. B. Z. 40 (1940) 522–525 (Photius et primatus romanus).

W. Göz:

355. B. Z. 32 (1932) 164 (Diarium Martini Crusii 1598–1599).

A. Grabar: s. auch Nr. 127.

356. B. Z. 35 (1935) 469 (Les fresques des escaliers à Saine Sophie de Kiev et l'iconographie imp. byz.).

V. Grecu:

357. B. Z. 42 (1943/49) 295 (Die Mahnreden des Neagoe Basarab).

H. Grégoire:

358. B. Z. 25 (1925) 456 (Miettes d'histoire byzantine [IVe–VIe s.]).
359. B. Z. 29 (1929/30) 471 (Inscriptions histor. byz.).
360. B. Z. 31 (1931) 170 (Μέγας βασιλεύς. Michel III et Basile le Macédonien IV).
361. B. Z. 31 (1931) 458 (Mahomet et le Monophysisme).
362. B. Z. 32 (1932) 154–155 (L'épopée byzantine et ses rapports avec l'épopée turque et l'épopée romane).
363. B. Z. 33 (1933) 169–171 (Diplômes de Mazara).
364. B. Z. 35 (1935) 127 (Michel III et Basile le Macédonien dans les inscriptions d'Ancyre. Les sources de Digenis Akritas et le titre de Μέγας βασιλεύς).
365. B. Z. 35 (1935) 206 (Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare).
366. B. Z. 35 (1935) 159 (Le sultanat d'Iconium dans l'épopée byzantine).
367. B. Z. 37 (1937) 217 (La légende d'Oleg et l'expédition d'Igor).
368. B. Z. 38 (1938) 232–234 (La dernière campagne de Jean Tzimiskès contre les Russes).
369. B. Z. 38 (1938) 582–583 (Une inscription au nom de Constantin III, ou la liquidation des partis à Byzance).
370. B. Z. 38 (1938) 525–528 (L'empereur Maurice s'appuyait-il sur les Verts ou sur les Bleus ?).
371. B. Z. 38 (1938) 519–520 (Saint Théodore le Stratélate et les Russes d'Igor).
372. B. Z. 38 (1938) 488–489 (La τειχοταφρομαχία).
373. B. Z. 40 (1940) 284–285 (La chanson de Roland et Byzance).
374. B. Z. 40 (1940) 235–236 (Nouvelles chansons épiques des IXe et Xe s.).
375. B. Z. 43 (1950) 88–89 (La fin d'une controverse: κόπτω τάφρον, ταφροκοπῶ).

F. Grivec:

376. B. Z. 41 (1941) 539–540 (Vitae Constantini et Methodii. III.).

V. Grumel:

377. B. Z. 31 (1931) 136 (L'authenticité de la lettre de Jean Vatatzès au pape Grégoire IX).
378. B. Z. 31 (1931) 123 (Une addition marginale incorporée dans le Cletorologion).
379. B. Z. 34 (1934) 214–215 (Y eut-il un second schisme de Photius ?).
380. B. Z. 35 (1935) 154–155 (L'année du monde dans la Chronographie de Théophane).
381. B. Z. 37 (1937) 532 (Une date historico-liturgique: Τῇ τρίτῃ τῆς Γαλιλαίας).
382. B. Z. 37 (1937) 217–218 (I. La date de naissance de Leon VI le Sage. II. La date de l'avènement à l'empire de Romain I Lécapène).

383. B. Z. 37 (1937) 502–503 (La nouvelle édition du Chronicon de Phrantzès).
384. B. Z. 42 (1943/49) 330–331 (Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius).

M. Gudas:

385. B. Z. 27 (1927) 183 (Βυζ. γράμματα τ. μονῆς τοῦ Βατοπεδίου. ʽΟρισμὸς τοῦ δεσπότου Δημητρίου τοῦ Παλαιολόγου 1462).
386. B. Z. 28 (1928) 432 (wie Nr. 385).

R. Guilland: s. auch Nr. 21. 21 a.

387. B. Z. 34 (1934) 426 (Le traité inédit „Sur l'usure" de Nicolas Cabasilas).

W. Gundel:

388. B. Z. 41 (1941) 568–569 (Alchemie).

O. Halecki: s. auch Nr. 64.

389. B. Z. 43 (1950) 441 (Two Paleologi in Venice, 1370–1371).

J. Handschin: s. Nr. 196.

E. Hanton:

390. B. Z. 29 (1929/30) 433 (Lexique explicatif du Recueil des inscriptions gr. chrét. d'Asie Mineure).

I. Hausherr:

391. B. Z. 32 (1932) 399–400 (Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage).

T. Hedberg: s. Nr. 96.

K. J. Heilig: s. Nr. 202.

W. Heinemeyer:

392. B. Z. 37 (1937) 195 (Diplomatik mittelalterlicher Verträge, vornehmlich des 13. Jh.).

A. Heisenberg: s. Nr. 3. 84.

Rosa de Lima Henry:

392[a]. B. Z. 43 (1950) 85 (The late Greek Optative).

E. Herman:

393. B. Z. 41 (1941) 567–568 (Regelung der Armut in den byz. Klöstern).
394. B. Z. 43 (1950) 250 (Einkünfte des byz. Niederklerus).

B. Hermann:

395. B. Z. 41 (1941) 241 (Weisheit, die betet. Maximus der Bekenner 580–662).

M. J. Higgins:

396. B. Z. 43 (1950) 85 (The Renaissance of the First Century and the origin of Standard Late Greek).

E. Honigmann:

397. B. Z. 38 (1938) 540–541 (Les dvandvas dans la toponymie byz.).
397[a]. B. Z. 43 (1950) 455–456 (Studies in Slavic Church History).

J. Humbert:

398. B. Z. 32 (1932) 419–420 (Disparition du datif).

Joan M. Hussey: s. Nr. 128.

E. Jacobs: s. Nr. 7.

Yvonne Janssens:

399. B. Z. 37 (1937) 542–543 (Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius).

R. J. H. Jenkins:

400. B. Z. 43 (1950) 436–437 (The mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad).

S. Impellizeri: s. Nr. 162.

Joakeim Iberites:

401. B. Z. 29 (1929/30) 104–106 (Σιγίλλιον περὶ τῶν μονῶν Κολοβοῦ, Πολυγύρου καὶ Λεοντίας Θεοδώρου 'Ασπαθῆ τοῦ Μαγαχᾶ).
402. B. Z. 36 (1936) 201 ('Η 'Ιέρισσος).

A. H. M. Jones: s. Nr. 129.

M. Jugie:

403. B. Z. 38 (1938) 251–252 (Le typicon du monastère du Prodrome au Mont Ménécée).
404. B. Z. 40 (1940) 302 (La lettre de Georges Amiroutzès au duc de Nauplie Demetrius sur le concile de Florence).

T. Kalén:

405. B. Z. 42 (1943/49) 305–306 (Selbständige Finalsätze und imperativische Infinitive).

E. Kalinka:

406. B. Z. 33 (1933) 470–471 (Aus Bithynien und Umgebung).

J. Kalitsunakis: s. Nr. 84.

P. P. Kalonaros:

407. B. Z. 41 (1941) 507–509 (Βασίλειος Διγενὴς 'Ακρίτας. Ἔκδοσις. Τ. Α'.).

T. Kleberg:

408. B. Z. 41 (1941) 514 (Catalogus codicum graecorum et latinorum Bibliothecae Gotoburgensis).

M. M. Knappen:

409. B. Z. 29 (1929/30) 428 (Robert II of Flanders in the first crusade).

G. T. Kolias:

410. B. Z. 36 (1936) 219–220 ('Η προβυζ. Θεσσαλονίκη καὶ ἡ σύστασις τοῦ 390).
411. B. Z. 39 (1939) 545 (Τόρνα – ἐπιχώριος γλῶσσα).

K. M. Konstantopulos:

412. B. Z. 29 (1929/30) 433 (Στρατηγὸς Κρήτης).
413. B. Z. 31 (1931) 218–220 (Βυζ. μολυβδόβουλλα. Συλλογὴ 'Αναστασίου Κ. Σταμούλη).

N. K. Konstantopulos:

414. B. Z. 39 (1939) 218–219 (Ἄννης Κομνηνῆς 'Αλεξιάς).

G. Kordatos:

415. B. Z. 32 (1932) 194–195 (Τελευταῖα χρόνια τῆς βυζ. αὐτοκρατορίας).

G. J. Kornarides:

416. B. Z. 36 (1936) 232–233 (Μητροπόλεις καὶ ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ οἰκουμ. πατριαρχείου ... Τ. Α'.).

E. Kornemann: s. auch Nr. 65.

417. B. Z. 40 (1940) 277–278 (Römische Geschichte. Bd. 2: Die Kaiserzeit).
418. B. Z. 41 (1941) 531–532 (Große Frauen des Altertums).

M. Kos:

419. B. Z. 27 (1927) 428 (Dubrovačko-srpski ugovori).

S. Krauß:

420. B. Z. 31 (1931) 176–177 (Neuer Text zur byz.-jüd. Geschichte).

A. C. Krey:

421. B. Z. 29 (1929/30) 428 (A neglected passage in the Gesta and its bearing on the literature of the first crusade).

E. Kriaras:

422. B. Z. 39 (1939) 223–224 (Μελετήματα περὶ τὰς πηγὰς τοῦ Ἐρωτοκρίτου).
423. B. Z. 43 (1950) 40–41 (Γυπαρίς).

J. Kroll:

424. B. Z. 32 (1932) 427–428 (Gott und die Hölle. Mythus vom Descensuskampfe).

J. Kromayer: s. Nr. 3.

Chrysostomos Ktenas:

425. B. Z. 28 (1928) 182 (Χρυσόβουλλοι λόγοι τῆς μονῆς τοῦ Δοχειαρίου).

S. B. Kugeas:

426. B. Z. 35 (1935) 258 (Βυζ. ἐπιγραφὴ ἐκ Βερροίας).

426a. B. Z. 35 (1935) 450 (Γράμμα τοῦ αὐτοκράτορος Ῥωμανοῦ Διογένους ἄγνωστον καὶ ἀνέκδοτον).

Ph. Kukules:

427. B. Z. 24 (1923/24) 440 (Διὰ τῆς ἑλλην. ἱστορίας καὶ τοῦ ἑλλην. βίου).
428. B. Z. 26 (1926) 429 (Μεσαιωνικοὶ καὶ νεοελληνικοὶ κατάδεσμοι).
429. B. Z. 40 (1940) 288 (Τὰ κατὰ τὴν ταφὴν τῶν βυζ. βασιλέων).
430. B. Z. 42 (1943/49) 329 (Βυζαντινῶν τροφαὶ καὶ ποτά).

G. J. Kurmules:

431. B. Z. 38 (1938) 216 (Χαννιά).

A. Kuses:

432. B. Z. 40 (1940) 348 (Les traductions en grec des œuvres médicales orient., .. la traduction d'un traité persan par Constantin Melitiniotis).

St. Kyriakides: s. auch Nr. 155.

433. B. Z. 43 (1950) 192 (Βούλγαροι καὶ Σλάβοι εἰς τὴν ἑλληνικὴν ἱστορίαν).
434. B. Z. 43 (1950) 91–92 (Ἡ γένεσις τοῦ νεοελληνικοῦ διστίχου καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἰσομετρίας μορφῆς).
435. B. Z. 43 (1950) 191–192 (Βυζαντιναὶ Μελέται VI. Οἱ Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ).

K. Lake: s. Nr. 156. 156a. 156b.

Silva Lake: s. Nr. 156. 156a. 156b.

J. A. Lambert: s. Nr. 97.

P. Lambrechts:

436. B. Z. 38 (1938) 530–531 (Galliё en de Middellandsche Zee).
437. B. Z. 40 (1940) 520 (Les thèses de Henri Pirenne sur la fin du monde antique et les débuts du moyen-âge).

Sp. Lampros:

438. B. Z. 32 (1932) 229–230 (Λεύκωμα βυζ. αὐτοκρατόρων).
439. B. Z. 33 (1933) 160–161 (Βραχέα χρονικά).

G. Lampusiades:

440. B. Z. 41 (1941) 564–565 (Ὁδοιπορικόν).

F. Lanzoni:

441. B. Z. 28 (1928) 174–175 (Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica).

M. Laskaris: s. auch Nr. 22.

442. B. Z. 31 (1931) 137 (Vatopedskata gramota na car Ivan Asena II.).

H. Laurent:

443. B. Z. 33 (1933) 187–188 (Les travaux de M. Henri Pirenne sur la fin du monde antique et les débuts du moyen âge).

V. Laurent:

444. B. Z. 31 (1931) 218 (Bulletin de sigillographie byzantine. Quinze années de découvertes et d'études [1915–1929]).
445. B. Z. 31 (1931) 180 (Les cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos).
446. B. Z. 32 (1932) 239 (Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine).
447. B. Z. 32 (1932) 238–239 (Bulletin de sigillographie byzantine 1930).
448. B. Z. 35 (1935) 256–257; 505 (Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine).
449. B. Z. 36 (1936) 458 (La vie de Jean, métropolite d'Héraclée du Pont par Nicéphore Grégoras).
450. B. Z. 37 (1937) 536–537 (Notes de chronographie et d'histoire byzantine).
451. B. Z. 40 (1940) 527–528 (Kyra Martha).
452. B. Z. 40 (1940) 518–520 (Notes de titulature byz.).
453. B. Z. 42 (1943/49) 340 ('Ο Βαρδαριωτῶν ἤτοι Τούρκων. Perses, Turcs asiatiques ou Turcs hongrois ?).
454. B. Z. 42 (1943/49) 323 (Une lettre dogmatique de l'empereur Isaac l'Angeau primat de Hongrie).
455. B. Z. 42 (1943/49) 359 (Numismatique et folklore dans la tradition byzantine).
456. B. Z. 42 (1943/49) 360–361 (Τὸ πολιτικόν. Monnaie divisionnaire de l'époque des Paléologues).
457. B. Z. 42 (1943/49) 323 (Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III).
458. B. Z. 42 (1943/49) 322–323 (La Serbie entre Byzance et la Hongrie à la veille de la quatrième croisade).
459. B. Z. 43 (1950) 77 (Un acte grec inédit du despote serbe Constantin Dragas).
460. B. Z. 43 (1950) 237–238 (L'évêque des Turcs et le proèdre de Turquie).
461. B. Z. 43 (1950) 174–175 (Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale).

F. H. Lawson:

462. B. Z. 29 (1929/30) 155–156 (Bemerkungen zur Basilikenhandschrift Coisl. 152).

C. F. Lehmann-Haupt:

463. B. Z. 34 (1934) 419–420 (Τσάκωνες).

P. Lemerle:

464. B. Z. 38 (1938) 208–209 (Un chrysobulle d'Andronic II Paléologue pour le monastère de Karakalla).
465. B. Z. 40 (1940) 247–248 (Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus).
466. B. Z. 43 (1950) 77 (Un acte du despote Andronic Paléologue (?) pour le couvent de Saint Pantéleimon).
467. B. Z. 43 (1950) 151–152 (Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III).

M. Leroy:

468. B. Z. 35 (1935) 194–196 (Vie de S. Philarète).

Alice Leroy-Molinghen:

469. B. Z. 39 (1939) 216–217 (Prolégomènes à une édition critique des „Lettres" de Theophylacte de Bulgarie).
470. B. Z. 40 (1940) 285 (Les deux Jean Taronite de l'Alexiade).

M. V. Levčenko:

471. B. Z. 43 (1950) 153–154 (Materialien zur inneren Geschichte des oström. Reiches im 5. und 6. Jh.).

N. Lichačev:

472. B. Z. 37 (1937) 578–579 (Sceau de l'empereur Léon III l'Isaurien).

S. Lindstam: s. Nr. 12.

E. E. Lipšic:

473. B. Z. 43 (1950) 154–155 (Byz. Bauerntum und slav. Kolonisation).
474. B. Z. 43 (1950) 155 (Die slav. Gemeinde mit Gemeinschaftseigentum und ihre Rolle bei der Ausbildung des byz. Feudalismus).

R. Loenertz:

475. B. Z. 42 (1943/49) 294–295 (La date de la lettre Θ de Manuel Paléologue et l'inauthenticité du «Chronicon maius» de Georges Phrantzès).

Ei. Löfstedt:

476. B. Z. 42 (1943/49) 304–305 (Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Latein).

H. Longuet:

477. B. Z. 39 (1939) 310–311 (Notes de numismatique byz.).

R. S. Lopez:

478. B. Z. 43 (1950) 244 (Byz. Law in the VIIth century and its reception by the Germans and the Arabs).
479. B. Z. 43 (1950) 231 (Le problème des relations anglo-byzantines du septième au dixième siècle).

F. Lot: s. Nr. 43.

St. P. Luca:

480. B. Z. 40 (1940) 283–284 (Le Danube et les Roumains depuis l'époque romaine jusqu'à la fondation des principautés).

L. L. Luisides:

481. B. Z. 43 (1950) 461–462 (Κουτλουμουσίου – Κουτλουμοῦσι).

N. Lukman:

482. B. Z. 41 (1941) 249 (Der historische Wolfdietrich).

St. E. Lukydes:

483. B. Z. 38 (1938) 223–224 (Οἱ κατὰ τὴν θρησκευτικὴν πίστιν, τὴν κατὰ τὴν ἀρχαιότητα καὶ τοὺς χριστιανικοὺς χρόνους πάτρωνες τῶν ναυτικῶν μας).

Ch. M. Macri:

484. Histor. Jahrbuch 50 (1930) 264 (Des Byzantins et des étrangers dans Constantinople au Moyen-âge).

Ja. A. Manandjan:

485. B. Z. 43 (1950) 53–54 (Wann und von wem wurde die dem Moses von Choren zugeschriebene „Armenische Geographie" verfaßt ?).

Sp. N. Marinatos:

486. B. Z. 31 (1931) 475 (Εὐμάθιος ὁ Φιλοκάλης. τελευταῖος στρατηγὸς τοῦ βυζ. θέματος τῆς Κρήτης).

Ch. Martin:

487. B. Z. 41 (1941) 240–241 (Un florilège grec d'homélies christologiques des IVe et Ve siècles sur la nativité. Paris. gr. 1491).

A. Mentz:

488. B. Z. 40 (1940) 241–242 (Ein Schülerheft mit altgr. Kurzschrift).
489. B. Z. 41 (1941) 512–513 (Die Tironischen Noten).

G. Mercati: s. Nr. 114.

S. G. Mercati:

490. B. Z. 41 (1941) 232 (Vita di S. Nifone nel papiro greco Fitz Roy Fenwick a Cheltenham).

E. Mercier: s. Nr. 98.

F. Mercenier: s. Nr. 130.

O. Merlier:

491. B. Z. 32 (1932) 170 (Le remplacement du datif par le génitif en grec moderne).

K. D. Mertzios:

492. B. Z. 43 (1950) 138 (Μνημεῖα Μακεδονικῆς Ἱστορίας).

C. H. Meyer:

493. B. Z. 32 (1932) 202–203 (Fontes historiae religionis slavicae).

E. Meyer:

494. B. Z. 39 (1939 457–458 (Peloponnesische Wanderungen).

O. Meyer:

495. B. Z. 31 (1931) 439–442 (Εἰς τὸν ῥῆγα Σαζωνίας).

G. Michailov:

496. B. Z. 40 (1940) 256 (Genetiv und Nominativ absol. bei Theophanes).
497. B. Z. 40 (1940) 251–252 (Die Sprache der griech. Inschriften Bulgariens. I. Phonetik).

A. Michel: s. auch Nr. 66. 67.

498. B. Z. 33 (1933) 201–202 (Von Photios zu Kerullarios. Anmerkungen zu Gg. Metochita und V. Laurent).
499. B. Z. 41 (1941) 242 (Die Echtheit der Panoplia des Michael Kerullarios).

K. Mijatev:

500. B. Z. 43 (1950) 147 (Die Zarenkrone in der Bauernhütte).

W. Miller: s. auch Nr. 23.

501. B. Z. 27 (1927) 170 (The historians Doukas and Phrantzes).

G. Misch:

502. B. Z. 31 (1931) 411 (Die Schriftsteller-Autobiographie eines Patriarchen von Konstantinopel aus dem XIII. Jh. Eine Studie zum Humanismus).

M. Mitard:

503. B. Z. 31 (1931) 449 (Le pouvoir impérial au temps de Léon le Sage).

L. Mohler: s. Nr. 197.

Gy. Moravcsik: s. a. Nr. 198.

504. B. Z. 29 (1929/30) 388–389 (Il Caronte bizantino).

V. Mošin: s. auch Nr. 117. 157.

505. B. Z. 35 (1935) 174 (Gab es unter den serbischen Herrschern des Mittelalters eine griechische Hofkanzlei?).
506. B. Z. 37 (1937) 509 (Zur Frage der Entstehung der Chrysobulle in Südslavien und in Byzanz).
507. B. Z. 38 (1938) 244 (Bemerkungen zum Chilandar-Praktikon).
508. B. Z. 38 (1938) 528–529 (Δουλικὸν ζευγάριον).
509. B. Z. 39 (1939) 230–231 (Das Datum des Praktikon von Chilandar).
510. B. Z. 39 (1939) 482–483 (Eine Urkunde des Krals Milutin für das Kellion von Kareai v. J. 1318).
511. B. Z. 40 (1904) 304 (Die Äbte von Chilandar).
512. B. Z. 43 (1950) 180 (Die Russen auf dem Athos und die russ.-byz. Beziehungen im 11. u. 12. Jh.).
513. B. Z. 43 (1950) 76 (Dodatki h Grškim listinam Hilandarja).

H. St. L. B. Moss: s. Nr. 99. 211.

P. Mutafčiev: s. Nr. 13.

St. A. Najdenovič

514. B. Z. 26(1926) 229–230 (Formulata „Solemnis et corporalis traditio" v Ravenskitě darstveni papirusi ot VI i VII veka).

L. Namisłowski:

515. B. Z. 26 (1926) 230–231 (Wege der Rezeption des byz. Rechts im mittelalterlichen Serbien).

P. Noailles:

516. B. Z. 26 (1926) 473 (Tipucitus).
517. B. Z. 43 (1950) 245 (Les Novelles de Léon VI le Sage).

L. Oeconomos:

518. B. Z. 31 (1931) 449 (L'état intellectuel et moral des Byzantins au XIVe s.).

W. Ohnsorge: s. auch Nr. 202. 207.

519. B. Z. 28 (1928) 448–449 (Die Legaten Alexanders III.).
520. B. Z. 31 (1931) 446–447 (Ein Beitrag zur Geschichte Manuels I. von Byzanz).
521. B. Z. 33 (1933) 444–445 („Kaiser" Konrad III.).
522. B. Z. 42 (1943/49) 322 (Zu den außenpolitischen Anfängen Friedrich Barbarossas).

Celina Osieczkowska:

523. B. Z. 35 (1935) 232–233 (La mosaïque de la Porte royale à Sainte Sophie de Constantinople et la litanie de Tous les Saints).

G. Ostrogorsky: s. auch Nr. 35. 52. 68. 100. 163.

524. B. Z. 31 (1931) 458–460 (Les débuts de la querelle des images).
525. B. Z. 31 (1931) 449–450 (Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz).
526. B. Z. 33 (1933) 194–195 (Zum Reisebericht des Harun-ibn-Jahjah).
527. B. Z. 37 (1937) 536 (Der Aufstieg des Geschlechtes der Angeloi).
528. B. Z. 39 (1939) 499–500 (Der Brief des Demetrios Chomotianos an den H. Sava und ein Stück aus dem Briefe des Chomotianos an den Patr. Germanos).
529. B. Z. 43 (1950) 154 (Elefteri. Ein Beitrag zur Geschichte des Bauerntums in Byzanz).

J. Oudot: s. Nr. 208.

B. Pace:

530. B. Z. 26 (1926) 471 (Bulle bizantine).

F. Pall:

531. B. Z. 39 (1939) 261–262 (Marino Barlezio, uno storico umanista).

F. Paris: s. Nr. 130.

J. Pascher:

532. B. Z. 40 (1940) 272–273 (Der Christus-Pantokrator in der Liturgie).

Papadopulos Chrysostomos:

533. B. Z. 36 (1936) 213–214 (Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι Β'. Ὁ ὅσιος Μελέτιος „Ὁ νέος").
534. B. Z. 37 (1937) 551 (Ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰωάννης Ε' Ὀξείτης).

J. B. Papadopulos:

535. B. Z. 36 (1936) 191 (Αἱ ἐν τοῖς χειρογράφοις τοῦ Φραντζῆ σημειώσεις τοῦ Παχωμίου).
536. B. Z. 38 (1938) 489–491 (Διαστρέβλωσις τοῦ ἐκ τῆς Μικρᾶς χρονογραφίας τοῦ Γεωργίου Φραντζῆ εἰς τὴν Μεγάλην διαβιβασθέντος ὑλικοῦ).

C. Peters:

537. B. Z. 43 (1950) 94 (Die Entstehung der griechischen Diatessaronübersetzung und ihr Nachhall in byz. Kirchenpoesie).

E. Peterson:

538. B. Z. 36 (1936) 225–226 (Der Monotheismus als politisches Problem).

L. J. Philippides:

539. Mitteilungen der Deutschen Akademie, München 1938. Heft 1 S. 149–150 (Religionswissenschaftliche Forschungsberichte über die goldene Regel. – Die Lehre

des Vedanta vom Leid und Erlösung. – Die Religionsgeschichte als Wissenschaft – Das höchste sittliche Ideal nach Buddha).

A. Philippson:

540. B. Z. 40 (1940) 306–307 (Das byz. Reich als geographische Erscheinung).

L. Polites:

541. B. Z. 31 (1931) 135 (Griechische Handschriften der serbischen Kaiserin Elisabeth).

J. Psichari:

542. B. Z. 31 (1931) 421–422 (Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques).

A. M. Purković:

543. B. Z. 40 (1940) 304 (Die Äbte von Chilandar im Mittelalter).

J. Radonić:

544. B. Z. 43 (1950) 441–442 (Djuradj Kastriot Skenderbeg u. Albanien im 15. Jh.)

A. H. Rausch (H. Benrath):

545. B. Z. 42 (1943/49) 298–300 (Kaiserin Theophano).

E. Renauld: s. auch Nr. 24.

546. Histor. Jahrbuch 49 (1929) 684–685 (Michel Psellos. Chronographie ou l'histoire d'un siècle de Byzance [976–1077] T. II.).

Seymur de Ricci:

547. B. Z. 31 (1931) 475 (Une inscription byz. de Rome).

D. T. Rice: s. Nr. 115.

Germaine Rouillard: s. auch Nr. 101.

548. B. Z. 31 (1931) 453 (Les taxes maritimes et commerciales d'après les actes de Patmos et de Lavra).
549. B. Z. 33 (1933) 448 (La dîme des bergers valaques sous Alexis Comnène)
550. B. Z. 33 (1933) 415–416 (Note de diplomatique byzantine. Le χρυσόβουλλον σιγίλλιον et le χρυσόβουλλος λόγος.
551. B. Z. 34 (1934) 439–440 (Le mot χάραγμα dans les actes des Paléologues).
552. B. Z. 36 (1936) 227–228 (Τὸ φονικόν). Une influence slave sur le droit pénal byzantin).
553. B. Z. 38 (1938) 209 (Recensements de terres sous les premiers Paléologues. Remarques sur la pratique de la chancellerie impériale et des services du fisc).

St. Runciman: s. auch Nr. 44.

554. B. Z. 36 (1936) 220 (Charlemagne and Palestine).

E. Rupprecht:

555. B. Z. 41 (1941) 462–465 (Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula e cod. London.).

S. Salaville:

556. B. Z. 31 (1931) 178 (Le titre ecclésiastique de «proedros» dans les documents byz.).

L. Santifaller:

557. B. Z. 38 (1938) 522 (Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel [1204–1261] und der venezianischen Urkunde).

M. A. Šangin:

558. B. Z. 43 (1950) 56 (Byz. politische Faktoren der ersten Hälfte des 10. Jh.).
559. B. Z. 43 (1950) 56–57 (Ein Brief des Arethas – eine neue Quelle zu den politischen Ereignissen in Byzanz 931–934).

J. Sajdak:

560. B. Z. 31 (1931) 410 (Que signifie Κυριώτης Γεωμέτρης?).

Th. Saturnik:

561. B. Z. 31 (1931) 172–174 (Γουβελιατικόν).

F. Sbordone: s. Nr. 158.

N. G. Sboronos:

562. B. Z. 39 (1939) 223 (Τὸ περὶ τῆς μάχης τῆς Βάρνας ποίημα).

K. H. Schäfer:

563. B. Z. 41 (1941) 282–283 (Das Mainzer Rad und Konstantins Reichsstandarte).

J. H. Scheltema:

564. B. Z. 41 (1941) 565–567 (Opmerkingen over Grieksche bewerkingen van Latijnische Juridische bronnen).

A. Graf Schenk von Stauffenberg:

565. B. Z. 40 (1940) 517 (Der Reichsgedanke Konstantins).

J. Schick:

566. B. Z. 39 (1939) 221–222 (Corpus Hamleticum. Hamlet in Sage und Dichtung, Kunst und Musik. I. Abt., Bd. 5, 2).

A. A. Schiller:

567. B. Z. 34 (1934) 179–180 (The Coptic Λογος ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ documents).

G. Schirò:

568. B. Z. 43 (1950) 389–390 (La schedografia a Bisanzio nei sec. XI–XII e la Scuola dei SS. XL Martiri).
569. B. Z. 43 (1950) 419–420 (Stefano italo-greco).
570. B. Z. 43 (1950) 423 (Vita inedita di S. Cipriano di Calamizzi dal Cod. Sinait. n. 522).

O. Schissel:

571. B. Z. 42 (1943/49) 291 (Spätantike Anleitung zum Bogenschießen).

Margaret Schlauch:

572. B. Z. 33 (1933) 159–160 (The Palace of Hugon de Constantinople).

J. Schmid:

573. Orient. Literaturzeitung 40 (1937) 435–436 (Der Apokalypsetext des Arethas von Kaisareia und einiger anderer jüngerer Gruppen).

A. M. Schneider: s. Nr. 131.

G. Schreiber:

574. B. Z. 42 (1943/49) 332 (Anselm von Havelberg und die Ostkirche).

E. Schwartz: s. auch Nr. 159

575. B. Z. 40 (1940) 298 (I. Vigiliusbriefe. II. Zur Kirchenpolitik Justinians).

E. Schwyzer: s. Nr. 84

O. Seeck: s. Nr. 14.

P. Sella: s. Nr. 116.

A. F. Semenov: s. Nr. 132.

S. P. Šestakov:

576. B. Z. 31 (1931) 123 (Zur Geschichte der griech.-bulg. Beziehungen im X. Jh.).

K. M. Setton: s. Nr. 199.

Seymur de Ricci s. **Ricci.**

H. A. Siderides:

577. B. Z. 28 (1928) 202–204 (Τὰ περὶ ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν γράμματα τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ).

A. Sigalas:

578. B. Z. 37 (1937) 205–206 (Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου).

579. B. Z. 40 (1940) 243–244 (Ἀπὸ τὴν πνευματικὴν ζωὴν τῶν ἑλληνικῶν κοινοτήτων τῆς Μακεδονίας. Α'. Ἀρχεῖα καὶ βιβλιοθῆκαι Δυτικῆς Μακεδονίας).

M. Sjuzjumov:

580. B. Z. 41 (1941) 251 (Zur Frage der Herkunft des Wortes Ῥώς, Ῥωσία Rossija).
581. B. Z. 43 (1950) 159 (Über das Verbot der Ansammlung von Bargeld in Byzanz).

G. Sola:

582. B. Z. 32 (1932) 162–163 (Una carta greca di Gerace del 1067).

A. V. Soloviev: s. auch Nr. 117.

583. B. Z. 35 (1935) 505–506 (Les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves).
584. B. Z. 36 (1936) 227–228 (Τὸ φονικόν).
585. B. Z. 37 (1937) 193–194 (Encore un recueil de diplômes grecs de Menoikeon).
586. B. Z. 38 (1938) 497 (Un inventaire de documents byzantins de Chilandar).
587. B. Z. 39 (1939) 282 (Ἡ ἔξω Ῥωσσία).
588. B. Z. 40 (1940) 247–248 (Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus).
589. B. Z. 43 (1950) 236–237 (Über das Siegel und den Titel des H. Vladimir).

Sophronios Eustratiades:

590. B. Z. 29 (1929/30) 395–397) (Ἱστορικὰ μνημεῖα τοῦ Ἄθω.).
591. B. Z. 32 (1932) 400–401 (Συμεὼν λογοθέτης ὁ Μεταφραστής).
592. B. Z. 35 (1935) 443–444 (Κυριακὸς ὁ ποιητής).
593. B. Z. 39 (1939) 492–493 (Ἰωάννης ὁ Κουκουζέλης).
594. B. Z. 40 (1940) 264–265 (Ῥωμανὸς ὁ Μελῳδός).

G. Soranzo:

595. B. Z. 31 (1931) 165 (Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari).

A. Sovre:

596. B. Z. 43 (1950) 76 (Dodatki h Grškim listinam Hilandarja).

G. Soyter: s. auch Nr. 15. 75.

597. B. Z. 38 (1938) 211 (Die neugriechische Gemeinsprache).

W. Spiegelberg:

598. B. Z. 27 (1927) 183 (ϩιππεγ = ἱππεύς).

M. Spinka: s. Nr. 102.

Spyridon Lauriotes:

599. B. Z. 35 (1935) 136 (Ἀναγραφαὶ ἐγγράφων τῆς Μεγίστης Λαύρας ἐν Ἄθῳ).

C. A. Spulber:

600. Histor. Jahrbuch 49 (1929) 707–708 (L'Eclogue des Isauriens).
601. B. Z. 39 (1939) 316–317 (Indreptarea Legei. Le code valaque de 1652).

G. K. Spyridakes:

602. B. Z. 40 (1940) 238–239 (Ὁ ἀριθμὸς τεσσαράκοντα).

H. Stadelmann: s. Nr. 25.

G. Stadtmüller:

603. B. Z. 41 (1941) 266–267 (Albanische Volkstumsgeschichte als Forschungsproblem).
604. B. Z. 43 (1950) 169–171 (Christianisierung Südosteuropas als Forschungsproblem).

L. Stan:

605. B. Z. 39 (1939) 588 (Eine unbekannte Novelle des byz. Kaisers Andronikos II.).

J. Starr:

606. B. Z. 40 (1940) 291–292 (The Jews in the Byzantine Empire 641–1204).
607. B. Z. 41 (1941) 539 (St. Maximos and the forced baptism at Carthage in 632).

E. Stein: s. auch Nr. 100. 103.

608. B. Z. 31 (1931) 169–170 (Zum mittelalterlichen Titel „Kaiser der Rhomäer").

H. Steinacker: s. Nr. 45.

A. Steinwenter:

609. B. Z. 43 (1950) 247 (Eine Ehescheidung aus dem Jahre 689).

B. K. Stephanides:

610. B. Z. 32 (1932) 441–442 (Ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος καὶ ἡ λατρεία τῶν αὐτοκρατόρων).

I. Swiencickyi:

611. B. Z. 43 (1950) 493 (Byz. Bleisiegel in den Sammlungen von Lwów).

J. Sykutris:

612. B. Z. 32 (1932) 396–397 (Probleme der byz. Epistolographie).

F. Taeschner:

613. B. Z. 31 (1931) 412 (Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance).

K. Triantaphyllopulos:

614. B. Z. 39 (1939) 587 (Die Novelle 56 Leos des Weisen und ein Streit über das Meeresufer im 11. Jh.).

Ju. Trifonov:

615. B. Z. 39 (1939) 254–255 (Zur Frage der byz.-bulg. Verträge mit heidnischen Zeremonien).

J. Chr. Tornarites:

616. B. Z. 32 (1932) 444 (Ἀερικός-aerarium-fiscus).

A. G. Tsopanakes:

617. B. Z. 43 (1950) 409–410 (Τὸ ἰδίωμα τῆς Χάλκης [Δωδεκανήσου]).
618. B. Z. 43 (1950) 409 (Κοινή – Ῥοδιακὰ ἰδιώματα).

G. Tzennoff:

619. B. Z. 36 (1936) 487 (Geschichte der Bulgaren bis zum Ende des IX. Jh.).

Mathilde Uhlirz:

620. B. Z. 43 (1950) 133 (Studien über Theophano).

F. Uspenskij: s. auch Nr. 46.

621. B. Z. 27 (1927) 197 (Vostočnaja politika Manuila Komnena: turk seldžuki christianskie gosudarstva Sirii i Palestiny).

V. Valdenberg:

622. B. Z. 27 (1927) 218 (Μονοκράτωρ).
623. B. Z. 27 (1927) 219 (Ταξίαρχος).
624. B. Z. 29 (1929/30) 89 (Reč Justina II k Tiberiju).
625. B. Z. 35 (1935) 153 (Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore).

A. A. Vasiliev: s. auch Nr. 36.

626. B. Z. 25 (1925) 448–449 (Goty v Krymu. I.).
627. B. Z. 28 (1928) 198–200 (Goty v. Krymu. II.)
628. B. Z. 31 (1931) 438 (La Russie primitive et Byzance. L'art byz. chez les Slaves. Les Balkans. I.).
629. B. Z. 34 (1934) 208–209 (On the question of byz. feudalism).
630. B. Z. 36 (1936) 223 (The foundation of the Empire of Trebizond).
631. B. Z. 38 (1938) 235–236 (The opening states of the Anglo-saxon immigration to Byzantium in the eleventh century).
632. B. Z. 43 (1950) 132 (The Russian attack in Constantinople in 860).

G. Vernadskij:

633. B. Z. 29 (1929/30) 429 (Relations byz.-russ. au XIIme siècle).
634. B. Z. 40 (1940) 310–311 (Lebedia. Studies on the magyar background of Kievan Russia).
635. B. Z. 43 (1950) 126–127 (Flavius Ardabur Aspar).

A. Vogt:

636. B. Z. 31 (1931) 413 (Études sur le théâtre byz.)
637. B. Z. 32 (1932) 146–147 (Études sur le théâtre byz. II.).
638. B. Z. 32 (1932) 399–400 (Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage).
639. B. Z. 39 (1939) 522–523 (Notes sur la patricienne à ceinture).

J. Vogt:

640. B. Z. 40 (1940) 227 (Das Judentum im Weltanschauungskampf der Spätantike).

A. F. Vyšnjakova:

641. B. Z. 43 (1950) 240–241 (Kultur und Fortschritt der Bulgaren im 14. Jh.).

R. Wallach:

642. B. Z. 28 (1928) 207 (Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter).

G. Wartenberg:

643. B. Z. 36 (1936) 192 (Die Kaisernamen im Digenis-Epos).

W. Wattenbach: s. Nr. 104.

C. Wendel:

644. B. Z. 62 (1943/49) 300–301 (Die erste kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel).

L. Wenger: s. Nr. 200.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff: s. Nr. 3.

H. R. Willoughby: s. Nr. 112.

K. Wyss:

645. B. Z. 42 (1943/49) 289 (Untersuchungen zur Sprache des Alexanderromans).

D. Xanalatos:

646. B. Z. 39 (1939) 218 (Θεοφύλακτος ὁ Βουλγαρίας καὶ ἡ δρᾶσις αὐτοῦ ἐν 'Αχρίδι).

A. Xyngopulos:

647. B. Z. 34 (1934) 472–473 (Αἱ ἐπιγραφαὶ τοῦ ναοῦ τῶν ἁγίων Θεοδώρων ἐν 'Αθήναις).
648. B. Z. 36 (1936) 539–540 (Τὸ κάλυμμα τῆς σαρκοφάγου τοῦ Γεωργίου Καπανδρίτου).
649. B. Z. 39 (1939) 556–557 ('Ο Μέγας 'Αλέξανδρος ἐν τῇ ἀγγειογραφίᾳ).

D. A. Zakythenos: s. auch Nr. 69. 76.

650. B. Z. 36 (1936) 493 ('Ο μαρκίων τοῦ Μομφερράτου Θεόδωρος Α' Παλαιολόγος καὶ ὁ βασιλεὺς τῆς Γαλλίας Φίλιππος ὁ ϛ').
651. B. Z. 42 (1943/49) 326–327 (Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως καὶ τῆς ἐπαρχικῆς διοικήσεως ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει).
652. B. Z. 43 (1950) 153 (Processus de féodalisation).

S. Žebelev:

653. B. Z. 28 (1928) 435–436 (Καπάλιον).

J. Zellinger:

654. B. Z. 31 (1931) 155 (Die Proömien in der Vita Porphyrii des Diakon Markus und in der Religiosa Historia des Theodoret von Cyrus).

P. I. Zepos:

655. B. Z. 37 (1937) 273–274 (Συνταγμάτιον νομικὸν 'Αλεξάνδρου 'Ιωάννου 'Υψιλάντη βοεβόδα ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλαχίας 1788. 'Εκδ. Π. Ι. Ζ.).

H. Zilliacus: s. auch Nr. 105.

656. B. Z. 43 (1950) 86 (Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeitstiteln im Griechischen).

V. N. Zlatarskij: s. auch Nr. 8.

657. B. Z. 31 (1931) 443–445) (Der staatliche Aufbau Bulgariens und die Lage des bulgarischen Volkes unmittelbar nach der Eroberung des Landes durch den Kaiser Basileios II.).

III. ARTIKEL IM LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

Hrsg. von Michael Buchberger. 10 Bde. Freiburg i. Br. 1930–1938

658. Anastasius I., oström. K.
659. Alexius I. Komnenus.
660. Andronicus, oström. K.
661. Asiarchen.
662. Baibars, Sultan.
663. Balduin.
664. Basilius v. Achrida.
665. Bogoris (Boris).
666. Bogomilen.
667. Byzantinische Literatur. I. Die profane Literatur.
668. Cyprian, der Serbe.
669. Dichtung, christl.-religiöse i. griech. Sprachgebiet.
670. Doxopatri.
671. Dschem.
672. Dschingis Chan.
673. Ephräm, byz. Chronist.
674. Eustathius v. Thessalonike.
675. Eustratius v. Nikaia.
676. Georg Hamartolos.
677. Georg Synkellos.
678. Georgides Joh.
679. Harmenopulos.
680. Hesychius v. Milet.
681. Holobolos, Manuel.
682. Hulagu.
683. Hunnen.
684. Johannes VI. Kantakuzenos.
685. Johannes Scholastikus.
686. Irene II.
687. Isaak, byz. K.
688. Justinian, oström. K.
689. Justinian II.
690. Kleinasien.
691. Komnenen.
692. Konstantin V.
693. Konstantin VI.
694. Konstantin IX.
695. Krumbacher Karl.
696. Kyzikos.
697. Leo, byz. K.
698. Leo Diaconus.
699. Leo Grammaticus.
700. Marcellinus Comes.
701. Mauritius, byz. K.
702. Megaspelaion.
703. Nazianz.
704. Nikomedia.
705. Nyssa.
706. Olympiodor.
707. Paulus Silentiarius.
708. Romanus I.
709. Theodor Laskaris.
710. Theodor Lektor.
711. Theodosius v. Melitene.
712. Theophanes Confessor.
713. Theophanu, byz. Kn.
714. Xiphilinos Johannes
715. Zeno, oström. K.
716. Zonaras Johannes.
717. Zosimus, byz. Geschichtsschreiber.

IV. NEKROLOGE

718. G. Anagnostopulos †. B. Z. 37 (1937) 287–288.
719. A. M. Andreades †. B. Z. 36 (1936) 285–288.
720. A. M. Andreades †. Jahrbuch d. Bayer. Akad. d. Wiss., 1935/36. München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1936. S. 38–41.
721. G. N. Chatzidakis †. B. Z. 41 (1941) 573–576.
722. Ernst Gerland †. B. Z. 35 (1935) 269–271.
723. August Heisenberg †. B. Z. 31 (1931) I–IV.
724. August Heisenberg †. Forschungen und Fortschritte 7 (1931) 14–15.
725. August Heisenberg †. Jahresbericht Fortschr. kl. Alttw. 241 B (1933) 25–55. (Mit Bibliographie.)
726. N. Lichačev †. B. Z. 37 (1937) 284–285.
727. Simos Menardos †. B. Z. 34 (1934) 480.
728. Peter Mutaftschiev als Wissenschaftler. Bulgaria (Jahrbuch 1943/44 Deutsch-Bulg. Ges.) (1944) 413–416.
729. Karl Praechter †. B. Z. 33 (1933) 240–242.
730. Hugo Rabe †. B. Z. 32 (1932) 480.
731. Andreas Friedrich Wilhelm Regel †. B. Z. 33 (1933) 238–240.
732. Edmund Weigand. 1. 2. 1887–5. 1. 1950. Jahrbuch d. Bayer. Akad. d. Wiss., 1950. S. 197–200.
733. Carl Weymann †. B. Z. 32 (1932) 256.

V. BERICHTE

734. III. Internationaler Byzantinistenkongreß in Athen. B. Z. 31 (1931) 234–238.
735. IV. Internationaler Byzantinistenkongreß in Sofia, 9.–16. September 1934. B. Z. 35 (1935) 264–267.
736. V. Internationaler Byzantinistenkongreß in Rom, 20.–27. September 1936. B. Z. 37 (1937) 278–282.

736[a]. Der 8. Internationale Byzantinistenkongreß . . . vom 3. bis 10. April 1951 in Palermo. Gnomon 23 (1951) 292–293.

737. Aus dem Arbeitsgebiet der Deutsch-Griechischen Gesellschaft. Ortsgruppe München. Hellas Jahrbuch 1937. S. 91–94.

Das Mittel- und neugriechische Seminar der Universität München:

738. B. Z. 32 (1932) 252.
739. B. Z. 35 (1935) 511–512.
740. B. Z. 37 (1937) 282–283.
741. B. Z. 42 (1943/49) 367–368.
742. B. Z. 43 (1950) 507–508.

VI. F. DÖLGER ALS HERAUSGEBER, MITHERAUSGEBER UND MITARBEITER

743. Byzantinische Zeitschrift. Begründet von K. Krumbacher, von A. Heisenberg hrsg., zusammen mit F. Dölger: Bde 28 (1928) und 29 (1929/30). Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.
744. Byzantinische Zeitschrift. Begründet von K. Krumbacher, von F. Dölger hrsg. Bde 30 (1930)–44 (1951). (Bde 30–42: Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin; Bde 43–44: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München).

Mitherausgeber von:

745. Stimmen aus dem Südosten. (1937–1943.) Verlag Deukala, München.

Mitarbeiter am:

746. Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von M. Buchberger. Verlag Herder, Freiburg, Br. 10 Bde. 1930–1938.
747. Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Th. Klauser. Verlag Hiersemann, Leipzig. (Artikel im Druck.)

VII. IM DRUCK UND IN VORBEREITUNG STEHENDE SCHRIFTEN

Die Entwicklung der byzantinischen Kaisertitulatur und die Datierung von Kaiserdarstellungen in der byzantinischen Kleinkunst. Studies presented to David M. Robinson. II.

Ein Fall slavischer Einsiedelung im Hinterland von Thessalonike um die Mitte des 10. Jahrhunderts. P. Diels-Festschrift.

Eine stenographische Gebührenquittung aus dem Jahre 941. F. Lammert-Festschrift.

Urkundenfälscher in Byzanz. E. E. Stengel-Festschrift.

Der Vertrag des Sultans Kelaum von Ägypten mit dem Kaiser Michael VIII. Palaiologos (1281). Mit Bemerkungen zur Technik byzantinischer Staatsverträge. F. Babinger-Festschrift

Der griechische Barlaamroman, ein Werk des Johannes von Damaskos.

Byzanz in der historischen und philologischen Forschung der Jahre 1938–1950.

Handbuch der Altertumswissenschaft. XII. Abt. I. Teil. 1. Band: Die geographischen und völkischen Grundlagen des byzantinischen Rechts (zusammen mit E. Fels). II. Teil, 2. Band: Die profane byzantinische Literatur.

Johannes von Damaskos als Hagiograph.

VIII. ARBEITEN VON SCHÜLERN

Anni Werner, Die Syntax des einfachen Satzes bei Genesios. Dissertation München B. Z. 31 (1931) 258–323.

Georg Stadtmüller, Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138–1222). Dissertation München 1932. [Orientalia Christiana, vol. XXXIII, 2 Nr. 91.] Rom 1934 S. 126–324.

Max Bachmann, Die Reden des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak Angelos II. (1185–1195) (Text und Kommentar) nebst Beiträgen zur Geschichte des Kaisers und der zeitgenössischen rhetorischen Quellen. Dissertation München 1935. 121 S.

Stephanie von Stepski Doliwa, Studien zur Syntax des byzantinischen Historikers Georgios Phrantzes. Dissertation München 1935. XI, 283 S.

Demetrios K. Karathanasis, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts. Dissertation München 1936. 128 S.

Konstantin G. Bonis, Προλεγόμενα εἰς τὰς ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου VIII Ξιφιλίνου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Dissertation München. Athen 1937. 100 S.

Diogenes A. Xanalatos, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida. Dissertation München 1937. 87 S.

Fritz Hörmann, Beiträge zur Syntax des Johannes Kinnamos. Dissertation München 1938. 167 S.

Maria Joannidu, Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder (Moirologien). Dissertation München 1938. 70 S.

St. G. Kapsomenakis (Kapsomenos), Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit. Beiträge zur Herstellung und Deutung einzelner Texte. Dissertation München. [Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 28.] München, C. H. Beck 1938. XVI, 148 S.

Averkios Th. Papadopulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453. Dissertation München 1938. XVI, 107 S. 1 Stammtafel.

Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Gekr. Preisschrift d. Philos. Fakultät der Universität München. Jena, Frommannsche Buchhandlung 1938. XIV, 246 S.

Sebastian Cirac Estopañan, Das Erbe der Basilissa Maria und der Despoten Thomas und Esau von Joannina. Forschungen zu den byzantinisch-spanischen Beziehungen. Dissertation München. 1939. VIII, 56 S.

Johannes M. Hoeck, Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen in der Zeit Papst Innozenz III. und Kaiser Friedrich II. Dissertation München 1939. Maschinenschrift IV, 298 S.

Georgios J. Theocharidis, Beiträge zur Geschichte des Profantheaters im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel. Dissertation München. [Λαογραφία, Παράρτημα 3.] Thessalonike 1940. 4 Bl., 126 S.

Bernhard Sinogowitz, Die abendländische Politik der griechischen Staatenwelt zur Zeit des lateinischen Kaiserreiches (1204–1261). Dissertation München 1944. Maschinenschrift XX, 249 S.

Iwan K. Schapkareff, Die bulgarisch-byzantinischen dynastischen Beziehungen der Palaiologenzeit (1259–1453). Dissertation München 1945. Maschinenschrift IV, 145, XI S.

Stojan Masleff, Die byzantinischen Kommemorationsmünzen mit einem Beitrag zur Klärung der staatsrechtlichen Stellung der byzantinischen Kaiserinnen. Dissertation München 1946. Maschinenschrift III, 60 S.

Gertrud Böhlig, Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos. Dissertation München 1949. Maschinenschrift XVIII, 283 S.

Michael Tsangarakis, Die Dreiheit als Aufbauelement in der volkstümlichen Epik der Byzantiner. Dissertation München 1950. Maschinenschrift 96 S.

NAMEN-, WORT- UND SACHREGISTER ZUR FRANZ DÖLGER-BIBLIOGRAPHIE

Vorbemerkung.

Das Register umfaßt nur die Abteilungen I und II der Bibliographie. Es berücksichtigt die Schriften Franz Dölgers nicht ebenmäßig, insofern die größeren selbständigen Arbeiten nur unter dem Schlagwort ihrer Titel erscheinen. Für den mannigfachen Inhalt dieser Werke wird auf die dortigen Indices verwiesen. Gattungsbegriffe ohne nähere Bestimmung beziehen sich auf Byzanz bzw. auf das Mittelalter. Die Zahlen bezeichnen die Nrn. der Bibliographie.

Abkürzungen

B. = Byzanz; b. = byzantinisch; d. = deutsch; Erzb. = Erzbischof; H. = Heilige(r); K. = Kaiser bzw. König; Kn. = Kaiserin; Kl. = Kloster; Ptr. = Patriarch bzw. Patriarchat.

GRIECHISCHE FACHAUSDRÜCKE UND WÖRTER

LATEINISCHE, ROMANISCHE UND SLAVISCHE FACHAUSDRÜCKE UND WÖRTER

AUGUSTINUS UND EUSEBIOS VON KAISAREIA

EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

B. ALTANER/WÜRZBURG

Die folgende Abhandlung strebt ebenso wie alle bereits früher veröffentlichten Beiträge, die Augustins Verhältnis zur griechischen Patristik klären wollen, dem Ziele zu, eine feste Grundlage für unsere Kenntnis des Einflusses der griechischen Theologie auf die lateinische Väterliteratur zu schaffen. Eine Lösung dieser Frage ist jedoch nicht möglich, ohne daß die Sprachenfrage in solche Untersuchungen einbezogen wird, d. h. es muß möglichst exakt festgestellt werden, inwieweit Augustinus – dasselbe gilt natürlich für jeden anderen lateinischen Autor – originalgriechische Schriften gekannt und benützt und inwieweit er sich mit der Benützung etwa vorhandener lateinischer Übersetzungen griechischer Väterschriften zufrieden gegeben hat. Die in der bisherigen Forschung fast allgemein angewandte Methode begnügte sich damit, bei einem griechischen Kirchenvater etwa vorhandene parallele Gedanken festzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß Augustinus die in Frage kommende Schrift des griechischen Autors gekannt und benützt habe. Tatsächlich ist in den allermeisten Fällen mit einer solchen Feststellung nichts gewonnen.[1] Nur durch eine exakte quellenkritische Untersuchung kann der Weg zu sicheren Erkenntnissen gebahnt werden.

1. Die Kirchengeschichte des Eusebios. Auf die von Rufin wahrscheinlich im Jahre 402/03 ins Lateinische übersetzte und bis 395 fortgesetzte Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia nimmt unser Kirchenvater, soweit ich sehe, ausdrücklich nur in zwei Schriften Bezug. In der um 421 oder vielleicht erst 424/25[2] verfaßten Schrift De cura pro mortuis gerenda 6, 8 spricht Augustinus von den Märtyrern von Lyon[3] und bemerkt in diesem Zusammenhang: legimus in ecclesiastica historia, quam graece scripsit Eusebius et in latinam linguam vertit Rufinus.[4] Noch genauer charakterisiert er das Werk in De haeresibus 83 (um 428/29), wenn er schreibt: cum Eusebii historiam scrutatus essem, cui Rufinus a se in latinam linguam translatae subsequentium etiam temporum duos libros addidit, non inveni aliquam haeresim etc.[5] Augustinus teilt dann weiter mit, daß

[1] Vgl. meine im Hist. Jahrbuch 62/69 (1949) 854f. erschienene Kritik der Schrift von I. Chevalier, S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg 1940.

[2] S. Zarb, Chronologia operum S. Augustini, Romae 1934, 73, 16f. datiert 424 oder 425.

[3] Eusebius, Hist. eccles. V 1, 62f. (Schwartz-Mommsen 426f.).

[4] ML 40, 597.

[5] ML 42, 46.

er bei Eusebios nur eine einzige Häresie erwähnt gefunden habe, über die seine drei anderen in c. 81 genannten Quellen[1] nichts berichtet hätten, nämlich die Irrlehre der Arabici.[2] Außerdem wird Eusebios noch im Kapitel über die Ebioniten (c. 10) und im Marcion-Kapitel (c. 22) ausdrücklich als Quelle genannt.[3]

Der genaue Zeitpunkt, wann Augustinus die Kirchengeschichte des Eusebius-Rufinus erstmals kennengelernt hat, läßt sich leider nicht feststellen. Auf keinen Fall aber kann das vor Abfassung seiner Schrift Contra Faustum (wahrscheinlich 397/98) gewesen sein, denn aus dieser ergibt sich, daß er damals den Brief des Julius Africanus an Aristides und damit auch die Kirchengeschichte des Eusebius-Rufinus noch nicht kannte. Wenn auch dieser Hinweis für eine genauere Datierung nicht ausreicht, so steht der genannte Terminus post quem jedenfalls nicht der Annahme entgegen, daß Augustinus das Werk des Eusebios erst nach dem Erscheinen der lateinischen Übersetzung Rufins (402/03) benützt hat; wir können vielmehr darin eine Stütze für unsere Annahme finden.[4]

Die Benützung der Rufinschen Übersetzung und nur der Übersetzung ist wegen der ausdrücklichen Erwähnung der lateinischen Übertragung als sicher anzunehmen.[5] Die nicht näher begründete These von G. Bardy, daß Augustinus in seiner Schrift De haeresibus c. 83 den originalgriechischen Text der Kirchengeschichte des Eusebios zur Hand gehabt habe,[6] ist auch unabhängig von meinen sonst gemachten Feststellungen, rein quellenkritisch gesehen, als ganz unwahrscheinlich abzulehnen. Wenn auch durch eine Vergleichung des Kap. 83 mit dem Eusebius-Rufinus-Text keine sichere Entscheidung zu gewinnen ist,[7] so ist doch in Kap. 55 deutlich ein Einfluß des Rufintextes zu erkennen.[8]

---

[1] Es waren dies Filastrius, die Anacephalaeosis des Pseudo-Epiphanius und der Indiculus des Pseudo-Hieronymus; vgl. G. Bardy, Miscellanea Agost. 2 (1931) 397–416.

[2] Eusebius-Rufinus, Hist. eccles. VI 37 (Schwartz-Mommsen 592f.).

[3] ML 42, 27 (c. 10): Eusebius-Rufinus VI 38 (Schwartz-Mommsen 592f.) und ML 42, 29 (c. 22): hier wird Eusebius-Rufinus V 13, 3f. (Schwartz-Mommsen 455f.) herangezogen.

[4] Was Augustinus, De civ. Dei I 12 (d. h. im Jahre 413) über die Bestattung von christlichen Märtyrern sagt, ist, wenn man dies mit seiner Bemerkung in De cura pro mort. gerenda 6, 8 (s. vorige S.) zusammenhält, auch aus der Lektüre von Eusebius-Rufinus, Hist. eccles. V 1, 62f., zu erklären. Eine Benützung der „Kirchengeschichte" liegt ferner noch vor in De civ. Dei XVIII 52 (ML 41, 614–616); vgl. mit Rufin, Hist. eccles. X 33ff., XI 2. 13 (Schwartz-Mommsen 994f., 1002f., 1019f.).

[5] Zeitschr. Rel. Geistesgesch. 1 (1948) 71–79; vgl. auch O. Bardenhewer, Gesch. Altk. Lit. IV (1924) 464 und H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique (1938) 419.

[6] Miscell. Agost. 2 (1931) 411.

[7] Augustins Worte c. 83 (ML 42, 46): dixerunt animas cum corporibus mori atque dissolvi stehen dem Eusebios-Wortlaut τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν . . . συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι nicht näher als der Rufin-Übersetzung: animas hominum . . . cum corporibus interire pariter et corrumpi.

[8] ML 42, 40 (c. 55): in qua quaestione testimoniis evangelicis victi . . .; Rufin XI 20 (Schwartz-Mommsen 1024) schreibt: cum evidentibus evangelii testimoniis urgeretur.

In Contra Faustum XII 76, d. h. um 397/98–400, bemerkt Augustinus: christiani quoque imperatores plenam gerentes fiduciam pietatis in Christo ... gloriosissimam victoriam perceperunt, cum apertissimis notissimisque documentis, de quibus nonnulli iam scriptum memoriae commendarunt.[1] Ob aus dieser Bemerkung geschlossen werden darf, daß Augustinus damit auf die originalgriechische „Kirchengeschichte" des Eusebios, von deren Existenz er durch den Schriftstellerkatalog des Hieronymus Kenntnis hatte, Bezug nimmt, oder ob darin ein Hinweis auf die Benützung der Eusebios-Hieronymus-Chronik vorliegt, ist nicht zu entscheiden.

2. Die Chronik des Eusebios. Aus einem Brief des Paulinus von Nola an Bischof Alypius, den Freund Augustins, erfahren wir, daß Paulinus sich im Jahre 394 in Rom für Alypius bzw. Augustinus ein Exemplar der Chronik des Eusebios von Domnio,[2] einem Freund des Hieronymus, entliehen hat. Das Werk sollte in Karthago abgeschrieben und dann wieder an Paulinus zurückgesandt werden.[3] Damit kennen wir den genauen Zeitpunkt, an welchem Augustinus mit diesem Werk, das im Brief als „de cunctis temporibus historia" und als „historia temporum" bezeichnet wird, bekannt wurde. In De doctrina christiana II 39, 59, d. h. im Jahre 396/97, erwähnt er es dann auch bereits.[4] Später wurde diese Chronik eine der Hauptquellen und Grundlagen für Augustins geschichtstheologische Darlegungen, die wir in De civitate Dei lesen; besonders häufig wurde sie im 18. Buch verwertet. C. Frick stellte fest, daß in 33 von den 54 Kapiteln des 18. Buches zahlreiche Nachrichten aus dieser Quelle stammen.[5] Weitere quellenkritische Analysen würden unschwer den Nachweis erbringen, daß Augustinus auch noch in andern Büchern seines großen Werkes die Schrift des Eusebios in der Form, die sie durch die Bearbeitung des Hieronymus erhalten hat, ausschöpfte. An drei Stellen nennt Augustinus Eusebios und Hieronymus als die Verfasser der Chronik.[6] Aus der Praefatio, die Hieronymus seiner Bearbeitung des zweiten Teils der Chronik beigab, erfuhr Augustinus, welches der Anteil des Hieronymus an diesem Werk war. In zwei Kapiteln[7] erwähnt er nur

---

[1] ML 42, 449; zur Datierung der Schrift vgl. Zarb, Chronologia 45.

[2] Über Domnio vgl. Hieronymus, Ep. 47, 3; 50 (ML 22, 493; 512–516).

[3] August., Ep. 24, 3. 6 (ML 33, 99. 100); Paulinus, Ep. 3, 3 (15, 10ff.; 18, 10f., Hartel).

[4] ML 34, 62: quod Eusebius fecit de temporum historia.

[5] C. Frick, Die Quellen Augustins im 18. Buch seiner Schrift De civitate Dei. Programm des Gymnasiums Höxter (1886) 9–74, 82f. V. Stegmann, Augustins Gottesstaat 1928, 58 A. 8, behauptet summarisch kurzerhand, daß die Kapitel De civ. Dei XVIII 2–22 aus der Chronik des Eusebius stammen. Die Wirklichkeit sieht jedoch anders aus.

[6] Aug., De civ. Dei XVIII 8. 10. 31. ML 41, 566. 568. 587.

[7] Ebd. XVI 16 (ML 41, 496f.): arbitratur Eusebius ... Eusebius in chronicis; vgl. Euseb., Chron. II (MG 19, 353; Helm 23); De civ. Dei XVIII 25 (ML 41, 582): scribit Eusebius = Chron. II (MG 19, 459; Helm 98. 101).

Eusebios als den Verfasser einer Chronik, und an einer anderen Stelle wird ohne jede Namensnennung auf das Werk hingewiesen.[1]

An allen sechs Stellen aber handelt es sich um Hinweise auf Nachrichten, die in dem von Hieronymus ins Lateinische übertragenen zweiten Teil der eusebianischen Chronik zu finden sind. Es ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, daß Augustinus nur die von Hieronymus besorgte Bearbeitung der Chronik kannte und benützte,[2] abgesehen davon, daß auch die bereits erwähnte Nachricht über den Ankauf eines Exemplars der Chronik in Rom ebenfalls dafür spricht, daß Augustinus einen lateinischen Eusebiustext in Händen gehabt hat.[3]

Außerhalb von De civitate Dei zitiert Augustinus die Chronik noch ausdrücklich in den Quaestiones in Heptateuchum II 47.[4] Sicherlich lassen sich noch manche andere Stellen in den Schriften Augustins ausfindig machen, in denen eine Benützung der Chronik vorliegt.[5]

3. Andere Werke des Eusebios. Als Nachschlagewerk und exegetisches Hilfsmittel benützte Augustinus auch das Onomasticon der biblischen Ortsnamen des Eusebios, das Hieronymus um 390 übersetzt und teilweise neu bearbeitet hatte.[6] Einzelnachweise für die Benützung dieser Schrift sollen hier nicht gegeben werden.[7]

Wenn man mit Burkitt, Zahn, de Bruyne, Milne und anderen Forschern annehmen dürfte, daß Augustinus in seiner Schrift De consensu evangelistarum bereits den von Hieronymus revidierten lateinischen Bibeltext (= Vulgata) zugrunde gelegt[8] und nicht, wie dies zuletzt be-

---

[1] Aug., De civ. Dei IV 6 (ML 41, 116): sicut scribunt, qui chronicam historiam persecuti sunt; vgl. Euseb., Chron. II (MG 19, 437; Helm 83).

[2] C. Frick a.a.O. 6. Fricks Versuch (S. 59), einen direkten Beweis für die Benützung der lateinischen Übersetzung der Eusebiuschronik aus De civ. Dei XVIII 31 zu führen, ist mißlungen.

[3] Ohne nähere Begründung spricht sich dafür auch Marrou a.a.O. 411 u. 466 aus. Wenn Augustinus, De civ. Dei IV 6 berichtet, daß die Assyrerherrschaft 1240 Jahre gedauert habe, so ist diese Angabe nicht aus Euseb., Chron. I. (MG 19, 140; ed. A. Schoene I [1875] 67; ed. Karst [1911] 32) geschöpft, sondern aus dem 2. Teil der Chronik; s. die oben A. 1 angemerkten Fundstellen. W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones u. Locutiones in Heptateuchum (1916) 164 n. 1, möchte die in Quaest. in Heptat. I. 2 (ML 34, 548f.) enthaltene Nachricht über die Lebensdauer des Mathusala aus Chron. I (MG 19, 147f.; Schoene I [1875] 79 n. 8; Karst 38) ableiten; diese Notiz konnte Augustinus aber auch bei Hieron., Quaest. hebr. in Gen. 5, 25 (ML 23, 946f.) lesen.

[4] ML 34, 612: Eusebius in historia sua chronica; herangezogen ist hier Chron. II (MG 19, 353. 369; Helm 23. 36).

[5] Vgl. Aug., De consensu evangel. II 11 (CSEL 43, 120, 8f. [Weihrich]; ML 34, 1087); vgl. Euseb., Chron. II ad 2029 (MG 19, 531; Helm 171; Karst 212).

[6] Eusebius-Hieronymus, Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum ed. E. Klostermann 1904; ML 23, 859–928.

[7] Vgl. W. Rüting a.a.O. 197 n. 1 und 3, 198 n. 2. 4. 5. 7, wo mehrere Belege geboten werden.

[8] F. C. Burkitt, The Old Latin and the Itala 1896, 55 ff.; Journal of Theol. Stud. 11 (1909/10) 447-455 (gegen Vogels); D. de Bruyne, Revue Bénédict. 30 (1913) 294–314

sonders Vogels zu beweisen suchte, eine altlateinische Version benützt[1] hat, so dürfte man mit Th. Zahn der Meinung sein, daß dem Bischof von Hippo auch die von Hieronymus seinem Evangelientext beigegebenen Canones et sectiones des Eusebios bekannt waren.[2]

Für eine Benützung weiterer eusebianischer Werke dagegen liegen im augustinischen Schrifttum keine Anhaltspunkte vor. Daß Augustinus z. B. die Quaestiones evangelicae (περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων) nicht gekannt hat, wurde bereits früher in anderem Zusammenhang festgestellt.[3] Das gleiche gilt von der Demonstratio evangelica. Wenn Augustinus in De civitate Dei XIX 23, 2[4] ein Zitat aus Porphyrius, De philosophia ex oraculis haurienda, bringt, das auch in der Demonstratio evangel. III 7 steht,[5] so darf man trotzdem in diesem Fall nicht auf eine Abhängigkeit von Eusebios schließen, weil Augustinus selbst erwähnt, daß ihm eine lateinische Übersetzung der genannten Porphyriosschrift zur Verfügung stand.[6] Auch von der Epistola des Porphyrios ad Anebontem, über die Augustinus in De civitate Dei X 11 (ML 41, 288–291) referiert, wissen wir, daß er eine vollständige lateinische Übersetzung besaß, so daß kein Grund besteht, auf eine Kenntnis der

---

(dagegen Rüting a.a.O. 360–366, der jedoch selbst keinen klaren Standpunkt einnimmt); de Bruyne, Rev. d'Hist. Ecclés. 23 (1927) 779–785 und Miscell. Agost. 2 (1931) 594–599; 604f.; C. H. Milne, A Reconstruction of the Old-Latin Text of the Gospels used by St. Aug. 1926.

[1] Vogels, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum 1908, 20f.; 52; J. Denk, Bibl. Zeitschr. 6 (1908) 225–244 und Theol. Rev. 9 (1910) 269–276; Bardenhewer, Gesch. altk. Lit. IV 485; Rev. d'Hist. Ecclés. 23 (1927) 779f. werden weitere Vertreter dieser These genannt.

[2] Th. Zahn, Einleitung ins Neue Testament II[3] (1907) 200. Die Canones des Eusebius werden in der altchristlichen lateinischen Literatur sehr selten ausdrücklich erwähnt. Vgl. Cassiodor, Institut. 7, 2 (ML 70, 1119).

[3] Vigiliae Christianae 4 (1950) 39.

[4] ML 41, 651f.

[5] Euseb. Demonstr. evang. III 7 (Heikel 140, 3ff.); Porphyrius, De philosophia ex oraculis haur. ed. G. Wolff 1856, 181f. Über die Benützung des Porphyrios durch Augustinus vgl. P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de S. Aug. 1918, 375 A. 3; G. Combès, St. Aug. et la culture classique 1927, 17; W. Theiler, Porphyrius und Augustinus 1933, 2f.; P. Henry, Plotin et l'Occident 1934, 69–77, 124–127; P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident, 1943, 165–176. Zu den von Augustinus benützten Porphyriosschriften gehörten sicherlich nicht die Λόγοι κατὰ χριστιανῶν; vgl. Aug., Ep. 102, 2, 8; 5, 28; Ep. 226, 3 (ML 33, 373. 381. 1008) und Retract. 2, 31 (ML 32, 643); Vogels a.a.O. 10 A. 2.

[6] Aug., De civ. Dei XIX 23, 1 (ML 41, 650): ut ipsa verba eius (Porphyrii) quemadmodum ex graeca lingua in latinam interpretata sunt, ponam ... Auf die gleiche Porphyriosstelle spielt Augustinus auch noch in De consensu evang. I 15, 23 (ML 34, 1052; CSEL 43, 22, 3–6) an; vgl. auch Courcelle a.a.O. 171 A. 5. Weihrich weist in seiner Ausgabe statt auf die oben notierte Eusebiosstelle auf eine Stelle in der Praepar. evangel. V 14 des Eusebios hin, die jedoch keine Beziehung zum Text hat. Wenn er ferner zu De cons. evang. I 26 (CSEL 43, 39, 15ff.) und I 28 (ebd. 43, 5ff.) auf Euseb., Demonstr. evang. II 3 (Heikel 61, 1ff. und 73) hinweist, weil die gleichen Schriftstellen (Jer. 16,19 bzw. Is. 2, 5ff.) zitiert werden, so ist damit nichts bewiesen. Das gleiche gilt auch von den anderen Hinweisen auf Eusebiosschriften (Praepar. evang. und Eclogae prophet.), die Weihrich (vgl. den Index S. 439) gibt.

Praeparatio evang. des Eusebios zu schließen, in der ebenfalls ein Stück dieses Briefes mitgeteilt ist.[1] Wenn endlich Augustinus, De civitate Dei V 25[2] die Kreuzesvision Konstantins d. Gr. nicht erwähnt, so darf aus seinem Schweigen wohl gefolgert werden, daß ihm auch die Konstantin-Vita des Eusebios nicht bekannt war.[3] Eine Stütze für diese Behauptung liegt auch darin, daß diese Schrift in altchristlicher Zeit niemals ins Lateinische übersetzt wurde.

---

[1] Praep. evang. V 10 = MG 19, 341–344.

[2] ML 41, 171.

[3] Euseb. Vita Constantini I 28–31; dazu H. Schrörs, Zeitschr. f. kath. Theol. 40 (1916) 247f.; H. Grégoire, Byzantion 14 (1939) 342 A. 1. Zum neuesten Stand der Frage der Echtheit dieser Eusebiosschrift vgl. Downey, Americ. Journ. Philol. 1950, 100 und 103.

PLETHO AND STRABO ON THE HABITABILITY OF THE TORRID ZONE[1]

M. V. ANASTOS/DUMBARTON OAKS

Soon after his visit to Florence in 1439 Pletho prepared a number of excerpts[2] from Strabo with the hope of convincing his friends in Italy that the geographical system of Strabo, whose Γεωγραφικά were unknown in the Latin-speaking world,[3] was in many respects superior to Ptolemy's Γεωγραφικὴ ὑφήγησις, which had been circulating in a Latin translation by Jacobus Angelus from the time of its completion ca. 1406.[4] But despite this enthusiasm, Pletho found several points to criticize in Strabo and drew attention to them in a short treatise entitled Διόρθωσις ἐνίων τῶν οὐκ ὀρθῶς ὑπὸ Στράβωνος λεγομένων, which he wrote to accompany his excerpts. It is the second paragraph of this work which I offer here in English translation[5] with commentary, in honor of Professor Franz Dölger and his many significant contributions to Byzantine and Hellenic studies.

Furthermore, [Pletho says], Strabo is unjustified in holding that there is a torrid zone devoid of human habitation throughout its whole extent, for the entire belt between the tropics is known to be inhabited, except for occasional districts here and there in every part of this region which are unoccupied because of the lack of water. In this zone and even in the sections of the temperate zone bordering upon it, the plains[6] get very little rain, while the mountains have an abundant supply. Consequently, the mountains are inhabited and the plains, lacking water, are not, unless they are drained by rivers, as in Egypt. Accordingly, the whole tropical zone, as we have indicated, is inhabited. Thus, one Ethiopia stretches above Egypt to the Mountain

---

[1] This is a short section of my doctoral dissertation, Studies in Pletho (Harvard, 1940). A brief survey of Pletho's relation to Strabo and to the geographical theory of the Renaissance is scheduled to appear in the third volume of the Mélanges Grégoire (Brussels, 1951 [?]) under the title, "Pletho, Strabo and Columbus."

[2] I owe much to my friend, Professor Aubrey Diller of the University of Indiana, who generously sent me a copy of his valuable article, "A geographical treatise by Georgius Gemistus Pletho", Isis 27 (1937), 441–451. To Professor Diller belongs the credit for first raising the question which forms the subject of this paper.

[3] Details will be found in the article announced in n. 1 supra and in subsequent publications.

[4] A. Diller, loc. cit. 451; Joseph Fischer, Claudii Ptolemaei Geographiae Codex Urbinas Graecus 82 phototypice depictus. Tomus prodromus, pars prior, commentatio, Leiden-Leipzig 1932, 185 ff.

[5] For the original Greek, see A. Diller, loc. cit. 442–443. Diller's excellent edition is derived *from* Cod. *Marcianus graecus 379 and replaces that published by Jo.* Adam Goez, Anecdota Graeca, Nürnberg 1798, 90–96, which was based upon an inferior Ms.

[6] On Pletho's own geographical notions, as discussed in the course of this paragraph of the Diorthosis, I have written a short paper which I hope to submit for the next number of this admirable journal.

of the Moon, from which the Nile is fed. (This mountain is far south of the equator; for the Nile would probably not flood its banks during the course of our summer, unless it were then winter in the lands below the equator.) Another Ethiopia, the land of the Ethiopians that is called Agisymba, is represented as being even farther south than this mountain and lies at the other limit of this zone. Moreover, a part of the island of Taprobane is said to extend below the equator. Therefore no part of this zone is altogether uninhabited.

The question of the habitability of the torrid zone (ἡ διακεκαυμένη ζώνη) was much discussed by ancient and medieval scholars.[1] According to Strabo, Poseidonius (ca. 130–50 B. C.) believed that the torrid zone was uninhabitable except for the area directly on the equator, which he said was habitable.[2] Cleomedes (ca. second century of our era) was of the opinion that no part of the torrid zone could support human life, but Geminus (ca. 70 B. C.), the author of the Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα, repudiated this view, as did the geographer Ptolemy (ca. 140 of our era).

Diller names[3] Ptolemy as Pletho's principal source here, although it is not impossible that Pletho was influenced also by Geminus, with whose work there is some reason to suppose him to have been acquainted.[4] The crucial problem,[5] however, is what Strabo thought of the habitability of these regions. All of his references to the subject, when properly understood, show clearly and unequivocally that he believed the torrid zone to be uninhabitable.[6] But some passages[7] seem at first glance to support the contrary view, and must therefore be carefully examined. In one of these

---

[1] Texts from Geminus, Cleomedes and Achilles Tatius are quoted by E. Honigmann, Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι, Heidelberg 1929, 231 f.; and F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, 2. Teil C, Berlin 1926, 172 ff. Cf. Theodosius, De habitationibus liber, ed. R. Fecht, Abhandlungen d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, Philolog.-hist. Kl., N. F. 19, 4 (1927), 16, 20 ff. See also J. Oliver Thomson, A history of ancient geography, London 1948, 117, 154, 163, 214 f., 217, 321–324, 328, 335, 359, 375, 382–384, 390–391; George H. T. Kimble, Geography in the Middle Ages, London 1938, 8, 84 f., 97 f., 144, 209, 213, 219, 229; C. Raymond Beazley, The dawn of modern geography, 3 vols., London 1897–1906, passim.

[2] Strabo 2, 2, 2–2, 3, 3; cf. 2, 5, 34: C. 95–97, cf. 132: Jones, vol. 1, 362–374, cf. 504; cf. J. O. Thomson, op. cit., 163, 213, 215, 335. E. Honigmann, op. cit., 231, maintains that Poseidonius „die Frage der Bewohnbarkeit der heißen Zone offen gelassen hat“. Cf. also K. Reinhardt, Poseidonius, München 1921, 61 f.

[3] A. Diller, op. cit., 446–447.

[4] See my Pletho's calendar and liturgy (Dumbarton Oaks Papers, No. 4 [Cambridge, Mass. 1948]) 193.

[5] Raised by A. Diller, op. cit., 442, 446.

[6] Strabo 2, 1, 13; 2, 2, 2 f.; 2, 3, 1; 2, 5, 3; 2, 5, 5 f.; 2, 5, 14 f.; 2, 5, 34 f.; 17, 3, 1: C. 72, 94 f., 96, 111, 112 f., 118 ff., 132 f., 824 f.: Jones, vol. 1, 268–270, 360–366, 368–370, 424–426, 430–436, 454–460, 504–506; vol. 8, 154–156.

In all of my references to Strabo, as above, the first figures indicate the conventional divisions by book, chapter, and section; then comes the pagination of Casaubon (preceded by C.). Jones, followed by the number of the volume and the page, refers to the Loeb Library Strabo edited by Professor Horace Leonard Jones (London-New York, 1917–1932); a new critical edition is now being prepared by Professor Francesco Sbordone of the University of Naples.

[7] Strabo 2, 2, 2; 2, 5, 3: C. 94 f., 111: Jones, vol. 1, 360 ff., 428.

Strabo denies that any part of the earth is actually scorched or burned (οὔτ' οὖν διακεκαυμένον χωρίον).[1] But, at this very same point, he unambiguously distinguishes between the habitable temperate zones and the zones which are uninhabitable because of heat or cold (εὐκράτους μὲν οὖν φασι τὰς οἰκεῖσθαι δυναμένας, ἀοικήτους δὲ τὰς ἄλλας, τὴν μὲν διὰ καῦμα, τὰς δὲ διὰ ψῦχος).[2] Actually he is only refusing to follow Poseidonius in taking διακεκαυμένη in the literal sense of the word.[3] There is a torrid zone (ἡ διακεκαυμένη ζώνη), he says, but no part of the earth is actually consumed by fire (οὔτ' οὖν διακεκαυμένον χωρίον).

Confusion has arisen also because of Strabo's mention of Ethiopia in his analysis of the dimensions of the torrid zone and of the area between the two tropics of the torrid zone. Summarizing the cosmology of Poseidonius, Strabo says:

By "torrid" is meant the region that is uninhabited on account of heat. More than half of the zone between the tropics is not inhabited, as we can infer from the Ethiopians who live south of Egypt, if [sc. as we will assume] each segment cut off by the equator is precisely one half of the entire zone [between the two tropics] . . .[4]

But this by no means answers or obviates Pletho's criticism. For Strabo's Ethiopia is in the environs of Meroe,[5] which he takes to be 11,800 stadia north of the equator[6] and 3,000 stadia north of the parallel of the Cinnamon-producing country, which lies on the co-ordinate by which he marks the northern boundary of the torrid zone and the most southerly limit of the inhabited world.[7] Strabo was not aware of the existence of the

---

[1] Strabo 2, 5, 3: C. 111: Jones, vol. 1, 428.9f.

[2] Ibid., Jones, vol. 1, 426. 6–8.

[3] Strabo 2, 2, 2: C. 94f.: Jones, vol. 1, 362.

[4] Ibid.: Jones, vol. 1, 362; my translation differs slightly from Jones's, but the final result is the same.

[5] Strabo 1, 2, 25: C. 32: Jones, vol. 1, 118, et passim.

[6] Strabo 2, 2, 2: C 95: Jones, vol. 1, 362–364. Strabo computes the breadth of the region between the two tropics (τὸ ἀμφίσκιον), from Syene in the north (the border line of the summer or northern tropic – north of the equator) to the winter or southern tropic – south of the equator, as 33, 600 stadia. This he does on the basis of the following calculations: a) Syene south to Meroe – 5,000 stadia; b) Meroe south to the parallel of the Cinnamon-producing country – 3,000 stadia; c) parallel of the Cinnamon-producing country south to the equator – 8,800 stadia. These 16,800 stadia represent one half the width of τὸ ἀμφίσκιον, for he assumes that the equator cuts the area enclosed by the two tropics exactly in half and that the same conditions, both climatic and spatial, prevail in both the northern and southern hemispheres. Similarly, he arrives at 17,600 stadia for the breadth of the torrid zone, 8,800 north, and 8,800 south, of the equator.

[7] Strabo 2, 1, 13: C. 72: Jones, vol. 1, 268, et passim. This is what Strabo actually says, and in modern drawings of "the inhabited world according to Strabo" (see frontispiece in Jones's edition, vol. 1; Bunbury, A history of ancient geography 2 [London 1879], opposite p. 238), Africa is terminated at the parallel of the Regio Cinnamomifera and is represented as facing upon the Mare Atlanticum sive Exterum sive Oceanus, although Strabo himself speaks of two temperate zones,

"second Ethiopia" (ἑτέρα Αἰθιοπία . . . Ἀγίσυμβα), located by Pletho, as by Ptolemy, south of the Mountain of the Moon, which was likewise thought by them to be below the equator.[1]

After a careful study of the Γεωγραφικά, I have found nothing to invalidate or impugn Pletho's criticism of Strabo's theory of the uninhabitability of the torrid zone. Strabo advocated a division of the terrestrial globe into five zones: two beneath the poles (the uninhabitable frigid zones), two temperate zones – one in the northern hemisphere and one in the southern, and the uninhabitable torrid zone, interposed between the two temperate zones and deemed to be cut into two equal divisions by the equator.[2] He refused to adopt the two additional narrow zones attributed to Poseidonius, who was thought to have conceived of them as lying under, and divided in half by, the tropic – one in the northern hemisphere under the northern or summer tropic that passed through Syene, and the other situated similarly in the southern hemisphere under the southern or winter tropic.[3] At one point he seems ready to concede that a narrow belt under the equator might be habitable. But he is careful to insist that the entire torrid zone, apart from this possible exception, was uninhabitable, and that the exempted area, itself of very limited compass, constituted a separate inhabited realm that did not form a part of our inhabited world: καὶ γὰρ εἰ οἰκήσιμα ταῦτά ἐστιν, ὥσπερ οἴονταί τινες, ἰδία γέ τις οἰκουμένη αὕτη ἐστί, διὰ μέσης τῆς ἀοικήτου διὰ καῦμα στενὴ τεταμένη, οὐκ οὖσα μέρος τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης.[4]

---

one north of the equator and the other south of it, as well as of northern and southern hemispheres (Strabo 2, 2, 2–2, 3, 2; 2, 5, 3–2, 5, 7: C. 94–97, 111–114: Jones, vol. 1, 360–374, 424–440). Thus the modern cartographical sketches fail to give a true picture of Strabo's Africa, but they reflect the fact that Strabo disclaimed positive knowledge of the regions below the equator (2, 1, 13; 2, 5, 5; 2, 5, 34; 17, 3, 1: C. 72, 112f., 132, 824f.: Jones, vol. 1, 268f., 432, 502–506; vol. 8, 156, et passim).

[1] 4, 8 [9], 3, 5, 6: Claudii Ptolemaei Geographia, ed. C. F. A. Nobbe, Leipzig 1843, 283f. On Agisymba see J. O. Thomson, op. cit., 266f., 270, 275f., 281, 344f.; and R. Hennig, Terrae incognitae 1, Leiden 1936, 348f. As Bunbury points out, op. cit., vol. 2, 523 n. 1, Ptolemy speaks of two Agisymbas (1, 8, 5 and 4, 8 [9], 5: cf. 7, 5, 2); Pletho had reference to the second one of these, which, like Ptolemy, he placed at the southern end of the torrid zone.

[2] Strabo 2, 2, 2f.; 2, 3, 1f.; cf. 2, 5, 3–7, 37: C. 94–97, cf. 111–114, 132f.: Jones, vol. 1, 362–374, cf. 424–440, 508–510. Cf. p. 8 n. 2.

[3] Cf. E. Honigmann, op. cit., 26ff., 231f.; F. Jacoby, loc. cit. (see p. 8 n. 1).

[4] Strabo 2, 5, 34; cf. 2, 3, 2f.: C. 132, cf. 97: Jones, vol. 1, 504, cf. 372–374.

EIN FREIBRIEF MEHMEDS II., DES EROBERERS, FÜR DAS KLOSTER HAGIA SOPHIA ZU SALONIKI, EIGENTUM DER SULTANIN MARA (1459)

(Mit 2 Tafeln)

F. BABINGER/MÜNCHEN

Als Mehmed II. zum zweiten Male,[1] und zwar endgültig, die Herrschaft über das Osmanische Reich übernahm, nämlich am 18. Februar 1451, also vor nunmehr einem halben Jahrtausend, hielt es der kaum 19jährige[2] mit seinen beiden Stiefmüttern auf verschiedene Weise. Während er die mit Kindern gesegnete Tochter Ḥalîma des Isfendijâr-oghlu Mubâriz ed-Dîn schnöde behandelte, ihre Kinder umbringen ließ und die Alternde selbst einem seiner Würdenträger namens Isḥâq[3] zum Weib aufnötigte, verfuhr er mit der kinderlos verbliebenen, von Murâd II. am 4. September 1435 geehelichten Mara, Tochter des serbischen Despoten Georg Branković, auf weit glimpflichere Art. Er schickte sie in allen Ehren zu

[1] Vgl. darüber F. Babinger, Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht von Varna (1444). Oriens 3 (Leiden 1950) 229–265, u. a. mit der Abbildung eines von Mehmed II. d. d. Adrianopel, Mitte Sawwâl 849h = Mitte Jänner 1446 zugunsten des Vlatades-Klosters (Čauš Monastir) in Saloniki an den Richter von Saloniki Mollâ Sinân ed-dîn ergangenen Befehlsschreibens, das im Kloster bisher Murâd II. zugeschrieben wurde. – Zum Titel vgl. Oriens 4 (Leiden 1951) 80.

[2] Vgl. F. Babinger, Mehmeds II., des Eroberers, Geburtstag. Oriens 2 (Leiden 1949) 1 ff. Mehmed II. kam zu Adrianopel am Sonntag Laetare, 30. März 1432, zur Welt. Alle bisher über sein Lebensalter im Umlauf gewesenen Angaben bedürfen der Berichtigung. Sie beziehen sich ausnahmslos auf die in Mondjahren errechnete Lebenszeit des Sultans.

[3] Obwohl nur Laonikos Chalkokandyles diese Zwangsheirat erwähnt (ed. I. Bekker 376, 16; ed. E. Darkó II, 143), geht aus dem Wortlaut ('einem an seiner Pforte überaus mächtigen Mann, Isaak mit Namen, den er zum Befehlshaber Asiens ernannte und den er überaus schätzte') so viel hervor, daß damit der spätere erste Wesir Isḥâq-Paša gemeint ist. Die osmanischen Quellen lassen über diese Ehe nichts verlauten, erwähnen aber den zum Landpfleger von Anatolien bestellten Isḥâq-Paša, vgl. z. B. 'Āšyqpašazâde, ed. F. Giese (Leipzig 1929) 130, und dazu Akdes Nimet [Kurat], Die türkische Prosopographie bei Laonikos Chalkokandyles (Hamburg 1933; Doktorschrift) 50 Nr. 28. Isḥâq-Paša ist der Sohn eines gewissen Ibrâhîm-Agha und stammt aus İnegöl (Anatolien). Er wurde nach Mehmeds II. Tod als Statthalter nach Saloniki gesandt, wo er auch 890h = 1485 D verstorben sein soll. Die dortige Isḥâqîje-Moschee (bei Ewlijâ Čelebi 8 [1928] 158 in Saqîje-Moschee verunstaltet) geht zweifellos auf ihn zurück; sie ward aus der Kirche des hl. Panteleimon umgestaltet. Auch an seinem Geburtsort İnegöl errichtete I.-P. eine vierkuppelige Moschee im J. 886 h = 1481 D. Er selbst liegt neben ihr in eigener Türbe begraben. Sein einbalsamierter Leichnam wurde aus dem Sterbeort Saloniki seinem letzten Willen gemäß nach İnegöl überführt. Vgl. Kâmil Kepecioğlu, İnegöllü İshak Paşa. Uludağ H. 45/46 (Brusa 1942) 14–18 sowie Chodâwendkjâr vilâjeti sâlnâmesi 18 (Bursa 1307 m = 1891/92) 178, wonach die Moschee

ihrem Vater nach Serbien zurück[1] und brach mit ihr auch nach dem Zusammenbruch des serbischen Despotats (1459) bis zu seinem Lebensende (1481) die persönlichen Beziehungen niemals ab. Mehr als einmal benutzte er diese merkwürdige, staatskluge und umsichtige Frau, die ihn selbst überlebte, für seine politischen Zwecke, vor allem in seinen Verbindungen zu Ragusa und Venedig, dann aber auch zur griechischen Kirche im Bereiche seiner wachsenden Macht. Sultanin Mara, *carica* Mara, wie sie die serbischen Chronisten, *matregna del Turco*, wie sie die italienischen Quellen[2] jener Zeit heißen, ist eine der ungewöhnlichsten Erscheinungen der an sonderbaren Gestalten überreichen balkanischen Geschichte des 15. Jh. St. Novaković,[3] zuletzt wohl C. J. Jireček,[4] haben ihr mit Recht ihre Aufmerksamkeit zugewendet und ihr Leben sowie ihre diplomatischen Unternehmungen eingehend gewürdigt.[5]

Als Sultan Murâd II. am Vormittag des 3. Februar 1451 zu Adrianopel 45jährig seine Tage beschloß, schien es, als ob Mara als Gattin des letzten Kaisers von Byzanz, Konstantin XI., nochmals eine geschichtliche Rolle übernehmen werde. Georgios Phrantzes[6] schreibt schon am 28. Mai 1451 nicht ohne Stolz, daß er als erster an diese Verbindung gedacht habe. Mara, so meint er, sei zwar die Frau eines Türken gewesen, allein auch die Frau des Großvaters des Kaisers, die Despotissa Eudokia, sei vor ihr in einem sultanischen Harem gewesen. Er vergißt nicht zu erwähnen, daß die Witwe zwar schon 50 Jahre zähle, durch Gottes Gnade aber dennoch den Kaiser mit Nachkommen beschenken könne. Kaiser Konstantin nahm den Hinweis mit Freuden auf, schickte seinen Neffen Manuel,[7]

1888 auf Geheiß des Großherrn völlig erneuert wurde. Über diese gewichtige Persönlichkeit fehlt bisher eine gründliche Untersuchung. I.-P. war übrigens der Schwiegervater des Eroberers von Otranto (1480) Gedik Ahmed-Paša.

[1] Dieser Vorgang wird von den byzantinischen Chronisten Chalkokandyles, Dukas und Phrantzes ausführlich und fast übereinstimmend dargestellt. Es scheint, daß Mehmed II. zur rücksichtsvollen Behandlung der Despotentochter durch diplomatische Überlegungen bestimmt wurde, die ihm ein fürs erste freundschaftliches Verhältnis zum Serbenreich zweckdienlich erscheinen lassen mußten.

[2] Vgl. z. B. die venedische Chronik des Domenico Malipiero in: Archivio storico italiano VII 1 (Firenze 1843), 67 (1471), 71 (1472), 81 (1472), 105 (1474), 107 (1474), 108 (1475), 112 (1475), wo die *matregna del Turco* bei der Entfaltung ihrer diplomatischen Künste klar erkennbar wird. Schon 1470 sandte Mehmed II. durch Vermittlung der eigenen Stiefmutter ('per mezzo della propria matregna') Friedensvorschläge an den venedischen Senat; vgl. G. Berchet, La repubblica di Venezia e la Persia (Turin 1865) 5.

[3] Vgl. St. Novaković, Carica Mara. Istorijske crte iz XV. veka = Letopis Matice Srpske, CLXXIV (Novi Sad-Neusatz 1893) 1–35 = ders., Balkanska pitanja (Beograd 1906) 189–230.

[4] Vgl. C. Jireček, Geschichte der Serben II 1 (Gotha 1918) 245f.

[5] Vgl. dazu L. v. Thallóczy, Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter (München und Leipzig 1914) 124–126; C. Jireček a.a.O. II 1 S. 216 Anm. 1.

[6] Vgl. Georgios Phrantzes, ed. I. Bekker (Bonn 1838) 215, 15f.

[7] Vgl. über diesen A. Th. Papadopulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453 (1938: Münchener Dissert.) 68, Nr. 101. – Daß Manuel mit dem osmanischen Admiral Mesîḥ-Paša selbig ist, wird zwar allenthalben behauptet, läßt sich in-

der später als Gnadenpensionär der Pforte endete und dessen Sohn Andreas als Renegat ein Mehmed-Paša wurde, als Brautwerber an den Hof nach Semendria (Smederovo). Mara, die bei ihren Eltern lebte, erklärte zwar, daß ihr der Antrag zu großer Ehre gereiche, gleichzeitig aber auch, daß sie, erfreut über die Befreiung aus türkischem Gewahrsam, den Rest ihres Daseins als Nonne Gott zu weihen fest entschlossen sei. Mara also, die im Geruch einer Heiligen stand, blieb nunmehr unvermählt und flüchtete am 3. Mai 1457 zusammen mit ihrem vom eigenen Schwager Murâd II. geblendeten Bruder Gregor zu ihrem Stiefsohn Mehmed II., bald nachdem ihr 81jähriger Vater die Augen geschlossen hatte (24. Dezember 1456 zu Semendria).[1] Sie blieb von 1457, dem Jahr ihrer Flucht, bis zu ihrem Ende am 14. September 1487 auf türkischem Boden. Sie starb wohl zu Ježevo[2] in der Landschaft Serres, wo sie, umgeben von serbischen Edelleuten und Mönchen, ihren Lebensabend verbrachte, ward aber im Muttergotteskloster Kosinica (Kosinissa, μονὴ τῆς Εἰκοσιφοινίσσης)[3] bei Drama am Fuße des alten Pangaios zur letzten Ruhe bestattet. Bei den zahlreichen schweren Verwüstungen und Plünderungen, die dieses altehrwürdige Kloster über sich ergehen lassen mußte, scheint ihre Grabstätte verschwunden oder in Vergessenheit geraten zu sein, denn keine der Klosterbeschreibungen erwähnt sie auch nur mit einer Silbe.[4]

Mehmed II. nahm die *'amirissa'* sowie ihren Bruder freundlich auf, zunächst in einer Burg (vielleicht zu Dimotika?), dann an seinem Hofsitz Adrianopel. Während er seiner Stiefmutter unweit des Heiligen Berges eine Besitzung zur Nutznießung anwies, scheint er deren Bruder mißtrauischer behandelt zu haben: in seinen Hoffnungen enttäuscht, ward er

---

dessen m. E. nicht mit Sicherheit beweisen. Wenn er wirklich in der Kirche zu „Sirentzion" (vgl. Hist. pol. et patr. Constantinopolis, ed. I. Bekker [Bonn 1859] 34, 21 ff.) begraben liegt, so kann er nicht Muslim geworden sein. Daß Mesîḥ-Paša, dessen Grabstein vorhanden ist, bei der von seinem angeblichen Bruder Châṣṣ Murâd-Paša (vgl. Historia Turchesca, hrsg. von I. Ursu [Bucarest 1910] 106: era di natione greco et haveva nome Misit, fu figliuolo d'un fratello dell'Imperatore di Constantinopoli. Haveva un'altro fratello, ch'havea nome Asmurat ...) zu Stambul errichteten Moschee bestattet liegt, unterliegt jedoch keinem Zweifel; vgl. Ḥadîqat ül-dschewâmi' I (Stambul 1281 h), 204. Ich werde über das Brüderpaar demnächst an anderer Stelle handeln.

[1] Vgl. C. Jireček, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien IV [Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien, 64. Bd., 2. Abt. (1919)] 33.

[2] Vgl. C. Jireček, Geschichte der Serben II 1 S. 246.

[3] Vgl. darüber jetzt P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Texte (Paris 1945) 256 und das Schrifttumsverzeichnis ebenda Anm. 1.

[4] Vgl. etwa A. Mangis, Εἰκοσιφοίνισσα Παγγαίου (Drama 1915), sowie I. B. Papadopulos in Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντ. Σπουδῶν 5 (1928) 379–388 mit Bibliographie. Die Schrift des Archimandriten Damaskinos Moschopoulos, Ἡ ἱερὰ μονὴ τῆς Εἰκοσιφοινίσσης (Stambul 1896) ist mir nicht zugänglich. – J. H. Mordtmann hat also, wenn er Enzykl. des Islam I (Leiden 1913) 907a vermerkt, daß 'in der einen Türbe' 'die Stiefmutter des Eroberers, die serbische Prinzessin, Tochter des Georg Branković ... beigesetzt sein soll' (nl. hinter der Eroberer-Moschee zu Stambul), die wirkliche Grabstätte vermutlich nicht gekannt.

Mönch, wohl im Kloster Chilandar, und starb bereits am 16. Oktober 1459 auf dem Athos.[1] Wann *carica* Mara Adrianopel verließ, um nach Thrakien überzusiedeln, ist nicht ins reine gebracht. Jedenfalls hat sie sich von dort aus allsogleich in die Angelegenheiten der Christenheit eingemischt. Denn bereits am 14. November 1457 schreibt[2] der Rat von Dubrovnik (Ragusa) an den Ungarnkönig Matthias Corvinus, daß, als man schon die Briefboten (*tabellarii*) auf den Weg schicken wollte, ein geistlicher (Mönch) und ein weltlicher Abgesandter von Mara und Gregor – *ex nonnullis qui in rem suam sunt* – aus Adrianopel angelangt seien, um dem Freistaat durch Briefe und mündlich (*viva voce*) kundzumachen, daß die Türken Böses gegen diesen im Schilde führten. Der Sultan habe *Exebech Isachovich*, d. i. zweifellos ʿĪsā-Beg,[3] Sohn des Turachan-oghlu Isḥâq-Beg, also den bosnischen Statthalter, beauftragt, mit Dubrovnik zunächst Verhandlungen aufzunehmen, im Fall eines Fehlschlages aber mit Gewalt vorzugehen. Das Geschwisterpaar dürfte also frühestens im folgenden Jahre 1458 den osmanischen Hofsitz verlassen haben.

Die im Vorstehenden erstmals bekanntgemachte türkische Urkunde, auf deren Vorhandensein eine dankenswerte Zusammenstellung[4] der im Topqapu-Seraj zu Stambul verwahrten Urkunden Mehmeds II., verfaßt vom Leiter des Seraj-Museums Tahsin Öz, den Schreiber hinführte, weist nun in jene erste Zeit des Aufenthaltes Maras in der Nähe des Athos. Obwohl Herr Tahsin Öz sowohl in seinem Aufsatz[5] als auch brieflich die Meinung vertritt, daß es sich bei der in der Urkunde genannten Persönlichkeit um '*Despina-Maria, İstefan Lazaroviç' in kız kardeşi, Yıldırım Bayazıdın karısı*', auf deutsch um „Despina-Marija, Schwester des [serbischen Despoten] Stevan Lazarević [† 1427], Gattin Bâjazîds I. [1389–1402]" handle, ist m. E. keinerlei Zweifel erlaubt, daß hier nur Mehmeds II. Stiefmutter in Betracht gezogen werden darf. Es muß vor allem gegenüber İsmail Hakkı Uzunçarşılı, auf den sich T. Öz als Gewährsmann bezieht, bemerkt werden, daß die serbische Gemahlin Bâjazîds I. nicht Marija, sondern Olivera hieß, die 1402 aus Timurs Gewahrsam befreit wurde und in ihre Heimat zurückkehrte, wo die '*domina Despina*' in ragusäischen Quellen bezeugt ist.[6]

---

[1] Vgl. C. Jireček, Geschichte der Serben II 1 S. 216.

[2] Vgl. J. Gelcich und L. Thallóczy, Raguza és Magyarország . . . oklevéltára [Diplomatarium Ragusanum] (Budapest 1887) 600f. – Vgl. dazu N. Iorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades IV (Bucarest 1915) 163: Gesandtschaft der Ragusäer an ʿĪsā-Beg (28. XI. 1457).

[3] Sowohl ʿĪsā-Beg wie auch sein Vater werden in der Literatur ständig verwechselt und irrig bezeichnet. Über die Stammfolge kann kein Zweifel bestehen, vgl. den Artikel Turakhan-Beg von F. Babinger in der Enzyklopädie des Islam IV (Leiden 1934) 949f.

[4] Vgl. T. Öz, Topkapı Sarayı Müzesi arşivinde Fatih II. Sultan Mehmede ait belgeler, in: Belleten 14 (Ankara 1950) 49–56.

[5] Vgl. a.a.O. S. 52 Nr. 6254. – Im Arşiv Kilavuzu, 1. Heft (Stambul 1938) 28a wird die Urkunde 6254 gar der Gattin Despina-Chatun des Aq qojunlu-Herrschers Uzun Hasan zugeschrieben.

[6] Vgl. C. Jireček, Geschichte der Serben II 1 S. 125, 138 und dazu Anm. 4.

Die auf weißem, angerauhtem, wohl italienischem Papier ohne Wasserzeichen geschriebene Urkunde (Standnummer: 6254) ist 43.5 cm lang und 15 cm breit, hält sich in ihrem Umfang mithin durchaus an die zu Mehmeds II. Zeiten üblichen Durchschnittsmaße (40–47 cm Länge, 14–17 cm Breite).[1] Die verwendete Schrift ist die typische, in Fermânen jener Jahre gängige sog. *Tewqîʿ*- oder Diplomschrift.[2]

Wie das Schriftstück, das sich einmal im Besitze der *carica* Mara bzw. ihres Klosters befunden haben muß, seinen Weg zurück nach Stambul ins Topqapu-Seraj genommen hat, bleibt ungeklärt. Seine Lesung bietet, einige teilweise zerstörte Worte und Silben der ersten, sog. *nišân*-Zeile etwa ausgenommen, keine sonderlichen Schwierigkeiten. Der Text lautet wie folgt:

هو الغنى

سبب تحریر توقیع همایون وموجب تسطیر حکم نافذمیمون انفذه الله تعالی الی یوم یبعثون
اول درکم شمدیکی حالده سیدة الخواتین المسیحیة آنام دسپنه خاتون
محروسهٔ سلانیکده کوچك عیا صوفیه دمکله مشهور اولان مناستیری بر وجه شرع
شریف صاتون آلمش بو ازره شرعی مکتوبی داخی وارمش شمدیکیحینده
بکا عرض اولندی ایله اولسه بنداخی مسلّم ومقرر دوتب اشبو حکم جهان
آرایی ویردم که مذکور مناستره بر وجه شرعی مطهر مالکانه متصرف اولا
دلرسه صاته دلرسه باغیشلیه فی الجمله نرنجه دلرسه ملکیته ازره متصرف اولا
هیچ احد کائنا من کان مانع ودافع اولب تبدیل وتغییر اتمیه وایچنده
اولان عوارضدن معاف ومسلّم اولا کمسنه اوشندرمیه وزحمت ویرمیه
بتی مطالعه قلنلر تحقیق بلب اعتماد قلالار تحریرا فی اوائل جمادی الاول سنه
ثلث وستین وثمانمائة

بمقام

ادرنه

[1] Vgl. dazu F. [v.] Kraelitz[-Greifenhorst], Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jh. [Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 197. Bd. 3. Abh.] (Wien 1922) 8.

[2] Vgl. ebenda S. 8. – Für die liebenswürdige Überlassung von Aufnahmen der Urkunde sowie des griechischen Kanzleivermerkes spreche ich auch an dieser Stelle Herrn Museums-Direktor Prof. Tahsin Öz (Stambul) meinen aufrichtigen Dank aus.

Verdeutscht hat der Text folgenden Wortlaut:

ER der Reiche[1]

(Tughra)

(1) Der Anlaß zur Fertigung des kaiserlichen Handzeichens und der Grund zur Niederschrift des wirksamen[2] glückverheißenden Befehls – Gott, der Erhabene, lasse ihn gelten bis zum jüngsten Tage! – (2) ist folgender: nachdem im gegenwärtigen Zeitpunkt die Herrin der messianischen Edelfrauen, Meine Mutter Despina-Chatun,[3] (3) im wohlverwahrten Saloniki das unter dem Namen Kleine Hagia Sophia (*küčük Aja Sofia*) berühmte Kloster kraft geheiligten Scheriatsrechtes (4) erstanden und darüber auch einen gesetzlichen Kaufbrief im Besitz hat, ward er in diesem Augenblicke (5) Mir unterbreitet. Unter sotanen Umständen bestätige und bekräftige Ich ihn und erlasse diese welt- (6) zierende Weisung: sie habe das Verfügungsrecht sowie die Eigentumsbefugnis über das genannte Kloster gemäß dem reinen Scheriatsrecht. (7) Sie soll, wenn sie will, es verkaufen, wenn sie wünscht, es verschenken, kurzum, was immer sie zu tun begehrt, sie soll darüber als [ihrem] Besitz Eigentümerin sein. (8) Niemand möge sie hindern und vertreiben oder aber Veränderung und Vertauschung vornehmen. Die Insassen (9) seien von den zusätzlichen Abgaben[4] befreit. Niemand, wer immer es auch sei,

---

[1] Diese wörtliche Anrufung Gottes (*teḥmîd* oder *temǧîd* geheißen) läßt sich wohl am besten dem Chrismon am Anfange vieler ma. Urkunden, die symbolische Anrufung Gottes bedeutend, vergleichen und hat vielleicht sogar in ihm ihren Ursprung.

[2] Die Lesung des Wortes *nâfiḏ*, d. i. streng durchzuführend, wirksam, Gehorsam findend, wird einwandfrei durch andere, fast gleichzeitige Urkunden Mehmeds II. gesichert. Vgl. die Urkunde bei İsmail Hakkı [Uzunçarsılı], Qarasi mešâhiri, II (Stambul 1341), 125 (d. d. Edirne, Mitte Ṣafer 864 h = Dez. 1459) oder Aḥmed Ferîdûn, Münša'ât es-selâṭîn, I (Stambul 1274) 269, 4. Z. von oben: tesṭîr-i ḥükm nâfiḏ mejmûn. Auch in der auf Tafel II abgebildeten Schenkungsurkunde des gleichen Großherrn für die griechische Mutter des Großwesirs Mahmûd-Paša, die zeitlebens Christin blieb, kehrt das Wort wieder, das bald darauf außer Verwendung kam. In späteren Urkunden findet es sich nicht mehr.

[3] Die Bezeichnung *Despina-Chatun* wird im 15. Jh. auch für andere fürstliche Frauen verwendet, z. B. schon für die Prinzessin Maria, Gattin des türk. Emirs Kutlu-Beg, oder für die Gemahlin des Uzun Hasan, Tochter des Johannes IV. Komnenos. Die byzant. Quellen schreiben durchweg Δεσποινὰ χάτουν. Vgl. G. Moravcsik, Byzantinoturcica II (Budapest 1943) 287f.

[4] Über 'awâriḍ aqčesi vgl. den betr. Artikel von J. Kresmarik in der Enzykl. des Islam, I, 535. Die Ansichten über den Begriff der *'awâriḍ* gehen danach in manchen Punkten auseinander. Es handelt sich um eine willkürliche Abgabe (*takâlîf-i 'urfijja*) im Gegensatz zu den im Scheriatsrecht begründeten *takâlîf-i ša'rijja*, Robot, Frondienstbarkeiten. Untersuchungen über Ursprung und Inhalt der *'awâriḍ* im Wandel der Zeiten fehlen durchaus. Soviel steht aber fest, daß nach bisheriger Ansicht Bajezid II., also Mehmeds II. Sohn, 'zum erstenmal' zu außerordentlichen Auflagen und Fronarbeiten Zuflucht genommen hat, die in der Folge unter dem Namen *'awâriḍ* einen wesentlichen und stehenden Artikel des osmanischen Finanzsystems bildeten (906 h = 1500 D); vgl. J. v. Hammer, Gesch. des Osman. Reiches II 327, der sich auf Ḥâddschî Chalîfa Taqwîm et-tewarîch (Stambul 1140: Wiegendruck) 113 unterm Jahr 906 h =

möge sie bedrücken oder Belästigung vornehmen. (10) Die das Schreiben lesen, mögen es für wahr halten und [ihm] Vertrauen schenken. Geschrieben im ersten Drittel des Dschumâḏâ I. des Jahres 863 (= etwa Mitte März 1459).

Im Hofsitz Adrianopel.

Der Kanzleivermerk (*ṣaḥḥ*) am Rande, zweifellos arabisch abgefaßt, ist leider unleserlich. Alessio Bombaci (Neapel), dem ich ihn vorlegte, glaubt *ṣaḥḥa aṣl . . . ke-ennehü ḥurrire* lesen zu können.

Auf der Rückseite der Urkunde befindet sich ein in barbarischer Schreibung verfaßter Inhaltsvermerk:

=ὀρησμὸς τῆς κιαρί[ας] Μάρας διὰ τὴν ἁγίαν μωνήν, πὸς ἧνε ἐδικόντης, richtig= ὁρισμὸς τῆς κυρίας Μάρας διὰ τὴν ἁγίαν μονήν, πῶς εἶναι ἰδικόν της, also: 'Befehlsschreiben [zugunsten] der Frau Mara wegen des heiligen Klosters, daß es ihr Eigentum ist.' Dieser Wortlaut, der den Namen des Klosters verschweigt, legt die Vermutung nahe, daß der Vermerk im Kloster selbst angebracht wurde. Bevor vom Inhalt der Urkunde die Rede ist, mögen einige Bemerkungen über die Zeitumstände erlaubt sein, unter denen sie zustande kam.

Sie ist in Adrianopel ausgestellt, das seit dem Winter 1457/58 nicht mehr Hofsitz Mehmeds II. war.[1] Damals nämlich verlegte er ihn nach Stambul in das fertiggestellte Alte Seraj (Eski Saraj). Aber im Zeitpunkte der Ausfertigung des Schriftstückes befand sich der Großherr, wie immer, wenn er ins Feld zog, in seiner Geburtsstadt Adrianopel. Am 14. März 1459 weiß der venedische Gesandte am Hofe zu Ofen, Pietro Tommasi (Petrus Thomasi), dem Dogen Pasquale Malipiero zu melden:[2] «La persona veramente del dicto Turcho a dì passati fo dito esser in Adrianopoli, e dovia venire verso Sofia.» Am 1. April 1459[3] schreibt der gleiche Gewährsmann aus Ofen nach Venedig: «La persona veramente del Turco dicesse esser in Sophia et cum grandi apparati per vegnir avanti segondo da ogni canto fama.» Und am 23. Mai berichtet der Mailänder Botschafter Gentile de Corte an seinen Gebieter, den Herzog von Mailand

1500 D beruft, wo dieser ausdrücklich von ḥudûṯ-i 'awâriḍ, Neuheit, Erfindung de 'awâriḍ, spricht. Die vorliegende Urkunde zeigt also, daß diese Einrichtung bereits Jahrzehnte vorher bestand.

[1] Über die Sitte, Urkunden mit dem Vermerk *bemeqâm-i Edirne*, 'im Hofsitz Adrianopel', auszufertigen, nachdem diese Stadt aufgehört hatte Residenz des Großherrn zu sein, vgl. F. [v.] Kraelitz a.a.O. S. 35f.

[2] Vgl. Monumenta Hungariae Historica, IV. Abt. [= Magyar diplomácziai emlékek Mátyás király korából], I. Band (Budapest 1876) 43.

[3] Vgl. ebenda S. 46.

Francesco Sforza aus Ferrara:[1] «Il Turco, dice costui (nämlich ein Modenaer Berichterstatter in Ofen), che a dì 9. de Aprille era a Sofia, e che li attendeva a forzare le gente sue, e che il voleva in Servia per venire poi in Schiavonia, dove facilmente po venire senza conditione.» Die Sache der Christen ist in größter Gefahr (le cose de Christiani sono in grandissimo periculo), warnt der Botschafter seinen Herrn. Die Angaben dieser Gewährsmänner beruhten durchaus auf Wahrheit. Mehmed II. befand sich seit März 1459 in Adrianopel, in dessen Nähe er seine Heerscharen versammelte, und begab sich anfangs April nach Sofia, um freilich von dort aus in eigener Person nach Griechenland zu ziehen, während sein Großwesir Maḥmûd-Paša (eig. Angelović, halb Grieche, halb Serbe[2]) weiter nach Nordwesten zog, um dem serbischen Despotat den Todesstoß zu versetzen. Dessen klägliche Überreste beschränkten sich bereits im August 1459 nur auf die Hauptstadt Semendria, aber noch im gleichen Jahr ging die Geschichte des altserbischen Staats vollends zu Ende.[3]

Just zum Zeitpunkt also, als sich Mehmed II. anschickte, dem Land ihrer Väter den Garaus zu machen, fand sich der Sultan bereit, seiner 'Mutter Despina-Chatun'[4] den Besitz des Klosters der 'kleinen Hagia Sophia' in Saloniki zu bestätigen. Was dieses nun anbelangt, so handelt es sich fraglos um ein zur berühmten Hagia-Sophia-Kirche in Saloniki gehöriges Stift, über dessen Geschichte, wie es scheint, so gut wie nichts bekannt ist. Um so besser wissen wir über die Kirche[5]

---

[1] Vgl. ebenda S. 53.

[2] Über Mahmûd-Paša Angelović und seinen Bruder Michael A., die beide von der neben den Kantakuzenen vornehmsten Familie der Angeloi in Thessalien abstammen, und zwar aus dem Geschlechte des Kaisars Alexios Angelos Philanthropenos und dessen Bruders oder Sohnes, des letzten christl. Fürsten von Thessalien, des Kaisars Manuel Angelos Philanthropenos, vgl. C. Jireček, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien IV (Wien 1919, vgl. Anm. 1 S. 13) 35 f. Durch seine Mutter war er mit deren Neffen Georgios Amirutzes (vgl. K. Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt.[2] 785) nahe verwandt. Mahmûd-Paša mit Sultan Mehmed II. vermengend, hat A. Deissmann, Forschungen und Funde im Serai (Berlin und Leipzig 1933) 25 Anm. 2, aus G. Amirutzes einen „Vetter des Sultans" fabriziert, eines der zahlreichen Mißverständnisse und Versehen in diesem ekstatischen Schriftchen.

[3] Vgl. C. Jireček, Geschichte der Serben II 1 S. 212 ff.

[4] Daß Mehmed II. hier die '*Despina-Chatun*' als seine „*Mutter*" bezeichnet, hat nichts mit seinem Verhältnis zu ihr als Stiefsohn zu schaffen. Mehmed II. nennt, Nešrî zufolge, den von ihm entthronten Isfendijâr-oghlu Ismâ'îl-Beg „*älteren Bruder*" (vgl. J. v. Hammer, Gesch. d. Osman. Reiches II 52; er war übrigens sein eigener Schwager). Ebenso bezeichnet er Sarah-Chatun, die Mutter des Herrn vom Weißen Hammel Uzun Hasan, als seine 'Mutter' und den sie begleitenden Kurden-Schejch Ḥusejn als 'Vater'. Ṡarah-Chatun sagte zu ihm 'Sohn'. Vgl. J. v. Hammer, a.a.O. II 55. Es handelt sich hier wie anderwärts wohl um eine Nachahmung byzantinischen Zeremoniells; vgl. dazu F. Dölger, Die Familie der Könige, in: Histor. Jahrb. der Görres-Gesellsch. 60 (1940), 397–420.

[5] Über die Kirche vgl. zuletzt M. Kalligas, Die Hagia Sophia von Thessalonike (Würzburg 1935; Doktorschrift), und dazu Ch. Diehl. – M. Le Tourneau-H. Saladin, Les monuments chrétiens de Salonique (Paris 1918) 117, sowie O. Tafrali, Topographie de Thessalonique (Paris 1931) 165 ff.

selbst Bescheid, wenngleich der Zeitpunkt, wann diese in eine Moschee umgestaltet wurde, strittig ist. Die bisherigen Beschreibungen[1] nehmen allgemein an, daß diese Verwandlung im Jahre 1585 oder gar erst 1589 erfolgte. 1912 wurde die Moschee dem christlichen Kulte zurückgegeben. Es hat aber den Anschein, daß die Moschee bereits im 1. Drittel des 16. Jh. eingerichtet wurde. Der wahrscheinlich 1009 h = 1600 D verstorbene Saloniker Meḥmed b. ʿÖmer b. Bâjazîd,[2] Verfasser eines *menâżir ül- ʿewâlim*, d. i. „*Ansichten der Welten*“ betitelten, bisher ungedruckten länderkundlichen Werkes, der viele Jahre in seiner Vaterstadt zubrachte und dort eine Zeitlang die Rechnungen der Stiftungen *(ewqâf)* prüfte, also mit der Geschichte der dortigen Moscheen besonders gut vertraut gewesen sein dürfte, schreibt über die Moschee Aja Sofia in Saloniki folgendes: „Die zweite Moschee ist die Aja Sofia, und diese Moschee hat einer der Großwesire des verewigten Sultans Sulejmân-Chan – wohl dufte seine Grabeserde! –, und zwar der Großwesir und getötete (*maqtûl*) Ibrâhîm-Paša – Allah erbarme sich seiner! –, aus den Händen der Christen übernommen. An der Ostseite errichtete er ein wohlgestaltetes Minare und im Hof ein Marmorbecken sowie einen prächtigen Springbrunnen, in dem riesige Wassermengen fließen.“[3] Danach geht somit die Umgestaltung zur Moschee auf den aus Parga (Epirus) von christlichen Eltern stammenden berühmten und prachtliebenden Großwesir Ibrâhîm-Paša[4] zurück, der auf dem Gipfel seines Ruhms und seiner Macht angelangt, am 15. März 1536 auf Geheiß seines bisherigen Gönners Sulejmân des Großen erdrosselt wurde. Nun sagt allerdings J. H. Mordtmann,[5] daß „um die Person des *maqbûl wa-maqtûl* Ibrâhîm Paša sich schon früh ein Kreis von Sagen gebildet hat, die zum Teil noch heute im Munde des Volkes fortleben; zahlreiche Stiftungen aller Art, wie Moscheen, ʿImârete, Brücken, Wasserleitungen usw. in der Hauptstadt und in den Provinzen, namentlich in Rumelien, haben seinen Namen der Nachwelt überliefert.“ Stellt man aber dies alles in Rechnung, so dürfte doch so viel sicher sein, daß die Moschee Aja Sofia nicht erst in den 80er Jahren des 16. Jh. zustande gekommen sein kann, denn dann hätte Meḥmed b. ʿÖmer als Zeit- und Stadtgenosse[6] davon Kenntnis

[1] Vgl. die vorige Anm. sowie J. Kurth in den Mitteilungen des Kais. Deutschen Archäolog. Institutes, Athenische Abtg. 22 (Athen 1897) 463.

[2] Vgl. dazu F. Babinger, Die Geschichtsschreiber d. Osmanen u. ihre Werke (Leipzig 1927) 138f., sowie ders. in Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte I (Wien 1922) 162ff. (Ḥamza-Bej = Moschee in Saloniki).

[3] Verdeutscht aus der Handschrift der Wiener Nationalbibliothek Mxt. 314 (vgl. G. Flügel, Katalog II 431f.), Bl. 239 r. 1. Zeile ff.

[4] Vgl. über ihn die freilich mäßige Schrift von H. D. Jenkins, Ibrahim Pasha, Grand Vizir of Suleiman the Magnificent (New York 1911: 123 Ss.), sowie neuerdings Ibrahim Hakkı Konyalı, İstanbul Saraylari, I. (Stambul 1943), 84ff., sowie den Artikel von J. H. Mordtmann in der Enzykl. des Islam II 469f.

[5] Vgl. vorige Anm.

[6] Meḥmed b. ʿÖmer starb um 1600, hätte also sicherlich zu seinen Lebzeiten vorgenommene Moscheeumbauten in seiner Geburtsstadt Saloniki vermerkt.

haben müssen. Es scheint in der Tat, daß man das Jahr 1525[1] mit gutem Grund als das der Umgestaltung annehmen darf. Leider ist die Moschee-Inschrift zugrunde gegangen. Was Ewlijâ Čelebi[2] als solche verzeichnet, verdient keinen Glauben. Im Sept. 1890 vernichtete eine 14 Stunden währende Feuersbrunst außer der Vorhalle der Moschee und den südlichen Säulen im Erdgeschoß sowie den Säulen der Emporen auch die dazugehörigen An- und Aufbauten. Man darf somit vermuten, daß damals auch das Kloster, das vielleicht in ein Derwisch-Tekke verwandelt worden war, ein Raub der Flammen wurde. Heutzutage ist vom ehemaligen Kloster keine Spur mehr zu sehen. Wenn das Gebäude in der Urkunde als kleines (*küčük*) Aja-Sofia-Kl. bezeichnet wird, so wird mit diesem Beiwort der Unterschied zur Großen Aja Sofia in Stambul[3] ausgedrückt worden sein, obgleich Ewlijâ Čelebi[4] die Moschee Aja Sofia als *kebîr*, d. i. groß, aufführt, hier wohl im Sinne von 'gewaltig, mächtig, angesehen' und ohne die Absicht, damit eine Unterscheidung zu vermerken.

Der Klosterbesitz der Sultanswitwe Mara[5] ist, wie man sieht, bereits wenige Jahrzehnte nach deren Hinscheiden aus christlichen in muslimische Hände übergegangen und der sultanische Befehl hat nicht 'bis zum jüngsten Tage' Geltung besessen, sondern schon im ersten Drittel des folgenden Jahrhunderts seine Wirkung verloren. Sic transit gloria mundi.

---

[1] Nämlich J. Kurth in Athenische Mitteilungen 22 (1897) 463 (vgl. B. Z. 7 [1898] 651), offenbar gestützt auf Angaben J. H. Mordtmanns, der viele Jahre hindurch deutscher Konsul in Saloniki war.

[2] Vgl. Ewlijâ Čelebi, Sejâḥetnâme 8 (1928), 154. Das an Koran 61, 13 anklingende Chronogramm (ta'rîch) ergibt das Jahr 800 h = 1397/98 D.

[3] Vgl. a.a.O. 9 (1928), 153, 2. Z. v. u.

[4] Es gibt auch in Stambul eine aus der Kirche der Heiligen Sergios und Bacchos umgewandelte, küčük Aja Sofia, d.i. kleine Aja Sofia geheißene Moschee an der Küste des Marmarameeres. Die Umgestaltung erfolgte im ersten Jahrzehnt des 16. Jh. durch den Agha der Weißen Verschnittenen (dâr-i se'âdet aghasi) Ḥüsejn, der getötet ward und neben der Moschee in eigener, heute wohl verschwundener Türbe bestattet wurde. Vgl. dazu J. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus I (Pest 1822) 376, sowie Ḥadîqât ül-dschewâmi' I 488. Den ungefähren Zeitpunkt der Umwandlung errechne ich aus der Liste der Aghas der Weißen Verschnittenen im Sidschill-i 'oṣmânî IV 723: sein Vorgänger Sulejmân-Agha starb 912 h = 1506/07 D, sein Nachfolger Fîrûz-Agha bereits 918 h = 1512/13 D. In der Zwischenzeit muß er also gewirkt und sein Leben durch Gewalt beschlossen haben. Was J. H. Mordtmann im Artikel Constantinopel in der Enzykl. des Islam I 907 behauptet, daß die Kirche 'schon unter dem Eroberer in eine Moschee umgewandelt wurde', ist somit nicht haltbar.

[5] Die Sultanin Mara machte auch sonst zahlreiche Stiftungen, vor allem wohl für das Serbenkloster Chilandar auf dem Athos. Die von F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, Textband (München 1948) 341 f. (Tafel 128), veröffentlichte Stiftungsurkunde für dieses Kloster vom 15. April 1479 freilich ist, wie bereits C. Jireček in der Festschrift für V. Jagić [Zbornik u slavu Vatroslava Jagića] (Berlin 1908), 534 f. nachgewiesen hat, unecht.

DIE BENEDIKTINERREGEL AUF DEM ATHOS

H.-G. BECK/MÜNCHEN

Erst jüngst hat Silvio Giuseppe Mercati in einem Aufsatz[1] darauf hingewiesen, daß der Orden und die Regel des hl. Benedikt von Nursia im byzantinischen Orient keine Durchschlagskraft bewiesen haben. Außer der griechischen Übersetzung des Liber dialogorum Gregors des Großen, den daraus entnommenen Notizen der Menäen über das Leben des Ordensstifters und einigen Klostergründungen von geringer Lebenskraft in Palästina, Syrien, Konstantinopel und Griechenland hat die Ordensgeschichte kaum bedeutende Daten in dieser Hinsicht anzuführen. Immerhin macht S. G. Mercati in dem genannten Aufsatz noch Auszüge aus der Regel des hl. Benedikt in griechischer Sprache bekannt, die er in einer Handschrift auf dem Athos entdeckt hat. Aber die Freude über diese Entdeckung schwand bei dem gelehrten Verfasser, als er feststellen mußte, daß die Handschrift süditalienischer Herkunft ist, also kaum für den Einfluß der Regula auf dem Athos angeführt werden kann.

Um so interessanter mag deshalb die Feststellung erscheinen, daß sich ein Einfluß der Regula, zwar nicht in extenso, aber in einigen nicht ganz unwichtigen Punkten, in einem Dokument des athonitischen Mönchtums nachweisen läßt, das längst im Druck erschienen ist, in der Hypotyposis nämlich des Gründers der Großen Laura, Athanasios.[2] Folgende Gegenüberstellung der Texte beweist diese Feststellung:

Hypotyposis S. 140:

'Εν τῇ πύλῃ τοῦ μοναστηρίου στηκέτω γέρων συνετός, ἢ εἰ μὴ γέρων ἀλλ' ἐν συνέσει ἀγαθῇ, ἐπιστάμενος δέξασθαι ἀπόκρισιν καὶ ἀποδοῦναι· ὅστις πυλωρὸς κελλίον ὀφείλει ἔχειν κατεγγὺς τῆς πύλης, ἵνα τὸν ἐρχόμενον πάντοτε παρευθὺς εὑρίσκειν παρὰ τίνι ἀποκριθήσεται, καὶ ἵνα μήτις κλοπὴ ἐκ τῶν ἔργων τῶν τεχνιτῶν γένηται καὶ παροδεύηται· οἱ γὰρ τὴν οἱανοῦν κλοπὴν ἐκ πράγματος τῶν ἔργων καὶ διακονιῶν τῆς μονῆς ποιοῦντες τὸν

Regula monasteriorum cap. 66 (Butler):

Ad portam monasterii ponatur senex sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere, et cuius maturitas eum non sinat vagari.

Qui portarius cellam debebit habere juxta portam, ut venientes semper praesentem inveniant, a quo responsum accipiant.

Cap. 57:

. . . videant . . ., ne aliquam fraudem praesumant. Memorentur sem-

[1] Escerto greco della regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos, Benedictina 1 (1947) 191–196.

[2] Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, S. 130–140.

θάνατον 'Ανανίου καὶ Σαπφείρης ὑποδέχονται, ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν σωματικῶς, οὗτοι δὲ ψυχικῶς σὺν τῇ ἀρᾷ τὸν θάνατον κληρονομήσουσι.	per Ananiae et Saphirae, ne forte mortem, quam illi in corpore pertulerunt, hanc isti ... in anima patiantur.

Der Verfasser der Hypotyposis hat hier die Hauptpartie des Kapitels „De ostiario monasterii" (cap. 66) und einige Sätze aus „De artificibus monasterii" (57) in eins verarbeitet, wenn auch die fraus der Regula wohl nicht ganz der κλοπή in der Hypotyposis entsprechen dürfte.

Theoretisch ist die Möglichkeit im Auge zu behalten, daß Athanasios und Benedictus unabhängig aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben. Die sorgfältigen Quellennachweise der Editoren der Regula haben jedoch gerade zu diesen beiden Kapiteln keine Parallelen zu bieten.[1] Man darf also wohl annehmen, daß die Regula der Hypotyposis als Quelle gedient hat.

Neben dieser klaren Entlehnung stehen aber in der Hypotyposis noch einige andere Stellen, die man – einmal aufmerksam geworden – auf die Regula zurückführen möchte. So enthält die Hypotyposis einige Anweisungen über die Aufnahme fremder Mönche und Laien in die Laura, die vom Kapitel 58 (De disciplina suscipiendorum fratrum) der Benediktinerregel beeinflußt zu sein scheinen:

Hypotyposis S. 135:	Cap. 58:
ποιοῦμεν αὐτοὺς καθεσθῆναι εἰς τὸ ξενοδοχεῖον ἑβδομάδας δύο ἢ καὶ τρεῖς ...	... et sit in cella hospitum paucis diebus ...
... μετὰ τὸ διαμαρτύρασθαι αὐτοῖς ... τὰ συμβησόμενα ...	... praedicantur ei omnia dura et aspera ...
... συναριθμεῖ τῇ αὐτοῦ ποίμνῃ, βάλλοντος τοῦ προσερχομένου μετάνοιαν τοῖς ἀδελφοῖς ... κἀκείνων ἐπευχομένων αὐτῷ.	... jam ex illa die in congregatione reputetur. Tunc ... prosternatur singulorum pedibus, ut orent pro eo.

Zum Beschluß der Hypotyposis verfügt der Verfasser, daß alle darin enthaltenen Vorschriften regelmäßig öffentlich verlesen würden, damit sich niemand mit Unkenntnis entschuldigen könne. Dieselbe Vorschrift findet sich auch im Pförtnerkapitel der Regula:

Hypotyposis 140:	Cap. 66:
Ταῦτα οὖν πάντα τὰ παρὰ ἡμῶν κανονισθέντα βουλόμεθα πάντοτε ἐν τῇ συνοδίᾳ ἀναγιγνώσκεσθαι τοῦ μηδένα ἐκ τῶν ἀδελφῶν ἄγνοιαν προφασίζεσθαι.	Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset.

[1] Vom Verhältnis zwischen der Regula s. Benedicti und der Regula Magistri braucht in diesem Zusammenhang nicht gesprochen zu werden.

Bei der lockeren Art der Verwendung des Regulatextes in der Hypotyposis wäre es nicht am Platz, den griechischen Text näherhin mit den Lesarten der Regula zu vergleichen. Immerhin sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Ausführungen über den Pförtner den Begriff „senex" in einer Weise einschränken (ἢ εἰ μὴ γέρων ἀλλ' ἐν συνέσει ἀγαθῇ), die auch der lateinischen Tradition der Regel-Interpretation nicht fremd geblieben ist.

Wie kommt der Verfasser der Hypotyposis zu seiner Kenntnis der Regula? Die einfachste Erklärung ist die, daß Athanasios durch die Mönche des Amalfitanerklosters auf dem Athos damit bekannt gemacht worden ist. Die Annahme, daß ihm eine schriftliche Übersetzung, etwa durch einen Amalfitaner angefertigt, vorgelegen habe, und zwar, wenn nicht der ganzen Regel, so doch einiger Teile, ist zwar nicht absolut nötig, hat aber einiges für sich. Hätte sich Athanasios nur um ein fehlendes Reglement für den Pförtner umgesehen, so hätte es genügt, wenn ihm ein Benediktiner des Athos den betreffenden Passus der Regula mündlich vorgetragen hätte. Die mosaikartige Verwendung aber des Kapitels 58 der Regula läßt meines Erachtens darauf schließen, daß ihm eine schriftliche Unterlage vorlag, wobei die Frage unentschieden bleibt, ob diese Vorlage lateinisch oder eben schon griechisch war. Vielleicht hatte sich Athanasios, ein gebildeter Mann, im Umgang mit den Amalfitanern so viel Kenntnisse der lateinischen Sprache angeeignet, daß er mit dem einfachen Latein der Regula selbst fertig wurde.

Athanasios scheint seine Hypotyposis schon in den ersten Jahren der Regierung des Kaisers Nikephoros Phokas abgefaßt zu haben, also etwa um 965.[1] Die Gründung des Amalfitanerklosters aber wird gewöhnlich frühestens ins Jahr 980 verlegt.[2] Urkundlich begegnet der erste Vertreter einer geschlossenen amalfitanischen Mönchssiedlung erst 991.[3] Damit scheint nun die Möglichkeit, welche ich oben angedeutet habe, daß nämlich Athanasios durch einen Mönch dieses Klosters mit der Regula bekanntgemacht worden sei, nicht mehr aufrechterhalten werden zu können. Aber es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die von Gabriel Millet vorgetragene Datierung der Hypotyposis nur mutmaßlich ist. Außerdem tragen die Abschnitte, in welchen die Entlehnungen aus der Regula enthalten sind, deutlich den Charakter des Akzessorischen, da hier die große Linie der Hypotyposis, die darin besteht, daß das Reglement der Studiten einfach ausgeschrieben wird, von Athanasios verlassen wird. Die Möglichkeit scheint nicht ausgeschlossen, daß Athanasios diese Ergänzungen erst viel später anfügte. Andererseits

---

[1] G. Millet in: G. Rouillard-P. Collomp, Actes de Lavra T. Ier (Textband) S. XXIX.

[2] Vgl. D. O. Rousseau, L'ancien monastère bénédictin du Mont-Athos, Revue liturgique et monastique 1929 S. 530–547, hier S. 536–537; und nach ihm Ph. Schmitz, Histoire de l'ordre de saint Benoît, I. Maredsous 1942, S. 246.

[3] Rouillard-Collomp, a. a. O. S. 29.

wissen wir, daß Athanasios sich des Zulaufs zahlreicher Mönchskandidaten aus dem Abendland erfreute, ein Zulauf, der sehr wohl schon geraume Zeit vor der Gründung des Amalfitanerklosters eingesetzt haben kann, so daß es nicht einmal nötig ist, den Gewährsmann des Gründers der Laura unter allen Umständen bei den Amalfitanern zu suchen.

Die Entlehnungen, die Athanasios bei der Regula gemacht hat, können nicht bedeutend genannt werden; aber andererseits betreffen sie Punkte des koinobitischen Lebens, die nicht unwichtig sind, ja die man als neuralgisch bezeichnen könnte (Klosterpforte, fremde Mönche und Laien, Handwerk und Außenwelt!). Die ideologische Bedeutung des benediktinischen Einflusses übersteigt somit wesentlich das geringfügige Faktum von ein paar Zeilen lateinischer Herkunft in einem byzantinischen Dokument.

UNA MONETA DEI DESPOTI DI EPIRO

(Con 1 Tavola)

T. BERTELÈ/ROM

Le nostre conoscenze sulla monetazione dei despoti di Epiro nel sec. XIII sono tuttora limitate alle scarse e forse malsicure notizie fornite dal Lampros e dallo Schlumberger:[1] su di essa viene però a proiettare un fascio di luce il pezzo che possiamo ora far conoscere.

Si tratta di una moneta di rame, leggermente concava, la quale presenta nel lato interno (che chiameremo, secondo la prassi consueta, dritto) la figura, in piedi e di prospetto, di un personaggio barbato, in veste e con le insegne imperiali (corona con pendenti, sakkos, loros, scettro crucigero nella d. ed akakia nella s.) e, a fianco di lui, la Vergine (col nimbo, velo, tunica e manto) la quale stende la d. sul capo del personaggio e tiene la s. sul petto. Nel rov. vi è un busto alato, col nimbo, i capelli spioventi, il viso imberbe ed una verga nella d.

Il nome del personaggio è chiaramente indicato dalla leggenda che corre accanto alla di lui figura: MIXAHΛOΔO (Μιχαὴλ ὁ Δούκας); quello del santo nel rov. dal monogramma $\overline{\text{AP}}$ e dalla lettera M (appena discernibile nell'originale) che si notano ai lati del busto e che suggeriscono il nome dell'arcangelo Michele, il quale viene in questo caso a richiamare quello del personaggio nel dritto.

Il pezzo è mutilo e un po' corroso; nello stato attuale, pesa gr. 1, 37; il diametro massimo del tondello è di mm. 25 e quello dei cerchi che delimitano le figure, da ciascun lato, mm. 19 (fig. 1).

Tale moneta si ricollega chiaramente, come stile e fattura,[2] a quelle degli imperatori di Salonicco, Teodoro e Manuele,[3] che si chiamarono anche essi Comneno e Duca; però il nome Michele ci riporta ai despoti di Epiro, Michele I (1204–1216) e Michele II (c. 1236–1271), ciò che è confermato anche dalla provenienza del pezzo che è stato trovato in località prossima all'attuale Albania.

Un' ulteriore decisiva conferma ci viene offerta dal confronto con le figure esistenti in due preziosi sigilli dei predetti despoti che sono

---

[1] Cfr., per ultimo, Schlumberger, Numismatique de l'Orient Latin, Parigi 1878, p. 373 seg.

[2] Per motivi di stile, forma e peso è senz'altro da escludere ogni riferimento alle monete di *Michele VII Duca (1071–1078), di cui Wroth, Catalogue of the Imperial* Byzantine Coins in the British Museum, II, Londra 1908, p. 533 seg., tav. LXIII, 1–3.

[3] Cfr. Wroth, Catalogue of the coins of the Vandals ... in the British Museum, Londra 1911, tav. XXVI, ad eccezione dei nn. 8 e 9 che, per il loro stile, non possono appartenere alla serie di Salonicco.

fortunatamente giunti a noi e si trovano tuttora appesi a due privilegi da essi concessi ai cittadini di Ragusa, l'uno di Michele I del giugno 1206 e l'altro di Michele II dell'ottobre 1237.[1] Il primo sigillo (fig. A) è d'argento;[2] il secondo di piombo (fig. B); ambedue hanno una evidente stretta analogia stilistica con la nostra moneta: nel dritto di essi vediamo i despoti in costume imperiale (pur con l'aggiunta del manto e con varianti nelle insegne, che qui sono il labaro ed il globo sormontato da una croce doppia o semplice) e coi loro nomi, che sono in ambedue i sigilli quelli di „Michele Comneno Duca"; nel rov. abbiamo pure S. Michele (sotto il cui usbergo si pongono i despoti, come indica la leggenda circolare nel sigillo di Michele I),[3] ma a figura intera, nell'uno con la corazza e la spada, nell'altro col loros, la verga ed il globo crucigero. Anche in questi casi si ha un parallelismo corrispondente a quello che in generale si nota a Bisanzio tra i sigilli imperiali ed alcuni tipi monetari.[4]

La nostra è pertanto la prima moneta sicura di un despota dell'Epiro nel sec. XIII, sebbene possa rimanere incerto se si tratti di Michele I o II. In unione ai predetti sigilli, essa costituisce un documento di capitale importanza perchè servirà di paragone per l'attribuzione di altri pezzi che potessero venire alla luce. Già fin d'ora essa permette di affermare che quelli descritti dal Lambros e dallo Schlumberger non possono appartenere, dato il loro stile, nè a Michele I nè ai primi tempi del lungo regno di Michele II.

Il fatto poi che detti personaggi, nonostante il titolo di despota da essi assunto, portano in tutti questi piccoli monumenti il costume e le insegne imperiali è altamente significativo delle ambizioni politiche che essi nutrivano nel torbido periodo seguito allo smembramento dell'impero dopo la quarta Crociata.

---

[1] Tali sigilli sono stati descritti, ma non riprodotti, da Tafel-Thomas, Griechische Original-Urkunden zur Gesch. d. Freistaates Ragusa nei Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss. in Wien, VI, 1851, 507 segg.; di essi ci è stata cortesemente fornita una fotografia dal R. P. V. Laurent, che ha potuto ottenerla dall'Archivio di Stato di Ragusa ove sono ora conservati.

[2] Questo sigillo è identico a quello, pure d'argento, riprodotto dal Sabatier e di cui, per ultimo, Schlumberger, Sigillographie de l'empire byzantin, Parigi 1884, p. 428, n. 8 cosicchè vengono a cadere i dubbi ivi manifestati da detto illustre studioso.

[3] Una leggenda analoga esisteva anche su un sigillo – ma in questo caso d'oro – che era appeso ad un privilegio concesso da Michele II agli abitanti di Corfù nel dicembre 1236, doc. conservatoci in traduzione latina e pubbl. da N. Barone, Notizie storiche tratte dai registri di cancelleria di re Carlo III di Durazzo, estratto dall'Arch. Storico per le Provincie Napoletane, XII, fasc. 1° e 2° con aggiunta di altri documenti, Napoli 1887, pag. 60 segg.

[4] Cfr. V. Laurent, Sigillog. et numism. byzantines in Cronica numism. si arheol. XIII, n. 110–111, Bucarest 1938, p. 46 segg.

DAS GRIECHISCHE ELEMENT IN DER ABENDLÄNDISCHEN BILDUNG DES MITTELALTERS

B. BISCHOFF/MÜNCHEN

Im Zeitalter Cassiodors verlor die griechische Sprache, deren Platz im Bildungswesen der lateinischen Provinzen und Länder seit Jahrhunderten bedroht war, endgültig diese Position.[1] Aber zuviel Griechisches war noch überliefert, in Büchern und in der täglich und jährlich sich erneuernden Liturgie, zuviel war in die lateinische Sprache und Literatur eingegangen, als daß die Berührung vermeidbar gewesen wäre und die Beschäftigung damit nicht in der lateinischen Welt als Aufgabe fortbestanden hätte. Dies um so mehr, als der Ruhm griechischer Weisheit noch leuchtete und die Sprache zugleich als eine der drei vornehmsten Sprachen, in denen der Titel des Kreuzes Christi geschrieben war, einen besonderen Nimbus erhalten hatte.[2] Auch der philologische Sinn des Hieronymus hat von Zeit zu Zeit Nachfolger begeistert, die manchmal mit Hilfe eines Juden oder Griechen im Urtext das tiefere Verständnis der Schrift suchten: Männer wie Beda, Paschasius Radbertus, Christian von Stablo. Karl der Große hat sich angeblich noch an der Schwelle des Todes, unterstützt von griechischen und syrischen Gelehrten, um den reinen Text der Evangelien bemüht.[3] So blieb das Studium und die Beherrschung des Griechischen (und in geringerem Grade auch des Hebräischen) durch das abendländische Mittelalter hindurch wenigstens als Wunsch lebendig, wie das oft zitierte Wort des Sankt Galler Klosterschülers es ausdrückt: '*Esse velim Graecus* –'.

Gegenstand dieser Studie ist eine summarische Bestandsaufnahme des griechischen Stoffes im Westen, bis etwa 1200, dazu eine Skizze der

---

[1] P. Courcelle, Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore, nouv. éd. revue et augm. (Paris 1948).

[2] J. Schwering, Die Idee der drei heiligen Sprachen im MA., in: Festschrift August Sauer (Stuttgart 1925), 3 ff.; B. Altaner, Zs. f. Kirchengeschichte 53 (1934) 441 Anm. 10. Vgl. auch Hugo von St. Viktor, De grammatica (hrsg. von J. Leclercq in Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge 14 [1943–44] 269 f.): '*tres linguae sacratiores*'.

[3] Der allgemeinen Einschätzung des Urtextes widerspricht eine fälschlich Alcuin zugeschriebene Pentateuchglossatur in Den Haag, Mus. Meerm.-Westr. 10 A 7 saec. XII fol. 1 v: '*Et emendatiora sunt exemplaria latina quam greca, greca quam hebrea. Nam queque res quo frequentius tranfertur* (!) *eo firmius emendatur*'. Diese Meinung hat sich der Kanonist Hugutio '*in apparatu circa principium decreti*' zu eigen gemacht; er wurde deshalb von Roger Bacon heftig getadelt (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, 1, ed. J. S. Brewer, London 1859, 447).

Schicksale, die dieses mit der Geschichte des Mittellateins eng verbundene Element erfahren hat. Jedoch mit einer Einschränkung: ich sehe im allgemeinen ab von Italien, wo im Süden griechischer und lateinischer Sprachbereich sich berührten und durchdrangen, wo in Rom griechische Mönchskolonien bestanden, wo die Bevölkerung der Seestädte mit fremden Kaufleuten bekannt wurde und selbst an fernen Handelsplätzen mit anderen Völkern und Sprachen in Berührung kam. Italien ist es, wo die große Mehrzahl frühmittelalterlicher lateinischer Übersetzungen aus dem Griechischen entstanden ist.[1] Mit dem Ausschluß Italiens ist die Bilanz griechischer Studien ihrer gewichtigsten Posten beraubt, aber die Einseitigkeit, die aus diesem Schritt resultiert, scheint mir methodisch gerechtfertigt; man gelangt so leichter zu einer illusionslosen Einschätzung der Art und Bedeutung der 'griechischen Studien' in jenen Teilen des Abendlandes, die von der Berührung mit dem lebendigen Griechisch in der Regel abgeschnitten waren. Um einem wahrheitsgetreuen Bilde dieser Studien näherzukommen, ist ferner wenigstens grundsätzlich zu scheiden zwischen dem bloßen vielfach abgestuften Interesse für Wortschatz und Schrift – das sich höchstens ein Bild des Griechischen nach dem Lateinischen formt – und echten Sprachstudien, die zum mindesten auf dem Fundament der elementaren Grammatik aufbauen; diese sind im Mittelalter äußerst selten zu finden.

So möge der folgende Versuch von einer Seite her die 'umfassende Darstellung über den Zustand der Kenntnis des Griechischen im Westen' im früheren Mittelalter vorbereiten, die Franz Dölger einmal als ein Forschungsziel aufgestellt hat.[2]

I

Die Annahme der älteren Forschung, in Irland hätten die klassischen, griechischen und lateinischen, Studien in den Jahrhunderten zwischen dem Zusammenbruch des römischen Reiches und der karolingischen Erneuerung eine sichere Zuflucht gefunden, ist heute allgemein aufgegeben. Es droht sogar eine Unterschätzung der irisch-lateinischen Bildung der vorkarolingischen Zeit an ihre Stelle zu treten.[3]

---

[1] Vgl. A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh. (München 1949); Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science² (Cambridge Mass. 1927) 141 ff. – Gänzlich aus dem Bilde griechischer Studien im lateinischen Westen herauszuhalten ist die umstrittene Gruppe griechischer Hss., die G. Théry, Bull. Du Cange 6 (1931) 204 f., erwähnt.

[2] In: Der Vertrag von Verdun 843. Neun Aufsätze . . . hrsg. v. Th. Mayer (Leipzig 1943) 261 f. Anm. 157. – Wichtigste Literatur: L. Traube, O Roma nobilis (Abh. d. kgl. bayer. Akad. d. Wiss., 1. Cl., 19, 2, München 1891); V. Gardthausen, Die griechische Schrift des MA.s im Westen Europas: Byz.-neugr. Jbb. 8 (1931) 114–135; G. Théry a. a. O 193 ff.; B. Altaner, Zs. f. Kirchengesch. 53 (1934) 436 ff., mit unentbehrlicher Bibliographie; A. Michel in der Festschrift Kardinal Faulhaber (München 1949) 48 ff.

[3] So in dem verdienstvollen Werk von M. Cappuyns, Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée (Louvain 1933) 17 ff.

Das Christentum war im 5. Jh. in lateinischem Gewande zu den Iren gekommen, und im folgenden Jahrhundert war die Organisation der irischen Kirche von der britischen Klosterkirche geprägt worden. Das von Rom preisgegebene Britannien des 5. oder 6. Jh. ist wohl auch die Heimat der verkrampften 'hisperischen' Latinität,[1] die zu dem gesuchtesten Glossenlatein noch griechische und einzelne vom Hebräischen abgeleitete Wörter fügt. In Irland verlor der Einfluß dieser Gelehrtensprache nach dem 7., vielleicht schon nach dem 6. Jh. jegliche Bedeutung,[2] während sie in Wales und der Bretagne bis ins 11. bzw. 10. Jh. kultiviert wurde.

Die Entfaltung lateinischer Kultur bei den Iren war wesentlich abhängig von dem Zustrom lateinischer Literatur, und dieser mag anfangs recht unregelmäßig und zufällig gewesen sein. Was jedoch zu ihnen gelangte, haben sie sich mit erheblicher Intensität geistig angeeignet. Im Verlauf noch nicht abgeschlossener Forschungen, die ich hier nur andeuten kann, hat sich ergeben, daß Irland zwischen dem 6. und 8. Jh. nicht nur lebhaften Anteil an der Entwicklung der chronologischen Literatur genommen hat, sondern daß man sich auch um das Verständnis und die Erklärung grammatischer Werke und der Bibel fast leidenschaftlich bemühte.

Es gehört zu den Charakteristika der entstehenden irisch-lateinischen Bildung, daß die Idee der drei heiligen Sprachen gewissermaßen zum Bestandteil des didaktischen Programms wird.[3] Mag nun auch gelegentlich ein Grieche nach Irland gelangt sein,[4] so hatten doch im allgemeinen die Iren noch weniger unmittelbaren Zugang zum Griechischen und Hebräischen als etwa Isidor von Sevilla, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit.[5] Ihre Kenntnisse waren von der Literatur umschrieben, der

---

[1] Manitius, LG 1, 156 ff. Die beste Charakteristik bei M. Roger, L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin (Paris 1905) 238 ff.

[2] Der Zeitansatz hängt davon ab, ob die '*Lorica*' von dem Briten Gildas oder dem Iren Lathcen († 661) stammt. Ich neige zur ersten Ansicht.

[3] In den pseudo-bedanischen Collectaneen, einem Sammelsurium mit spezifisch irischer Färbung, ist ein Wort Augustins über die drei Sprachen (In ev. Joh., tr. 117; MPL 35, 1946 B) variiert: '*Tria sunt vasa linguarum: Hebraeum, Graecum, Latinum. Tres enim hae linguae in titulo crucis Christi consecratae sunt. Prima Hebraea, propter legem; secunda Graeca, propter sapientiam Graecorum; tertia Latina, propter regnum Romanorum: et ideo hae tres linguae primatum in omnibus linguis obtinent* . . .' (MPL 94, 547 D). Auch für die Autoren des '*Auraicept*', des Lehrbuchs der gälischen Gelehrtenklasse, der '*filid*', sind Hebräisch, Griechisch und Lateinisch vor und neben dem Irischen die drei Hauptsprachen, mit denen Fenius, der mythische Lehrer der Gälen, vertraut war. Vgl. G. Calder, Auraicept na n-Éces, The Scholar's Primer (Edinburg 1917) XXVI u. XXX.

[4] Vgl. die Würzburger Notiz über Mo-Sinu maccu Min († 610), der den Computus 'von einem gelehrten Griechen lernte' (Literatur bei J. F. Kenney, The Sources for the Early History of Ireland 1 [New York 1929] 218), von Ch. W. Jones, Bedae Opera de temporibus (Cambridge, Mass. 1943) 81 f., freilich auf ein aus dem Griechischen übersetztes Werk bezogen.

[5] Ebensowenig haben die Griechen in Bobbio Griechisch gelernt; es ist ein Mißverständnis, wenn A. Michel a. a. O. 60 den Schreiber des reskribierten Fragmentum mathematicum Bobiense für einen Iren hält.

sie das fremde Sprachgut entnehmen konnten: für das Hebräische den Schriften des Hieronymus, z. B. seinen '*Interpretationes*', die schon im 6. Jh. nach Irland gelangten, für das Griechische wohl Autoren wie Isidor und Macrobius, Glossaren und zweisprachigen Bibeltexten. Aus solchem Material, dazu vielleicht aus dem hisperischen Wortschatz, können die wenigen Graeca in den ältesten irisch-lateinischen Hymnen stammen, aus ihm wurde auch die Frage beantwortet, wie ein Ding in den 'drei Sprachen' genannt werde, die in zahlreichen irischen Schulwerken erörtert wird, ganz gleich, ob es sich um eine exegetische Schrift, einen grammatischen Kommentar oder einen Komputus handelt.[1]

In einem irischen Donat-Kommentar wird z. B. bei der Erörterung des ersten Redeteils erklärt: '*sem in Hebraeo, idest nomen, vel nominatur onoma in Graeco, ut dicitur 'en onomati chyri' idest 'in nomine domini*''.[2] Von den Personen der Trinität heißt es in dem pseudo-isidorischen, m. E. irischen '*Liber de numeris*', einer Fundgrube für ausgefallenes Wissen: '. . . *Pater, Filius et Spiritus sanctus. Quae tres personae apud Hebraeos sic vocantur: Abba, Ben, Ruha. Apud vero Graecos: Pater, Bar (!), quomodo autem Graece Spiritus dicitur, adhuc non inveni. Illi tamen dicunt ageos, quod Latine sonat sanctus. Abba Pater . . . Pater tamen Graecum est, et Latine sonat genitor* . . .'[3] In diesem Beispiel liegt der bescheidene Grad dieser Gelehrsamkeit und die Abhängigkeit von der eben zugänglichen Literatur offen zutage, doch ist die Aufrichtigkeit des Kompilators bemerkenswert. Denn die irischen Gelehrten liebten es nicht, sich eine Blöße zu geben; vielmehr haben manche unter ihnen, gerade wenn sie ein griechisches oder hebräisches Wort nicht wußten, lateinische Synonyma oder Fremdwörter dafür ausgegeben, indem sie von mehreren Wörtern gleicher oder ähnlicher Bedeutung willkürlich das eine dieser, das andere jener Sprache zuteilten. Man schaltete dabei so skrupellos, daß z. B. in dem irischen Komputus von 718[4] ein Zitat aus Isidors '*Etymologiae*' (V 30, 14): '*Meridies dicta . . . quia tunc purior dies est.*

---

[1] Schon Columbanus (Columba) gibt die Bedeutung seines Namens in den drei Sprachen (ep. 5 von 612/5, MG Epp. 3, 176).

[2] H. Hagen, Anecdota Helvetica (Lipsiae 1870) XLII. Aus irischen Kreisen und spätestens aus dem 9. Jh. stammt der Versuch, den Kreuztitulus selbst, der für diese sprachlichen Bemühungen so bedeutungsvoll gewesen ist, mit Hilfe der '*Interpretationes*' des Hieronymus und griechisch-lateinischer Glossen zu rekonstruieren: '*ebreum: islem Ihesus Messias malchos Iudeorum; gr⟨aecum⟩: estin sother Christus basilios exomologesion; ⟨latinum:⟩ hic est salvator rex confessorum*' (Clm. 6411 saec. IX fol. 24v; vgl. über diese Hs. meine Angaben in: Studien zur lateinischen Dichtung des MAs. Ehrengabe für Karl Strecker (Dresden 1931) 10. Noch Petrus Comestor (MPL 198, 1630 B), der wegen der Verschiedenheit der evangelischen Berichte jeweils nur die beiden letzten Worte gibt, steht in dieser Tradition, ebenso die Hss. Trier 214 saec. XI in. fol. 80v und Valenciennes 36 (30) saec. XII fol. 173 (Catal. gén. 25, 205). Eine jüngere Rekonstruktion des johanneischen Titulus (19 v. 19) dreisprachig in Évreux 90 saec. XII (*Hebraice: Iesus Anazurit melachin Iuda*) (Catal. gén. 2 [1888] 446).

[3] MPL 83, 1302 B.

[4] Kenney (s. S. 29 Anm. 4) 223.

Merum enim purum dicitur' in folgender Weise verändert erscheint: '*Merum enim Grece, purum dicitur Latine*'.[1]

Nach solchem Verfahren, Wörter nach Gutdünken für hebräische oder griechische zu erklären, dort, wo man die echten nicht kannte, ist ein kurzes dreisprachiges Glossar theologischer Begriffe hergestellt worden, das am vollständigsten, mit 18 Lemmata, in Paris. Lat. 1960 saec. IX in., fol. 193 enthalten ist (beg.: '*Adoneus in Eb., chyrius in G., dominus in L.*').[2] Ich vermute für dieses Glossar irischen Ursprung um so mehr, als unter den fünf fehlerhaften hebräisch-griechisch-lateinischen Wortgleichungen, die ein mittelirisches Gedicht zusammenstellt, die ersten vier eben daraus stammen: '*h. episcopus, gr. pontifex, l. speculator; prespiter, sacerdos, senior; diaconus, levita, minister; sinagoga, ecclesia, congregatio; ethelium, eoangelium (!), bonum nuntium*'.[3] Durch die Iren ist auch die mittelalterliche Tradition von den Namen der drei Magier in den 'drei Sprachen' verbreitet worden: '*Haec sunt magorum nomina in tribus linguis. In Ebraica Magalot Galgaloth Saracim. In Grega Damascus Epoleus Serenus. In Latina Innocens Misericors Fidelis*'.[4] Wenn ein irischer Komputist in der Einleitung seines Werkes sogar mit 'mazedonischen' und 'ägyptischen' Vokabeln prunkt: '*numerus ... vocatur nonnan apud Hebraeos, Chaldaeos et Syros; apud Macedones calculus; apud alios Graecos cyclus vel rithmus; apud Aegyptios latercus et rima*',[5] so hat ihm zweifellos die Tatsache Veranlassung gegeben, daß der frühmittelalterlichen Komputistik die Monatsnamen dieser Völker geläufig waren,[6] denen er etwas an die Seite stellen wollte.

Dies vorgebliche Sprachwissen hat schließlich in irischen Kreisen selbst die Kritik herausgefordert. Sie ist in besonders witziger Weise in einem Traktat über das Alphabet vollzogen, der sich harmlos als '*Ars Sergii grammatici*' gibt und eine der gelungensten Parodien des Mittelalters ist. Wie in ernstgemeinten Abhandlungen über das Alphabet ist das graphische Bild jedes Buchstabens beschrieben; aber den einzelnen Zügen

---

[1] Clm. 14456 saec. IX fol. 10.

[2] Die Lemmata 2–10 auch in Oxford Bodl. Laud. Misc. 263 (1000) fol. 65v (Nachtrag saec. IX in.); 2–9 aus Karlsruhe Aug. CCIV fol. 213v (Zusatz saec. XI) gedr. bei A. Holder, Die Reichenauer Hss. 1, 579. – Von '*Adoneus*' bis '*pontifex speculator*' (1–7) ist dieses Glossar, wie es scheint in England, mit einer Lücke und '*pneuma*' statt '*paraclitus*', in einen Kyrie-Tropus verarbeitet worden (Analecta Hymnica 47, 214 f., Nr. 162); die von Blume ausgelassenen Worte '*sile*' und '*Messias*' gehören in den Text.

[3] K. Meyer, Zs. f. celt. Phil. 8 (1912) 113.

[4] Clm. 6302 saec. VIII fol. 35. Vgl. W. Stokes in: Rev. Celt. 8 (1887) 360 n. 1 über das Evangeliar des Máel-Brigte von 1138; G. Morin in: Rev. bén. 22 (1905) 166; A. Bludau in: Theologie und Glaube 21 (1929) 276.

[5] MPL 90, 650; vgl. Bedae Opera de temporibus (s. S. 29 Anm. 4) 393. Eine andere Fassung '*Conpotus quibus modis vocatur? ...*' bei B. Krusch, Studien zur christlich-ma. Chronologie. Die Entstehung unserer Zeitrechnung (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1937, phil.-hist. Kl. 8) 53; ähnlich mit der Quellenangabe '*hir.*' (d. h. Hieronymus) als Glosse in dem irischen Beda-Kodex Karlsruhe, Aug. CLXVII fol. 24.

[6] Ch. W. Jones, Speculum 9 (1934) 50 ff.

sind 'hebräische' und 'griechische' Namen verliehen in folgender Weise: '*A tres virgultae* (statt: *virgulae*) *quomodo vocantur in tribus linguis? In Hebraica abst, ebst, ubst. Quomodo in Greca? Albs, elbs, ulbs. Quomodo in Latina? II virgae obliquae et una recta desuper.*'[1]

Die ältere, auf der Insel entstandene irisch-lateinische Literatur mit ihren Schwächen und Vorzügen hat meist keine Überlieferung über die Karolingerzeit hinaus erfahren, und ebenso verschwindet nach dieser Zeit die Frage nach den drei Sprachen aus der Schulliteratur. Im 9. Jh. sind es irische Gelehrte, die sich im Frankenreich am eifrigsten echten griechischen Studien hingeben und die Hilfsmittel dafür sammeln. So sind auch in einem dreisprachigen Glossar, das vielleicht im Kreise der Iren von Laon geschaffen wurde,[2] hebräische Lemmata aus Hieronymus mit Hilfe eines griechisch-lateinischen Wörterbuches erklärt worden.

II

In der ganzen lateinischen Welt verbreitet war das griechische Alphabet, und wenigstens vom 9. bis zum 11. oder 12. Jh. darf man seine Kenntnis geradezu als allgemeinen Besitz unter den lateinisch Gebildeten ansehen. Es war in zwei der vornehmsten Hilfs- und Handbücher dieser Zeit, in den '*Etymologiae*' Isidors und in Bedas '*De temporum ratione*' enthalten. Zugleich war in diesen Jahrhunderten der altchristliche Brauch wiederaufgelebt, die '*Litterae dimissoriae*' für Geistliche mit Kautelen in griechischer Schrift zu versehen; wie diese anzuwenden sei, wurde in Musterformularen gelehrt.[3] Bei Beda und z. T. auch in den Formularen waren mit dem Alphabet die Zahlwerte verbunden. Zur Verbreitung der griechischen Schrift trugen ferner Zusammenstellungen von fremden Alphabeten[4] und Traktate über die Erfindung der Schrift bei.[5] Sind alle diese Erscheinungen hauptsächlich an die Jahrhunderte zwischen der karolingischen Reform und dem Beginn der Hochscholastik gebunden, so gehört durch alle Epochen des römischen Ritus das griechische Alphabet mit dem lateinischen zur Zeremonie der Kirchweihe: der Bischof schreibt die beiden Buchstabenreihen in einem Andreaskreuz auf den Fußboden des neuen Bauwerks.[6]

---

[1] Leiden BPL 135 saec. IX fol. 72. Eine Studie über diesen Text bereite ich vor.

[2] Hrsg. von M. L. W. Laistner, Notes on Greek from the Lectures of a Ninth-Century Monastery Teacher (Abdr. aus The Bulletin of the John Rylands Library 7, 1923) 26 ff. Auch in Avranches 107 saec. XI; einige Glossen in Angers 477 (461) saec. IX bei H. Omont, Bibl. de l'Éc. des Chartes 59 (1898) 687.

[3] Vgl. Cl. Fabricius, Arch. f. Urkundenforschung 9 (1926) 39 ff., 168 ff.

[4] Schon in London BM Cotton Domit. A. IX. saec. VIII² fol. 8; zur Hs.: E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores (zitiert: CLA) 2 (Oxford 1935) Nr. 185.

[5] Berlin Diez. B. 66 saec. VIII–IX p. 117 ff.; (Hrabanus?) '*De inventione linguarum*' (MPL 112, 1579 ff.); an beiden Orten mit den Zahlen.

[6] In schematischer Form ist der Weiheritus mit dem ganzen Buchstabenkreuz in der bretonischen Hs. Angers 477 (461) saec. IX fol. 9 abgebildet. Ein schönes Beispiel aus dem 11. Jh. bei H. A. Wilson, The Benedictional of Archb. Robert (Henry Bradshaw Soc., XXIV, London 1903) pl. V; R. Stapper, Westfälische Zs. 93 (1937) 143 m. Abb.

Noch häufiger als die Zahlen und oft mit ihnen sind dem Alphabet in handschriftlichen Aufzeichnungen die Buchstabennamen beigesetzt, und schulmäßige Repetition derselben, teils auch Rätselspiel ist der Κατάλογος γραμμάτων ἑλλήνων, der wohl einen Iren des 9. Jh. zum Verfasser hat.[1]

Sogar lateinische Deutungen sind den griechischen Namen Alpha, Beta usw. im Abendland untergelegt worden. Die Erklärung dieser seltsamen Tatsache ist wohl darin zu suchen, daß man andere Alphabete mit sinnvollen Benennungen kannte; noch waren die überlieferten Namen der Runen aus germanischer Sprachverwandtschaft verständlich, und zu denen der hebräischen Buchstaben liefen wenigstens vier stark voneinander abweichende Reihen lateinischer Interpretationen um.[2] In einem häufig abgeschriebenen Brief an Paula (ep. XXX) zeigte Hieronymus, wie über das Einzelwort hinaus die Übersetzungen von '*Aleph doctrina*' bis zu '*Tau signa*' sich in sieben '*conexiones*', gewissermaßen lapidaren Sätzen, gruppenweise verstehen ließen. Die lateinischen Deutungen der griechischen Namen erscheinen zuerst[3] um oder noch vor 900; im 12. Jh. sind sie in ein Corpus von Hilfsmitteln für hebraistische und biblisch-antiquarische Studien aufgenommen, dessen Überlieferung nach der Normandie und England weist.[4] Sie lauten nach zwei Handschriften: '*alfa agricola*, *beta vetus*, *gamma virga*, *delta correctionis* (E, *correptionis* O), *e brevis* (O, *eta* E) *hec* (O, *et hec* E), *zeta scientia*, *eta longum* (O, *ita* E) *filiorum*, *theta* (O, *teta* E) *possessio*, *iota in*, *cappa populis*, *labda* (O, *lapda* E) *mee*, *my* (E, *mi* O) *legis*, *ny* (E, *ni* O) *exclamatio*, *xi* (O, *csi* E) *doctrinae* (O, *doctrine* E), *o* (E, *o brevis* O) *omnis* (E, *omnes* O), *pi exultans*, *ro figura*, *simma signorum*, *tau amicorum*, *y* (E, *uui* O) *amor*, *fi totus*, *chi circulus*, *psi laus*, *o* (E, ω *tomega* O) *mirabilis*.' Es ist gewiß kein Zufall, daß die Erklärungen je paarweise zusammenpassen: '*agricola vetus*', '*virga correctionis*' (vgl. Prov. 29, 15), '*hec sapientia*'. Dadurch ist bewußt ein Gegenstück zu den 'conexiones' hergestellt. Offen bleibt jedoch die Frage, auf welchen verschlungenen Wegen mittelalterliches Denken

---

[1] Zusammen mit dem hebräischen Gegenstück hrsg. von L. Traube, Poetae 3, 698 ff. Die Kenntnis der Buchstabennamen ist auch vorausgesetzt in den '*Versus cuiusdam Scotti de alphabeto*' (Poetae lat. min. rec. A. Baehrens 5, 375 ff.; mit altem Kommentar hrsg. v. H. Omont, Bibl. de l'Éc. des Chartes 42 [1881] 429 ff.), die nach einer Berührung mit Aldhelm (vgl. Manitius, LG 1, 192) vielleicht aus dessen Zeit stammen, jedenfalls kaum älter sind.

[2] Vgl. die Tabelle der von Hieronymus und Ambrosius gegebenen Deutungen bei F. Wutz, Onomastica Sacra 1 (TU 3. R., 11, 1) 218 ff.; ferner die Reihen '*Aleph deus – tau quod est mansuetudo*' (London BM Cotton Vesp. A. I) und '*Aleph deus – tau fortitudo*' (z. B. Cambridge C. C. C. 2).

[3] Erfurt Ampl. 2° 10 fol. 125: Zusätze ca. saec. IX–X zu einem griech. Alphabet saec. IX[1] (E.).

[4] R. W. Hunt hatte die Liebenswürdigkeit, mir den Text aus Oxford Bodl. MS. Digby 184 fol. 93 zu kopieren (O).

zu diesen kühnen, sprachlich wie es scheint nicht erklärbaren Aufstellungen gekommen ist.[1]

Die Formen der griechischen Schrift, die im Abendlande von Generation zu Generation weitergegeben wurden,[2] waren bis ins späte Mittelalter im ganzen gesehen fast ausschließlich Majuskelformen.[3] Die tiefgehende Umwandlung des griechischen Schriftwesens durch das Aufkommen der Minuskel ist im Westen hier und da bekannt geworden, aber nur in einer Handvoll Denkmäler aus dem Bereich nördlich der Alpen ist das neue Alphabet nachgeahmt oder unter das alte gemischt. Eine Zusammenstellung Ludwig Traubes ergänzend,[4] zähle ich auf, was mir bekannt geworden ist. Zu den ältesten gehören wohl, neben dem Alphabet und den Versuchen im Laudunensis 444,[5] die beiden Reihen der Siebenschläfer, die in den medikobotanischen Codex Breslau UB III. Fol. 19 (saec. VIII–IX, westdeutsch) eingetragen sind, in gemischter Schrift, vorwiegend mit Minuskelcharakter und mit verschiedenen Ligaturen: αγιαλ. διοΝιουσ. εγενιουC. p(ro)LYTουC αbαTουC. στερανουC. QυιPTαCουσ (fol. 11) und ΑΓΙΠΤΟρμεδιουC. ἐυγενιουC. ΠΡΟΠΑΤΟΥC. στεφανουC. κυριακουC (fol. 86v).[6] Mit Minuskel gemischt sind auch die Graeca in der metrischen Bearbeitung des Johannes Scottus in London BM Add. 11035 saec. X (aus St. Eucharius, Trier). Im Rheinland dürfte auch Froumund von Tegernsee das Minuskelalphabet kennengelernt

---

[1] Eine gänzlich abweichende Reihe bietet Cotton Vitell. A XII (entstehungsgeschichtlich mit Wales verknüpft ?) fol. 45: 'α *agricola*, β *beatitudo*, γ *virga correctionis*, δ *bonitas*, ε *latitudo*, ζ *preciositas*, η *edificatio*, ϑ *ignis obscurus*, ι *auris sive aurum* (*arum* Hs), κ *prudentia*, λ *ignis*, μ *templum*, ν *retributio*, ξ *multiplicitas*, ο *corona*, π *gratia*, ρ *lucerna*, σ *vis orationis*, τ *edificium*, υ *potestas*, φ *austrum vel scintilla*, χ *oculos*, ψ *species consiliorum*, ω *finis*'. Es bestehen keine Beziehungen zur Buchstabenmystik des Pachomius.

[2] Wie es sich auch an armenischen und slavischen Alphabeten in lateinischen Hss. beobachten läßt, hat man gelegentlich einen fremdländischen Gast gebeten, ein Abc seiner heimischen Schrift als Probe zu schreiben; fremden Ursprung verrät der Duktus der Alphabete in Clm. 21587 saec. XI fol. 191 (griech. Majuskel und Minuskel, armenisches Alphabet und eine griech. Formel von derselben Hand) und in St. Gallen 18 p. 4 (griech. Maj. u. Min., ca. saec. XII).

[3] Weniger innerhalb der Alphabete als bei der praktischen Anwendung zu Geheimschriften (darüber unten), zur Personenbezeichnung M(αϑητής) in Hss. von Iunilius, Aldhelm und anderen Schuldialogen, und bei dem abgekürzten '*a*)-((*en*)' päpstlicher Privilegien (z. B. Fr. Steffens, Lateinische Paläographie², T. 91, Z. 18) hat M so häufig die Form)-(, daß man sie die abendländische nennen könnte. N erscheint seltener als)- oder -(. Arno Duch weist mich darauf hin, daß der Name Hepidannus, den Melchior Goldast als Verfasser der Annales Sangallenses maiores in die Literatur eingeführt hat, letzten Endes auf griechisch geschriebenes 'Herimannus' (mit 'abendländischem' M) zurückgeht. Auch G. Scherrer liest in seinem Katalog den Namen des Verfassers der jüngeren Vita S. Wiboradae (im Sangall. 560 saec. XI p. 374) 'Hepixannus'.

[4] Poetae 3, 822 f.

[5] Ebd. u. Taf. VII.

[6] Zur abergläubischen Verwendung der Namen der Siebenschläfer vgl. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch d. dt. Aberglaubens 7 (1935/36) 1702 f.

haben.[1] Größtenteils von seiner Hand und den bekannten Autographen hinzuzufügen ist Melk 228 (G. 31) mit Boethius' theologischen Schriften und Kommentaren zu diesen und zur Arithmetik; auf Bl. 1v–3 sind hier die griechischen Minuskelbuchstaben als Verweisungszeichen für die reichliche Glossierung gebraucht. Aus dem 10. Jh. stammen weiter Alphabete in Gotha I 17 (aus Murbach)[2] und Wolfenbüttel 8. 9. Aug. 4° sowie der Vers über dem Boethiusbild in St. Florian XI. 58 (französischer Herkunft?): πραγματορ πνεμϊ πεταλουμ (mit ν über α) φερ φαμηνα μουνδυ.[3]

Eine Gruppe von Denkmälern mit griechischer Minuskel aus dem späten 10. Jh. befand sich unter den im zweiten Weltkriege verbrannten Handschriften der Stadtbibliothek Metz: Auszüge aus Liudprand in Codex 145[4] und zahlreiche Korrekturen und Glossen zu den hebraistischen Schriften des Hieronymus in Codex 215. Hier war ein Philologe am Werk, der sich für die Graeca häufig der Minuskel bediente und der in steifer unvokalisierter Quadratschrift die hebräischen Namen zu schreiben verstand, denen er Transkriptionen oder Interpretationen in linksläufiger Spiegelschrift (!) beifügte. Auch die längere Subskription in Codex 179 (Isidori Ethymologiae), '. . . πρω Αρηνγϑριω κριπτωρε',[5] war wahrscheinlich in Minuskel geschrieben.

Im 11. Jh. scheint der Gebrauch griechischer Minuskel im Abendlande noch seltener zu werden. Der ersten Hälfte desselben dürften die unvollkommenen Translitterationen in den Rezepten in Bern 250, fol. 28 angehören: 'τερις ρολεντα αβενε' *(teris polenta avene)*, usw. Um 1100 erscheint sie bei Hugo von Flavigny[6] und so auch später vereinzelt und in entstellter Form. Im ganzen läßt sich aus der geringen Zahl der nachgewiesenen Denkmäler griechischer Minuskel nur der Schluß ziehen, daß es nicht gelang, sie gegen das abendländische Herkommen durchzusetzen, wonach Griechisch in Majuskel geschrieben wurde.

Aus diesen wenigen Beispielen ist schon abzulesen, bei welchen Gelegenheiten die griechische Schrift im Abendland vornehmlich auftritt, soweit nicht bilingue Handschriften und überlieferte Graeca zu schreiben waren: in lateinischen Subskriptionen, Rezepten und nach altem Zauberbrauch in Segen, als eine Geheimschrift[7] neben anderen, und bisweilen

---

[1] Die Schrift der Graeca der Wiener Froumund-Hs. 114 ist laut freundlicher Auskunft von H. Fichtenau aus griech. Majuskel und griech. und lateinischer Minuskel gemischt.

[2] Traube Taf. VII.

[3] Italienischer Herkunft ist die lateinische, aber griechisch überschriebene 'ΟΜΙΛΕΪΑ ΤΟΥ ΛΪΟΥΤΖΪΟΥ ΤΟΫ ΪΤαλιꝁΟΫ διαꝁόνου' *in Clm. 6426 saec. X in. fol. 27 ff.*

[4] J. Becker, Textgeschichte Liudprands von Cremona (Quellen u. Untersuchungen z. lat. Phil. d. MA.s 3, 2, München 1908) Taf. 1, vgl. S. 24 f., 43.

[5] Cat. gén. 4° 5 (1879) 80 f.

[6] Traube a. a. O.

[7] Sehr fehlerhaft bereits in Paris. BN Lat. 10910 saec. VIII in. (CLA 5 Nr. 608; Abb.: Zimmermann, Vorkarolingische Miniaturen, Taf. 74a). Einige weitere charakteristische Belege: besonders lange griechische Subskriptionen haben Paris. Lat. 7560

mit anderen vermischt.[1] Dabei lassen sich kryptographische Absicht und gelehrte Spielerei[2] nicht immer voneinander scheiden. Im späteren Mittelalter werden die Beispiele für griechische Geheimschrift überhaupt seltener;[3] die Schrift behält vorwiegend Majuskelcharakter.[4]

Die griechische Schrift ist jedoch nicht nur als Chiffre herangezogen worden, sondern innerhalb des lateinischen Schriftwesens ist eine Neigung zu gräzisieren festzustellen, die in verschiedenen Zeiten und Ländern einer Mode nahekommt. Sie erscheint zuerst bei den Iren; diese lieben es, an Stelle der lateinischen Nomina Sacra '*ihs*' und '*xps*' die rein griechischen Formen '*IHC*' und '*XPC*' zu schreiben, die sich unter irischem Einfluß auch auf dem Festland verbreiten.[5] Diese ziehen analoge Bildungen nach sich: '*spc, epc*' statt '*sps, eps*' für '*spiritus, episcopus*'.[6] Griechische Fremdworte und Namen verlockten dazu, griechische Buchstaben einzuführen, z. B. '*EPITAΦIUM*',[7] '*Euφraxia*'.[8]

---

saec. IX (EOΓENYA CXPYΠCIT. ΠATER KOY PEΓNAC XOM ΦHΛHΩ usw., d. h. '*Eugenia scripsit. Pater qui regnas cum filio* usw., bei P. Lehmann, Mitteilungen aus Hss. 1, MSB 1929 H. 1, 19 f.); ebd. Lat. 11505 saec. IX bei L. Delisle, Le Cabinet des manuscrits 3, 249 f., und Planches XXIV. 2; Vendôme 31 saec. X, bei J. Quicherat, Bibl. de l'Éc. des Chartes 41 (1880) 452 f. – Auflösungen von Rätseln in Clm. 642 saec. XI fol. 45; Paris. Lat. 7558 saec. IX fol. 2 '*Dic mihi quis dedit quod non accepit...*' 'HOA ΛAXΘH)-('. – Die mystische christologische Beziehung könnte die schöne Initiale zum 41. (42.) Psalm in dem St. Galler Psalter in Göttweig (Cod. 30 saec. IX²) fol. 71 andeuten wollen: ein Hirsch, dessen Geweih das Rund und dessen Körper den Endstrich des *Q(uemadmodum)* bildet, eilt an die von den Buchstaben ΦΩNC eingerahmte Quelle (A. Merton, Die Buchmalerei in St. Gallen vom 9. zum 11. Jh., Leipzig 1912, 32).

[1] Im 9. Jh. gelegentlich mit Runen, vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit 1 (Leipzig 1940) 97.

[2] Vgl. z. B. Würzburg Mp. th. fol. 75 saec. IX¹ (Hieronymus contra Iovinianum), wo der lateinische Kontext mehrfach in griechische Schrift hinüberwechselt (fol. 46 '*anima praegravatur et capitur.* ACΠEKTO. ΛOΔITO (!). ΩΔOPATO. CAΠOPE. ΘAKTO.'). Ferner die griechisch geschriebenen Kapitelüberschriften in Hss. der Bonifatius-Grammatik, Paris. Lat. 17595 (CLA 5 Nr. 672 Abb.) und den insularen Karlsruher Bruchstücken (A. Holder, Die Reichenauer Hss. 2, 579 f.).

[3] Z. B. Bamberg B. IV. 29 (Patr. 130/2), fol. 126v saec. XIII in.; Einträge des Prüfeninger Schulmeisters Albert Elsendorffär von 1384 (Clm. 13021, fol. 110; 13102, fol. 229v).

[4] Es muß auffallen, wie überaus häufig in diesen Transkriptionen – und bei den Besserungsversuchen an überlieferten Graeca ist das gleiche zu beobachten – H für e, Y für i, Ω für o, Θ für t verwendet werden. Wahrscheinlich spielt die Vorstellung mit, daß die fremde Schrift sich so weit wie möglich von der eigenen unterscheiden müßte. Darum ist auch gelegentlich griech. P durch Π ersetzt worden: Karlsruhe Aug. CIC saec. IX–X ΔHΦΛOΠAΘYO; Clm. 14166 saec. VIII XΠC = Christus; St. Gallen 7 saec. IX med., p. 309: '*Nolite tangere XΠYCΘYC . .*'. Vgl. L. Traube, Nomina Sacra (München 1907) 162 f.

[5] Traube a. a. O. 161 ff.; W. M. Lindsay, Notae Latinae (Cambridge 1915) 403.

[6] D. Bains, A Supplement to Notae Latinae (Cambridge 1936) 6 f.

[7] Z. B. Einsiedeln 319 saec. X p. 2, 110; Clm. 3730 saec. X–XI fol. 138v; in St. Gallen 899 saec. IX² und X öfters '*EPITAΦION*'.

[8] Einsiedeln 262 (Vita S. Antigoni saec. IX–X). In einer lateinisch-althochdeutschen Bibelglossatur stehen folgende Überschriften: *AD EΦESIOS, AD ΦIΛIΠ., AD*

Nicht nur von Iren wird '*ψalmus*', '*ψallere*' u. ä. geschrieben; noch im 12. Jh. findet sich '*iψe*' in Lucan-Glossen einer deutschen Hand in Clm 4593, fol. 53.

Allgemeiner als diese hauptsächlich von St. Gallen ausstrahlenden Erscheinungen ist die Anwendung des Spiritus asper für h, bis ins 12. Jh. Das kleine Zeichen, das ebenso wie der Spiritus lenis aus Isidor (Etym. 1, 19, 10) und Priscian bekannt war, empfahl sich besonders bei Korrekturen, die sich bei der Unsicherheit in der Schreibung der Aspiration vielfach ergaben; es wurde gelegentlich sogar wie ein Buchstabe auf der Zeile gebraucht.[1] Seltener findet sich die Aufhebung der Aspiration durch den Spiritus lenis ausgedrückt.[2]

Nur sehr wenige der so zahlreichen Denkmäler griechischer Schrift im Abendlande beweisen eine Kenntnis griechischer Sprache; die Mehrzahl in ihrer Mangelhaftigkeit zeugt vielmehr für das Gegenteil. Um eine graphische Übernahme und Nachahmung, ohne Kenntnisse auf sprachlichem Gebiet, handelt es sich, wenigstens teilweise, auch bei dem verhältnismäßig häufigen Vorkommen griechischer Formeln im Buchwesen. Zwar das ΕΥΤΥΧΩC ΤΩ ΓΡΑΨΑΝΤΙ der Florentiner Digesten, eine Formel, die Schreibern und Steinmetzen gemeinsam war, ist in justinianischer Zeit in Byzanz geschrieben.[3] Dagegen ΕΥΤΥΧΟC in Boethius-Handschriften[4] ebenso wie ΘΕΩ ΧΑΡC (!) im Codex Amiatinus[5] und die Bitte ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΒΟΗΘΗCΟΝ ΤΩ ΓΡΑΨΑΝΤΙ in dem gleichfalls northumbrischen Utrechter Evangeliar reflektieren wohl Eigenheiten italienischer Handschriften des 6. Jh. aus der letzten Zeit altchristlicher Kalligraphie. Auch für die Formel ΧC ΒΟΗΘΗCΟΝ ΑΕΙ (entstellt zu *ACI*) in Handschriften von Bedas Markus-Kommentar möchte man Herübernahme aus einem vorbedanischen Kodex vermuten.[6] Überraschend oft ist in abendländischen Handschriften das Buchstabenkreuz ΦΩC–ΖΩΗ zu finden,[7] ein sicheres Zeugnis für die Bekanntschaft mit

---

ΘΕCCΑΛΟΝ., DE .II. AD ΤΙΜΟΘ., AD ΘΙΛΕΜ. (St. Gallen 294 saec. IX–X pp. 184 ff., und 295 saec. X pp. 39 ff.).

[1] Z. B. Clm. 14070c saec. X fol. 54; Clm. 14792 saec. XI fol. 60.

[2] Beispiele bei F. J. H. Jenkinson, Hisperica famina (Cambridge 1908), Einl.

[3] CLA 3 Nr. 295.

[4] Orléans 223; St. Gallen Vadian. 313 saec. XI.

[5] CLA 3 Nr. 299; dieser enthält fol. 86v die aus der Vorlage stammende Subskription '*Ο KYRIS* (!) *CΕΡΒΑΝΔΟC ΑΙΠΟΙΗCΕΝ*'. '*ΘΕΟ ΧΑΡΕC*' auch in Oxford Bodl. Auct. T. II. 29 saec. IX–X (Ioh. Scottus in Martianum Capellam).

[6] Vgl. CLA 5 Nr. 615. Ebenso sind die griechischen Formeln in der italienischen Bibelhs. Clm. 18036 saec. IX wahrscheinlich aus einer älteren Hs. kopiert; vgl. Bischoff, Schreibschulen 1, 160. Über *xb* (mit Kürzungsstrich durch das *b*), das als '*Christe benedic*' oder 'Χριστὲ βοήθησον' aufzulösen ist, vgl. W. M. Lindsay, Palaeographia Latina 2 (Oxford 1923) 25. Die Iren setzen es gern an den Anfang oder auf die Ränder ihrer Handschriften; in St. Gallen wird es in der 2. Hälfte des 9. Jh. zu einer Signatur des Skriptoriums (Cod. 102, 130, 132, 157, 158, 173, 208, 566, 670).

[7] Poitiers 17 saec. VIII-IX (A. M. Friend in: Medieval Studies in Memory of A. Kingsley Porter 2 [Cambridge Mass. 1939] 633 f. und Taf. XXIII); Laon 26 (irisch,

byzantinischen Handschriften und Bildwerken, gleich den griechischen Inschriften abendländischer Miniaturen, Elfenbeine und Emails. Gelehrten abendländischen Ursprungs ist wahrscheinlich die Formel ΓΕΝΟΙΤΟ ΓΕΝΟΙΤΟ,[1] statt des häufigeren '*Amen amen*'. '*Eplirothe o protos (!) biblos*' in dem karolingischen Vegetius Wolfenbüttel 84 Gud. lat. 2°, fol. 11v ist einer Hermeneumatasammlung nachgebildet.[2]

Vielen griechischen Alphabeten waren die Zahlworte beigeschrieben, Beda gedenkt ihrer bei der Erörterung der Rechenmethoden, und auch die Sicherung der kirchlichen Beglaubigungsschreiben *(litterae formatae)* durch griechische Buchstaben geschah z. T. unter Berechnung der numerischen Summe. So überrascht es nicht, griechische Buchstaben gelegentlich in lateinischen Handschriften zur Zählung angewendet zu finden. In dem stattlichen frühkarolingischen Kodex des Neuen Testaments aus St. Maximin, Trier, der sich vor dem Kriege im Lyceum Hosianum in Braunsberg befand,[3] sind griechische Zahlen in dem Kapitelverzeichnis zu Markus benützt, und in der turonischen Bibel der Berner Stadtbibliothek sind die Verse der Oratio Hieremiae griechisch gezählt.[4] Ein Augustinus-Kodex des 11. Jh. aus Fleury weist eine doppelte, griechische und römische, Lagenzählung auf.[5] Sind dies Schreiberlaunen, für die die Belege sich gewiß vermehren ließen, so verwendet der Annalist Flodoard von Reims griechische Zahlen zur Jahresbezeichnung, wobei er sich an eine byzantinische Ära anzulehnen scheint.[6]

Auch die griechische Zahlenreihe ist, wie das Alphabet, im Westen als Geheimschrift benützt worden, indem man statt des lateinischen Buchstabens seine Stelle im Alphabet, als griechische Zahl geschrieben, einsetzt. Die Zeugnisse für dieses Verfahren weisen nahezu alle in die Kreise keltischer Gelehrter des 9. und 10. Jh. In dem noch wiederholt zu nennenden Laudunensis 444 steht A ιB E ιΓ für '*Amen*',[7] und in dem Waliser Iuvencus in Cambridge hat der Presbyter Camelliauc in vier rhythmischen

saec. IX), fol. 11 und Wolfenbüttel Weiss. 14 (saec. IX in.), fol. 23v, beide mit Cassiodorus in Psalmos, doch mit verschiedener Anordnung der Worte; Paris BN Lat. 3877 saec. X fol. 3v mit griechischer Invokation, vgl. MG Poetae 3, 701; mit der Umschrift: '*Ihs Xpc NI KA*' in Zürich C 78, saec. IX² fol. 157.

[1] In verschiedener Schreibung in Bamberg Philos. 1 (Boethius saec. IX) und Dijon 46 (Beda, Hexaemeron, saec. IX).

[2] Z. B. CGL 3, 7 Z. 61 und 166, Z. 9.

[3] Über die Hs. vgl A. Boeckler, Z. f. Bw. 53 (1936) 409 f.

[4] Ms. 3 fol. 148v (mit Fehlern).

[5] Orléans 163 (140), vgl. Catal. gén., Départements 12 (1889) 77. Ein vormittelalterliches Beispiel: Vatic. Regin. Lat. 886 saec. VI (CLA 1 Nr. 110). Über die Hs. der Herenniusrhetorik des Stephanus Thesaurarius von Antiochia (von 1154 ?), in der die lateinischen Buchstaben nach griechischer Art zur Zählung verwendet werden (*a-k, ka, la* usw. für 1–10, 11, 21 usw.) und ein von Stephanus 'philosophus' übersetztes astronomisches Werk mit gleichartigen Zahlen vgl. R. Sabbadini, Studi italiani di filologia classica 11 (1903) 272, und R. W. Hunt, Mediaeval and Renaissance Studies 2 (1950) 172 f.

[6] Les Annales de Flodoard publiées ... par Ph. Lauer (Paris 1905) LIX ff. mit 2 Tafeln.

[7] W. Schmitz, N. A. 15 (1890) 197 f.

Zeilen in dieser Schrift um Fürbitte gebeten.[1] Eingehend ist das System dargestellt in dem sogenannten 'Bamberger Kryptogramm'. Dieses ist ein Brief, in dem der Ire Caunchobrach und seine Gefährten ihrem Lehrer Colgu mitteilen, wie ihnen am Hofe des Königs Mermin von Wales († 844) von ihrem Landsmann Dubthach eine Probe dieser Schrift vorgelegt wurde und wie ihnen die Lösung gelang.[2] Auch in jüngere Anleitungen zur Kryptographie ist diese Methode aufgenommen, in Wien 1761 saec. X–XI fol. 105 und Vatic. Regin. Lat. 421 saec. XI fol. 26.

Die Vertrautheit mit dem numerischen Wert der griechischen Buchstaben, die sich in dieser Weise äußert, wurde noch von einer anderen Seite her genährt. Durch die ganze Literatur der Apokalypsenkommentare ziehen sich die Bemühungen, den Namen zu errechnen, den die Zahl 666 verbarg.[3] So mag auch von hier aus ein Anstoß gekommen sein, wenn in karolingischen Gedichten Namen durch Zahlen verrätselt worden sind. Sedulius Scottus hat seinen Gönnern Karl dem Kahlen und Hartgar Komplimente gemacht, indem er die Summen aus den griechisch geschriebenen Namen mystisch deutete,[4] und ein Unbekannter hat den Namen *Engilber* durch Zahlen im Gedichte ausgedrückt.[5]

III

Schon dem elementaren Studium des Griechischen stand im abendländischen Frühmittelalter ein grundsätzlicher Mangel im Wege: das Fehlen eines geeigneten Lehrbuchs. Aus der antiken Erbschaft besaß man hier und da die aus griechischer und lateinischer Parallelversion bestehende Grammatik des Dositheus, die aber für die Formenlehre des Nomen gänzlich, für die des Verbum fast gänzlich im Stich läßt. Die Iren konnten auch das spröde Werk des Macrobius über das Verbum im Griechischen und Lateinischen exzerpieren und haben es vielleicht sogar kommentiert;[6] für die Bedürfnisse des Anfängers ist es noch weniger brauchbar als Dositheus. Was einige Hermeneumatasammlungen an Beispielen zur Konjugation boten, erstreckte sich nur über kleine Teile des Formenschemas.

Spätestens im 9. Jh., wahrscheinlich aber schon früher, sind neue Versuche unternommen worden, elementare Unterweisungen im Griechischen zu schaffen. An den Dositheus als zweisprachiges Lehrbuch erinnert ein Fragment 'Τί ἐστὶν *doctus*;', das sich an den Donatus minor

---

[1] W. Stokes in Academy, Sept. 10, 1892.

[2] Vgl. Kenney a. a. O. 1 (New York 1929) 556.

[3] F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (Berlin 1922) 101 f.

[4] Poetae 3, 176 (v. 149) und 181 (v. 53). Es ist wiederum der Kreis der Iren von Laon, in dem sich die Berechnung der Zahl 888 für den Namen *IHCOYC* findet: '*qui numerus figura resurrectionis aggaudet*' (Miller, Not. et Extr. 29, 2, 209).

[5] Poetae 2, 398; vgl. B. Bischoff, Zs. f. dt. Phil. (1929) 21 f.

[6] Keil, GL 5, 599 ff.; das von Keil, Quaestiones grammaticae 4 (1875) VI f., edierte Stück, das auch Sedulius in seinem Eutycheskommentar verwendet, stammt m. E. aus einem Kommentar zu Macrobius.

anlehnt; erhalten – oder zustande gekommen – ist nur der Anfang. Da die einzige Handschrift am Beginn des 9. Jh. in St. Denis geschrieben ist,[1] so möchte man an die Griechen, die für Hilduin arbeiteten, als Urheber denken.

Aus dem 9. Jh. liegt auch eine Stoffsammlung zum griechischen Unterricht vor, die alle Redeteile mit Ausnahme der Zahlwörter berücksichtigt und die als Ganzes wohl im Kreise der Iren von Laon entstanden ist.[2] Die Deklinationsbeispiele für Nomen und Pronomen mögen auf ein antikes Übungsbuch zurückgehen;[3] den Nomina sind jeweils, unter Benützung der Idiomata des unzialen Codex Harleianus (oder einer Abschrift), andere Wörter aus den gleichen Deklinationsklassen beigefügt ('δὸς ὁμοῖα').[4] Für die übrigen Redeteile sind Wörterverzeichnisse gegeben; bei Verben und Partizipien sind es statt Mustern für die Flexion ungeordnete Sammlungen verschiedenster Formen, die der Redaktor aus einem griechisch-lateinischen Psalter vom Typ des Sedulius-Psalters, mit altlateinischen Cantica, und einem gleichfalls bilinguen Deuteronomium herausgezogen hat. In der Handschrift von Laon folgen nach einer kurzen Unterbrechung durch ein Glossar das griechische Alphabet mit seinen Laut- und Zahlwerten, die Diphthonge, die griechischen Nomina Sacra, die obenerwähnte Kryptographie und vermischte Notizen zur griechischen und lateinischen Lautlehre und Orthographie. Ein planmäßiges Streben ist in diesen Materialsammlungen nicht zu verkennen, aber zu einer Verarbeitung ist es nicht gekommen, obwohl die griechischen Studien im 9. Jh. in irischen Zirkeln intensiver gepflegt wurden, als es irgendwo sonst im Frühmittelalter nachweisbar ist. Ein Fragment einer griechischen Grammatik in der Wiener Handschrift Froumunds von Tegernsee[5] geht nicht über die Behandlung des Artikels und Deklinationsparadigmata hinaus. Aus dem 11. Jh. ist eine kurze Aus-

---

[1] Paris. BN Lat. 528, erst später nach Limoges übertragen. Veröffentlicht von H. Omont, Bibl. de l'Éc. des Chartes 42 (1881) 126 f.; z. T. wiederholt bei K. Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus (München 1902) 59, wo ohne stichhaltigen Grund Zusammenhang mit Paulus Diaconus angenommen ist.

[2] Aus dem Laudunensis 444 saec. IX, hrsg. von Fr. A. Eckstein, Analekten zur Geschichte der Pädagogik (Progr. d. lat. Hauptschule in Halle 1860/61. Halle 1861) 1 ff.; in der grundlegenden Veröffentlichung über die Hs. von E. Miller in Notices et Extraits 29, 2 (1880) ist S. 202 ff. nur ein Auszug gegeben. Mit verschiedenen Abweichungen in St. Gallen 902 saec. X in. pp. 61–68 (vgl. Keil 7 [1880] 365; weitere Auskünfte verdanke ich der Güte des Herrn Stiftsbibliothekars Dr. J. Duft) und in London BM Harl. 5642 saec. IX/X fol. 4–9 (vgl. G. Goetz, CGL 3 [1892] IX), beides Hss. des Dositheus. Der Abschnitt über das Nomen ist auch in dem irischen Codex saec. IX von St. Paul in Kärnten enthalten (bei M. Petschenig, Wiener Studien 5 [1888] 159 ff., Nr. 85 ff.; vgl. Chr. L. Stern, Zs. f. celt. Phil. 6 [1908] 550 f.); ein Teil davon im 'Glossarium Andegavense', vgl. S. 41 Anm. 2.

[3] Ein Fragment eines solchen mit Paradigmata zum Nomen aus dem 5.–6. Jh. (CLA 5 Nr. 697) veröffentlichte C. Wessely, Wiener Studien 8 (1886) 218 ff.

[4] Über diese Abhängigkeit vgl. G. Goetz, CGL 2, XXXIII f.

[5] Wien 114 saec. X ex. fol. 13–15v.

spracheregel für griechische Vokale und Diphthonge erhalten, die wohl für die Graeca innerhalb lateinischer Texte, z. B. Hieronymus, bestimmt war.[1]

Stärker als auf die Grammatik war das Interesse im Abendland auf das griechische Wortmaterial, auf zweisprachige Lexika, gerichtet. Die überlieferte lexikalische Masse, die in spätantiker und vorkarolingischer Zeit bearbeitet wurde, ist recht breit: sie umfaßt eigentliche Lexika, grammatisch orientierte Idiomataverzeichnisse und Hermeneumata, meist dreiteilig angelegte Schulbücher;[2] aber die Überlieferung der einzelnen Denkmäler steht meist auf einem einzigen Zeugen, woraus sich folgern läßt, daß vermutlich etwa der karolingische Bestand an Glossaren noch erheblich mannigfaltiger gewesen ist. Das große lateinisch-griechische Glossar (Pseudo-Philoxenus)[3] und mehrere der zahlreichen Hermeneumataredaktionen sind nur in einer karolingischen Handschrift erhalten geblieben. Allein die 'Hermeneumata Monacensia', die in einer Handschrift anhangsweise mit dem 'Glossarium Salomonis' vereinigt worden waren, haben mit den Kopien dieses beliebten Lexikons im 12. Jh. in bayerischen und österreichischen Klöstern ihr Glück gemacht.[4] Ihre eigentliche Funktion als Übungsbücher konnten die Hermeneumata im Mittelalter nicht erfüllen, da die grammatische Basis im Griechischen und der lebendige Unterricht darin fehlten; so wurden selbst die Gesprächspartien zu bloßem lexikalischem Stoff[5]

---

[1] Vgl. Stud. u. Mitt. OSB 51 (1933) 124; auch in Darmstadt 766 saec. XI–XII fol. 96v.

[2] Gesammelt von G. Goetz und G. Gundermann, CGL 2 und 3. Das von H. Omont, Bibl. de l'Éc. des Chartes 59 (1898) 671–687. hrsg. 'Glossarium Andegavense' ist ein Konglomerat. Zwischen den von Omont mit dem Glossarium Leidense und dem Fragmentum Bruxellense verglichenen Teilen steht S. 676 ein kurzes Wörterverzeichnis '*Dipantus semper – Talassum mare*'. Es ist ein Exzerpt aus einem noch unveröffentlichten, ziemlich verderbten Glossar von 58 Lemmata in St. Gallen 877 saec. VIII–IX p. 65 f., beg.: '*IN G⟨raeco⟩ cyras manus, dactulo digito*'. Volkssprachliche Redewendungen und christliche Formeln deuten auf Zusammenhang mit den Gesprächsbüchlein für Pilger, z. B. 32 *kalosatossiotheos bene dedit tibi deus*, 37 *piissonacapi fac caritatem*, 58 *otheuseplogisse deus te benedicat.* Die Wörtersammlung mit Deklinationsbeispielen im Gloss. Andeg. (S. 685–687) deckt sich mit den ersten Paradigmata im Laudun. 444 (s. S. 40 Anm. 2).

[3] CGL 2, 3–212. In einem nahen Verhältnis zur einzigen Hs. des Ps.-Philoxenus, Paris BN Lat. 7651 saec. IX stehen Auszüge in Vatic. Regin. 1709 fol. 22v-23v (saec. IX): auf die einzelne Glosse '*tulutanus* βαδιστης' (CGL 2, 202, 60) folgen die CGL 2, XI–XIV aus dem Parisinus abgedruckten Glossen, darauf '*Membra humana grece latineque. Caput* καιφαλην . . . *ungule* ονιχιαι' und kurze griech.-lat. Glossen: '*Theoremata praecepta . . . Trapezites collibistes nummularius*' (nach freundlicher Auskunft von Reinhard Elze).

[4] CGL 3, 117–220. Zur Überlieferung hat Goetz, Pauly-Wissowa RE[2] 7, 1438, eine Hs. in Admont nachgetragen.

[5] Es ist nur müßige Spielerei, wenn das zu dieser Literatur gehörige 'Fragmentum Bruxellense' (CGL 3, 393–398; vgl. S. XXVII), das mit den vorausgehenden Verben ein vollständiges Werkchen zu bilden scheint, in Heidelberg Salem. 9. 39 saec. XII fol. 131–133 mit leoninischen Kapitelüberschriften versehen ist. Es beginnt hier: '*De verbis grece grecum percurrit a. b. c.*' (*Buleuueso cogito. Buleuuese*, usw.); der letzte Titel: '*Peri*

und sind als solcher bereits im 9. Jh. in neuen Glossaren verwertet worden.[1]

Eine eigene Bedeutung besitzen neben diesen primären Hilfsmitteln die zweisprachigen biblischen Handschriften:[2] altlateinische Bilinguen, wie der von Beda benützte Laudianus der Apostelgeschichte, die irische Gruppe mit sklavischen Interlinearversionen, die wohl von Iren eingerichtet waren, und die Psalterien, darunter die ansehnlichen Psalteria quadruplicia, die bis ins 12. Jh. beliebt waren. Sie waren die einzigen längeren Lesetexte von nicht veraltendem Wert und im lateinischen Wortlaut meist wohlbekannt. Das lockte zum Vergleich, erleichterte das Verständnis und ermöglichte textkritische Studien. Tatsächlich sind zweisprachige Bibeltexte in exegetischen und textkritischen wie in grammatischen Fragen gelegentlich konsultiert worden.[3]

Wohl nirgends war die Nähe der Abendländer zum Griechischen größer als in der Liturgie – freilich nur in einem schmalen Bereich. Das Kyrie der Messe, das Trishagion am Karfreitag[4] sind feste Bestandteile der römischen Liturgie geworden. Auch wenn wir von den besonderen Verhältnissen in Rom absehen, wo in der Weihnachts- und Ostermesse Gloria und Credo griechisch gesungen und die Lektionen nacheinander griechisch und lateinisch vorgetragen wurden, sind griechische Stücke des Meßgottesdienstes im 8. bis 12. Jh. nicht selten überliefert[5] und, wie

---

pocion idest de pocionibus. Si Deus hoc prestat, grecari pocula restat'. Das 'Fr. Brux.' steht auch in Cambridge Univ. Add. 3166; G. Funaioli, Rhein. Mus. 70 (1915) 75.

[1] Vgl. die Beispiele CGL 3, XXXI. – Vulgärgriechische Reisevokabulare und Gesprächsbüchlein für Pilger, die zahlreich vorhanden gewesen sein dürften, haben sich im allgemeinen mit der Hermeneumataliteratur nicht vermischt (eine Ausnahme s. S. 41 Anm. 2); erhalten sind ein kurzes Gespräch aus Avranches 236 saec. XI (hrsg. v. Egger in Mém. de l'Acad. des Inscriptions 21, 1, 370) und ein Text aus dem 12. Jh., der für Fragen und Sorgen eines Kreuzfahrers bestimmt ist (hrsg. aus Auxerre 179 von L. Delisle in Le Cabinet historique 23, Paris 1877, 10 ff.). Für das Problem des Griechischen in der Bildungstradition dürfen die griechisch getränkte Fachsprache der Ärzte und ihre Glossare (CGL 3, 535 ff.) außer Betracht bleiben.

[2] Verzeichnet bei A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh. (München 1949) 24 ff. Die griech. Epistel Ephes. 2, 19–22 (a. a. O. 30 Anm. 1) und das Evangelium Ioh. 21, 19 f. stehen in lateinischer Schrift auch in Leningrad Cod. F. v. VI no. 3 fol. 42 saec. IX (vgl. A. Staerck, Les mss. latins du V[e] au XIII[e] siècle conservés à la bibliothèque impériale de St.-Pétersbourg 1 [1910] Taf. XL).

[3] Christian von Stablo, dessen griechische Kenntnisse in seinem Matthäuskommentar den Durchschnitt weit überragen, scheint außer dem griechischen Text auch eine Serie griechisch-lateinischer Randnoten vorgelegen zu haben, die auf das 5. Jh. zurückgeht (Biblica 22 [1941] 154 ff.); vgl. zu Matth. 5, 25 und 15, 30 (MPL 106, 1309 B und 1391 CD). –Noch nicht untersucht sind die reichlichen griechischen Noten aus dem Psalter in Berlin Phill. 1674 saec. IX fol. 204 ff. zu Hieronymus' Brief an Sunnia und Fretela (Rose, Verzeichnis der lat. Hss. 1, 18 f.).

[4] Vgl. L. Brou in Ephemerides liturgicae 61 (1947) 309 ff.

[5] Das griechische Paternoster ist schon im Irland des 7. Jh. bekannt gewesen; vgl. die Fragmente in Durham (CLA 2 Nr. 147; C. Nordenfalk in Acta Archaeologica 18 [1947] 162 ff. und Fig. 20).

Neumen zu einigen Texten zeigen, auch nach römischem Vorbild gesungen worden. Die Beispiele aus St. Denis haben die meiste Beachtung gefunden, da sie seit dem 12. Jh. zu der griechischen Messe des Areopagiten vervollständigt wurden, aber bekannt waren das griechische Gloria, Credo, Paternoster und andere Stücke auch in vielen anderen Bischofs- und Klosterkirchen Frankreichs und Deutschlands.[1] Über die unveränderlichen Teile der Messe hinaus sind hier und da, besonders in Italien, noch Festantiphonen griechischen Ursprungs zweisprachig gesungen worden, und der Alleluia-Versikel der dritten Weihnachtsmesse '*Dies sanctificatus*' erklang in beiden Sprachen auch auf deutschem Boden.[2] Die von Papst Sergius (687–701) eingeführte zweisprachige Heiligenlitanei ist in englischen Handschriften noch im 10. bis 12. Jh. in der griechischen Form anzutreffen;[3] eine andere Fassung sowie eine Teilübersetzung des 'Te Deum' sind unter die Anhänge der Psalteria quadruplicia aufgenommen worden.[4]

Ferner haben einige kleine Texte, die mit Übersetzung überliefert sind und außerhalb der angeführten Literatur stehen, weitere Verbreitung genossen, antikes Schulgut: die griechischen Sprüche der sieben

---

[1] Beispiele bei H. Omont in Études d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod 1 (1896) 177 ff. (danach bei H. Leclercq, Dict. d'archéol. et de lit. chrét. 6, 2 [1925] 1581 ff.); Gardthausen a. a. O. 124 ff., 131 f.; E. Wellesz, Eastern Elements in Western Chant (Oxford 1947) 32 f. mit weiterer Literatur. Ich verzichte darauf, Nachträge aus Hss. zusammenzustellen; geschrieben sind diese Stücke gewöhnlich in lateinischer Schrift. In Wolfenbüttel Weiss. 86 (saec. VIII², in Tours entstanden) sind auf fol. 216–217v in eigenartiger griech. Unziale eingetragen: das Gebet: '+ υπο την σιν ευσπλαχνια καταφευγομεν θεωτοκαι τας ημον εκαισιας (!) μιπαριδις εν περιστασι αλα εν κυδυνο υρυσε ημας μονι αγνι ευλογιμενι + δοξα πατρι – τον αιωνον. αμην +'; sodann, mit lateinischer Interlinearversion in Tironischen Noten, griech. Gloria und Cantica. Ein Paternoster in sorgfältiger griechischer Schrift mit Akzenten in Paris BN Lat. 7561 saec. IX p. 11. Die Teile einer Meßliturgie, die in Den Haag, Mus. Meerm.-Westr. Fol. 6 (saec. X, aus Metz) stehen, bei P. Lehmann, Sitz.-Ber. d. Münch. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1920, 13. Abh., 17.

[2] Diese bilingue Gesangsüberlieferung ist erstmals von E. Wellesz (s. vor. Anm.) im Zusammenhang gewürdigt worden. In den grammatischen Codex Berlin Diez. B. 66 (saec. VIII–IX, wohl aus Oberitalien) S. 116 ist die Antiphon der '*Adoratio crucis*' zweisprachig folgendermaßen eingetragen: '+ *Crucem tuam adoramus domine et sanctam resurrectionem tuam glorificamus. uenite omnes ex mortuis resurrectionem* (!) *ecce enim uenit per crucem gaudium in toto mundo. In greco. Ton stauron su proskinomen depota* (!) *ce tin aghian su a.nastasin doxazomen. deate* (!) *pantes proskini.somen tin ec negros anastasin idu gar ilthen dia to s.tauron charan* (oder *charian?*) *en* (korr. aus *et n*) *olo to chosmo*'. Darauf folgt das '*Megalynei*'. Das Griechische hat dem Schreiber, der vielleicht nach Gehör schrieb, sichtlich Mühe bereitet. Die Vorlage ''Ανάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι', der nach A. Baumstark, Liturgie comparée, ed. refondue (Amay 1940) 107 f., die Antiphon entnommen ist, im Πεντηκοστάριον (ed. Venet. 1896) 7; für den Hinweis danke ich Herrn Dr. H. G. Beck.

[3] Außer E. Bishop, Liturgica Historica (Oxford 1918) 142 f., vgl. Paris Ste. Geneviève 2410 saec. XI (englischer Herkunft) fol. 118 (dahinter griech. Sanctus und fol. 119 ein griech. Gebet).

[4] Schon in Bamberg A. I. 14 (Bibl. 44), dem ältesten dieser Psalterien, von 909.

Weisen,[1] und zwei bzw. drei Inschriften aus der Kreuzerhöhungskapelle in Jerusalem.[2]

Das sprachliche Material, über das man im Abendland verfügte, bot in der Regel das Formenbild der Literatur oder der Hochsprache, auch wenn seine Aufzeichnung itazistisch gefärbt war. Nur die besonders häufig überlieferten Reihen der Zahlwörter, die die Alphabete begleiten, sind fast regelmäßig vulgärgriechisch;[3] sie variieren bedeutend.[4] Die Abhängigkeit von diesen Reihen erklärt, daß die griechischen Zahlwörter in der mittellateinischen Literatur in den Vulgärformen auftreten.[5] Daß gerade die Zahlwörter vorwiegend in der lebendigen Volkssprache überliefert wurden, hat eine merkwürdige Parallele darin, daß auch Reihen der hebräischen und der koptischen Kardinalzahlen in Verbindung mit abendländischen Schulwerken erhalten sind.[6] Handelsbeziehungen können wohl die Gelegenheit geboten haben, diese Listen niederzuschreiben; der Anlaß dazu aber war ein gelehrtes komputistisches Interesse.

Abgerundet wurde das zugängliche griechische Material durch die Graeca bei Lactantius, Hieronymus, Boethius, Priscian und anderen; sie sind namentlich in den Handschriften und Kommentaren der Schulautoren oft mit mehr oder weniger glücklichen Übersetzungen und Erklärungen versehen.[7]

---

[1] In Paris. Lat. 11505 (Bibel von 822) fol. 112; Clm. 14456 saec. IX fol. 69v (sehr korrupt); Valenciennes 404 saec. IX fol. 57; Leiden Voss. lat. 8⁰ 15 saec. XI fol. 4v.

[2] Nr. 60 und 61 bei P. Thomsen, Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem, in: Zs. d. deutschen Palästina-Vereins 44 (1921), 31 f., wo Nr. 60 zuerst aus Mandeville, Nr. 61 zuerst aus einer Additio zur 'Historia Scholastica' des Petrus Comestor (MPL 198, 1634 A) nachgewiesen ist. Sie stehen, in entstellter Schreibung, schon in Leiden Voss. Lat. F. 74 saec. IX fol. 188v und Wien 843 saec. XI fol. 36. Die Hs. Leiden enthält auch die Angabe über die Höhe des Kreuzes (Additio zur 'Hist. Schol.', ebd.) und den griechischen Satz, daß das Kreuz aus dem Holz der Zypresse, der Fichte und der Zeder besteht (Thomsen a. a. O.), der wohl ebenfalls als Inschrift anzusehen ist.

[3] Drucke: (Hrabanus), De inventione linguarum (MPL 112, 1579); Hugo von St. Viktor bei J. Leclercq (s. S. 27 Anm. 2) Taf. II; V. Rose, Verzeichnis der lat. Hss. 1, 290 (von einem Lateiner griechisch retranskribiert); E. Miller, Not. et Extr. 29, 2, 211 f.; W. M. Lindsay, Palaeographia latina 5 (1927) 32. – Die einzige Reihe nahezu hochsprachlicher Zahlwörter von 17, die ich gefunden habe und deren Zahl gewiß zu vermehren ist, steht in Leningrad F. v. VI no. 3 saec. IX fol. 42r alias 147r, in lateinischer Schrift, aber mit Akzenten; gedr. bei A. Staerck (s. S. 42 Anm. 2), 1, 307 f., und in Vizantijskij Vremennik 15 (1908) 191.

[4] Z. B. die beiden in Erfurt Ampl. 2⁰ 10 fol. 125 vereinigten (saec. IX¹ und IX/X): *ena* / *mia*, ... *octon* / *ocda*, ... *eptominta* / *ebdenta*, ... *ennacose* / *niacusin*.

[5] '*seranta chile*' bei Abbo von St. Germain, lib. 1 v. 115 (MG. Poetae 4, 83); '*chile*' im 'Conflictus ovis et lini', v. 537 (Zs. f. dt. Alt. 13, 400); '*decapenta*' Ruodlieb (ed. Seiler V 81, 124, 193); '*penta*' in einer Sequenz saec. X (Anal. Hymn. 53 Nr. 78). Die Form '*penta*' wurde auch durch die Erklärung von '*pentateuchus*' verbreitet.

[6] Hebräisch 1 bis 100000 und sahidisch 1 bis 20 in dem chronologischen Corpus aus Ripoll (Vatic. Regin. Lat. 123, von 1056); hebräisch 1 bis 15 (abweichend) als Nachtrag saec. X in der Leidener Hermeneumatahs. Voss. gr. 4⁰ 7.

[7] Einzelne Gelehrte der Karolingerzeit haben griechische Werke benützen können, von denen unseres Wissens keine regulären Übersetzungen hergestellt worden sind. Ein

IV

So beträchtlich dieser griechische Sprachstoff ist, er war ungleich verbreitet, und seine unmittelbaren Funktionen waren sehr verschiedenartig. Auch fehlte es an einem Lehrbuch, ihn zu erschließen; so mußte, was aus Büchern zu lernen war, Fragment bleiben und konnte vielleicht bestenfalls zu einigem lexikalischen Wissen und zum Zurechtfinden in einem griechischen Text führen, der von der Übersetzung begleitet war. Soweit scheinen die griechischen Kenntnisse z. B. bei Alcuin zu reichen. Die Einsicht in die grammatische Struktur komplizierterer zusammenhängender Rede war nicht möglich, wenn sie nicht von einem des Griechischen Kundigen vermittelt wurde.

Die geschichtliche Überlieferung über die Persönlichkeiten, die im frühmittelalterlichen Abendland als Griechen oder als Schüler von Griechen die Sprache gelehrt haben, ist spärlich und zufällig. Aus Beda ist bekannt, daß Theodor von Tarsus in Canterbury seine Schüler so erfolgreich unterwies, daß sie des Griechischen und Lateinischen gleich mächtig schienen; aber schon an die zweite Generation scheint dieser Unterricht nicht mehr weitergegeben worden zu sein.

Ludwig Traube hat in seiner Abhandlung 'O Roma nobilis'[1] dargestellt, wie unter Karl dem Kahlen die griechischen Studien, vorher im Karolingerreich kaum mehr als ein Wunschbild, durch die Anteilnahme der Iren sich zu regen beginnen. Auch die Auffindung der ältesten, von Hilduin veranlaßten Übersetzung des Pseudo-Areopagiten hat im Kern Traubes Sicht dieses Zusammenhanges nicht beeinträchtigt, da jene Arbeit mit Hilfe von Griechen geleistet worden war. Es dürfte aber durch die Ausführungen im ersten Abschnitt nur noch unwahrscheinlicher geworden sein, daß die irischen Gelehrten schon von dem Unterricht in ihrer Heimat her über einen soliden Besitz an griechischen Kenntnissen verfügten. Im Werk des größten von ihnen, des Johannes Scottus, vollzieht sich erst um 860, anderthalb Jahrzehnte nach seinem Erscheinen im Frankenreich, die Hinwendung zur griechischen Patristik, deren selbständige Erschließung ihn vor seinen Zeitgenossen auszeichnet. Wer sein

---

längeres griechisches Stück '*Ex minore Herodiano*' mit vollständiger Interlinearversion ist in einer Pariser Priscian-Hs. Lat. 7501 zur Erklärung herangezogen, vgl. Ch. Thurot, Notices et Extr. 22, 2 (1868) 66 f.; eine Übersetzung Herodians ist nicht bekannt. Über die Zitate aus dem '*Peplos*' des Theophrast s. C. E. Lutz, Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum (Cambridge Mass. 1939), 227 f. Vielleicht nach mündlicher Wiedergabe verwertete Hucbald von St. Amand Topoi des Synesios über das Lob der Kahlheit, vgl. E. R. Curtius, Zs. f. roman. Phil. 59 (1939) 157. Die Kenntnis des Ps.-Plutarch (bei Johannes von Salisbury), des Plutarch (bei Giraldus Cambrensis) und des Xenophon (bei Joseph von Exeter) (vgl. Manitius, LG 3, 258, 635, 649) ist wohl über das sizilische Normannenreich vermittelt worden und liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Zum ganzen vorausgehenden Abschnitt einige weitere Nachweise aus alten Bibliothekskatalogen bei Manitius 2, 802 f.

[1] Abh. d. kgl. bayer. Akad. d. Wiss., I. Cl., 19, 2 (1891) 57 ff.; M. L. W. Laistner Thought and Letters in Western Europe A. D. 500 to 900 (London 1931), 191–201.

Lehrer im Griechischen war, ist unbekannt; die Annahme persönlichen Unterrichts erscheint mir jedoch angesichts der ungenügenden grammatischen Behelfe für diese Sprache unerläßlich, sofern man für das Phänomen seiner Übersetzungstätigkeit eine Erklärung finden will. Johannes unternimmt zuerst eine gründliche Überarbeitung der 'Hilduinschen' Übersetzung des Pseudo-Areopagiten und schreitet dann zur selbständigen Übertragung anderer nicht minder schwieriger Werke griechischer Theologie. Er wagt es, griechische Gedichte zu schreiben. Durch seine Werke und Übersetzungen vermehrt er den Vorrat griechischen Sprachguts im Abendlande, von dem die folgenden Jahrhunderte zehren.

Nach der Verbreitung der griechischen 'Elementargrammatik' der Iren,[1] nach den Andeutungen in den irischen Gedichten aus der Zeit Karls des Kahlen und nach den zahlreichen, in irische Handschriften eingetragenen Namen[2] ist es wahrscheinlich, daß die verschiedenen irischen Gruppen, bei denen griechische Studien zu beobachten sind, miteinander in Fühlung standen. Gewiß ist freilich nur, daß die irische Kolonie in Laon, die sich um den Iren Martinus scharte, bei ihren griechischen Bemühungen in Johannes den Meister sah. In Laon hat man die Graeca aus seinen Gedichten ebenso exzerpiert und glossiert wie die griechischen Worte und Beispiele aus Priscian, und Martinus selbst hat ebenfalls griechische Verse gedichtet, die jedoch noch mangelhafter sind als das Vorbild. Wie Johannes, so scheint auch Martinus die didaktische Allegorie des Martianus Capella kommentiert zu haben; griechische Erklärungen aus einem Martianuskommentar sind in den '*Scolica Graecarum glossarum*' enthalten, einem Wörterbuch von rund 450 Lemmata vorwiegend griechischer Herkunft, das offenbar Martinus zum Verfasser hat und weite Verbreitung fand.[3]

Die Schule von Laon ist in ihren griechischen Studien weit hinter der Beherrschung der Sprache durch Johannes zurückgeblieben, aber sie hat wenigstens die literarischen Hilfsmittel emsig zusammengetragen, und ihr eindrucksvollstes Denkmal ist der Codex 444 der Stadtbibliothek von Laon, ein wahrer Thesaurus linguae Graecae in seinem Jahrhundert.[4] Wie in diesem Codex ein bedeutender Teil des damals erreichbaren griechischen Materials zusammengeflossen ist,[5] scheint von ihm die Ver-

---

[1] Siehe S. 40 Anm. 2.

[2] Traube, O Roma nobilis, 54 f.

[3] Laistners Ausg. s. S. 32 Anm. 2; dazu Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925) 130 ff. und Bulletin DuCange 1 (1924) 27 ff. Zwei griechische Redensarten aus den '*Scolica*' (P 9 und P 11) sind im 12. Jh. einem Glossar in Brüssel, 1828–1830 fol. 74v f., beigeschrieben worden. – Eine noch ungeordnete Sammlung ähnlicher Erklärungen ist aus Paris Lat. 7651 saec. IX. gedruckt CGL 2, XI–XIV (vgl. auch S. 41 Anm. 3).

[4] Die wichtigste Veröffentlichung über die Hs. ist E. Miller, 'Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon' in Not. et Extr. 29, 2 (1880) 1–230, mit umfangreichen Auszügen; weitere Literatur bei J. F. Kenney, The Sources for the Early History of Ireland 1 (New York 1929) 589 f.

[5] Das große griech.-lat. Glossar des Laudun. 444 ist wahrscheinlich nur durch ein Zwischenglied von dem Harleianus 5792 saec. VII–VIII (CLA 2 Nr. 203) getrennt;

breitung anderer Materialien in Abschriften und Auszügen ausgegangen zu sein; einzelne Fäden führen nach Reims hinüber.[1] Sowohl mit dem Kreise um Johannes wie mit jenem des Sedulius Scottus,[2] der sein Interesse am Griechischen durch die eigenhändige Abschrift eines bilinguen Psalters und durch das Spiel mit griechischen Zahlen bezeugt, stand der Ire Fergus in Verbindung, unter dessen Namen einige griechisch-lateinische Glossen stehen.[3]

Unter den besten und selbständigsten abendländischen Kennern des Griechischen im Frühmittelalter, und also wahrscheinlich wiederum unter den Iren des 9. Jh., ist der Autor der 'Hermeneumata Vaticana' zu suchen, der für einen hochgestellten Freund ein Vokabular verfaßt, das mit dem Schöpfer beginnt und danach die Naturreiche und die Erschaffung des Menschen behandelt,[4] nach dem Typ des alten Schulbuches, aber in bewußt christlicher Neugestaltung. Der Verdacht, daß Iren die Urheber gewesen sind, besteht auch in einigen seltenen Fällen einer gewissen griechischen Interpolation lateinischer Texte,[5] die sich bei der zweiten

---

vgl. G. Goetz-G. Gundermann, CGL 2, XXIX f.; noch enger ist das Verhältnis bei den Idiomata (ebd. XXXIII). Ein Einschub des kürzeren Glossars (CGL 2, 554, 21–555, 31) ist nach W. M. Lindsay, The Classical Review 31 (1917) 128, ein Exzerpt aus dem lat.-griech. Ps.-Philoxenus, das unmittelbar aus der einzigen erhaltenen ma. Hs. genommen wurde.

[1] Über die Überlieferung der 'Elementargrammatik' vgl. S. 40 Anm. 2. Nach Reims im besonderen weisen die griechischen Glossen des Bernensis 83 saec. IX (aus St. Remi) bei H. Hagen, Anecdota Helvetica (Lipsiae 1870), C f., die sich bei Miller a. a. O. 192 f., 199 wiederfinden. Ich vermute, daß auch die von Goetz bei Pauly-Wissowa RE² 7, 1446 erwähnten Priscian-Glossen des Vatic. Regin. Lat. 1650 saec. IX (aus S. Remi) mit den bei Miller 118 ff. gedruckten zusammenhängen. Reihenweise Auszüge aus dem großen Glossar des Laudun. 444 (CGL 2, 312, 34–40; 469, 35–39; 474, 29–31; 286, 40–45; 314, 37–40; 286, 27–33) und die '*Graeca collecta*' desselben (Miller p. 181–185) auch im Paris. Lat. 10307 saec. IX fol. 246v; unten auf derselben Seite größtenteils abgerieben, mit der Überschrift: '*Versus Ferg. ... sc(ott ... ?)*' ein griechischer Vers: '... ΛΙΧΝΟΝ ... Ε. Ε. ΛΑΜΠΡΟΝ' (darüber '*vel* ΣΟΦΕ'); er könnte von dem Iren Fergus (übernächste Anm.) an einen anderen Iren gerichtet sein.

[2] Vgl. Traube, O Roma nobilis 346 ff. und Anm. 2.

[3] Traube, Poetae 3, 199 f. und 518 f. Anm. Das Glossar steht in Valenciennes 81 (74) saec. X in. fol. 102v als Nachtrag einer Hand saec. X¹: '*Magister Fergus.* ΥΠΟΘΕΣΙΝ *suppositionem.* ΓΥΝΗ *apud Grecos* (dann Rasur) *utrumque significat et uxor et mulier.* ΠΕΡΙΟΔΕΙΣ *circumstantia lectionis.* ΣΑΦΡΟΣΥΝΗ *castitas.* ΑΓΕΝΕΑ ... *sine nuptiis.* ΑΜΦΟΤΕΡΟΖΙΟΣ (!) *ambidexter.* ΛΕΥΚΑΙΜΟΣ *vel* ΛΕΥΚΑΙΣΜΟΕ *candor* ... ΚΑΤΑΧΡΗΣΤΙΚΩΣ *secundum iudicium vel iudicialiter.* ΥΠΗΡΙΦΑΝΟΣ (!) *superbus vel superapparens.* Die Worte bis λευκ. stammen aus Hieron. adv. Iovin. I (MPL 23, 242 D–253 A).

[4] CGL 3, 421. Vgl. Traube, diese Zs. 3 (1894) 604 ff. (wiederabgedr. in Vorlesungen u. Abhandlungen 3, 205 ff.).

[5] In Clm 14459 saec. IX. fol. 49/49v (wohl Abschrift aus Karlsruhe Aug. CXI saec. IX in., fol. 19 ff.) sind zu einigen lateinischen Lemmata von Eucherius' 'Formulae spiritalis intelligentiae' (CSEL 31, 9–12) die entsprechenden griech. Wörter hinzugefügt, zweifellos nach einem Glossar. – Stärker ist die griech. Färbung eines Corpus dialektischer Lehrbücher: Alcuin, Porphyrius, Apuleius, Isidorus (Etym. 2, 29–31) in Bamberg HJ. IV. 16 (Philos. 1) saec. IX–X. Hier sind nicht nur zahlreiche griech.

interpolierten Fassung von Cassiodors 'Institutiones saecularium litterarum' zu anderen auffälligen Zügen gesellt.[1]

Heiric von Auxerre und vielleicht die Schule von St. Riquier[2] sind Beispiele dafür, wie der Ansporn zur Beschäftigung mit dem Griechischen sich von den Iren auf ihre fränkischen Schüler überträgt, wie aber die Kenntnisse beschränkter werden und an Echtheit einbüßen. Bei Remigius, dem Schüler des Heiric, setzt dieses Schwinden der griechischen Kenntnisse sich fort, doch trägt der Erfolg seiner vielen Schulkommentare, besonders jenes zu Martianus Capella, dazu bei, die Gewohnheit, Erklärungen aus dem Griechischen zu geben, lebendig zu erhalten.

Zahlreicher vielleicht als an irgendeinem anderen Orte sind die griechischen Spuren in St. Gallen, zwischen dem 9. und 11. Jh.[3] Trotzdem wird noch kritisch zu prüfen sein, ob man von mehr als einer bloßen Beschäftigung mit dem Griechischen zu sprechen berechtigt ist.[4]

In ottonischer Zeit finden wir Griechen in Dijon,[5] Gorze,[6] Toul,[7] in der Reichenau,[8] in Köln[9] und Lüttich.[10] Die Gelegenheiten, lebendiges Griechisch zu lernen, waren damals am Rhein, in Lothringen und Burgund viel dichter als im vorausgehenden Jahrhundert an irgendeiner Stelle. Doch wie wenige Früchte zeigen, daß sie wahrgenommen wurden: die griechischen Studien Brunos von Köln,[11] und dann die Studien

---

Fremdwörter mit unsicherer Orthographie gräzisiert, sondern auch einige lateinische Wörter übertragen, z. B. Τωπικη εστην *disciplina;* vgl. Fr. Leitschuh, Katalog der Hss. der Kgl. Bibliothek zu Bamberg 1, 2, 393 ff.; MGH Poetae 4, 1067.

[1] Vgl. Cassiodori Senatoris Institutiones, ed. R. A. B. Mynors (Oxford 1937), XXX ff., bes. XXXVIII f. Die Exzerptensammlung, die sich in der Überlieferung an diese Fassung schließt, enthält auch Griechisches über die Elemente und das griech. geschriebene Tonsystem, beides gedruckt bei A. Holder, Die Reichenauer Hss. 1, 277 ff.

[2] Griechische Wörter aus den Carmina Centulensia bei E. Dümmler, N. A. 4, 521 (z. B. '*trechete*', daneben Akk. '*chiram*').

[3] St. Gallen besaß wertvolle neutestamentliche Bilinguen aus dem Nachlaß eines Iren (Moengal-Marcellus oder Marcus ?). Man schrieb Dositheus ab (Cod. 902) und trug in diesen Codex ein griechisches Schriftstück, den Brief eines Griechen Lazaros, ein (Anfang bei Keil, GL 7, 365). Ein kurzes Glossar dialektisch-theologischer Begriffe aus Sangall. 899 bei Neff (s. S. 40 Anm. 1) 60. Einige Nachweise über griech. liturgische Stücke bei Gardthausen a. a. O. 127, 131.

[4] Vgl. auch S. 34 Anm. 3; S. 35 Anm. 7; S. 36 Anm. 7 f.

[5] E. Sackur, Die Cluniacenser 2 (Halle 1894) 389.

[6] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands[3·4] 3 (Leipzig 1920) 355.

[7] MG SS. 4, 501.

[8] Hauck a. a. O. 281 Anm. 5.

[9] Vgl. die von dem Mönche Elias aus dem Peloponnes 1021 'ἐν χώρᾳ Φραγκίας κάστρῳ δὲ Κολονίας' geschriebene Hs. des Neuen Testaments, Paris Grec 375 (H. Omont, Mss. grecs datés pl. XIV).

[10] Nach Hauck a. a. O. 323 hat Bischof Notker, ein St. Galler (972–1008), 'durch die Aufnahme des Calabresen Leo das Studium der griechischen Sprache möglich gemacht'. Für einen Unterricht fehlt selbst aber jeglicher Beweis.

[11] Ruotgeri V. Brunonis, c. 7.

Froumunds von Tegernsee.[1] Auch dieser kennt ja die Minuskel,[2] und es ist kaum ein Zufall, daß das Fragment einer griechischen Grammatik gerade in jener Handschrift steht, die er in St. Pantaleon in Köln begonnen hatte;[3] vermutlich wurde hier die 'Consolatio philosophiae' des Boethius durch jene zahlreichen rhetorischen griechischen Fachausdrücke und die '*Sardismoi*' kommentiert, die Froumund in seine Handschrift übernahm.[4]

Die im 10. und 11. Jh. noch mehr als in der Karolingerzeit herrschende Neigung, lateinische Dichtung und Prosa mit seltenen griechischen Wörtern zu durchsetzen, ist bei den einzelnen Autoren höchst selten auf eigentliche Sprachstudien begründet. Soweit solche Wörter nicht schon von der spätantiken und patristischen Literatur her ein Heimatrecht im Lateinischen besaßen und nur jetzt wieder hervorgesucht wurden, stammen sie zum größten Teil aus Glossaren und anderen literarischen Quellen einschließlich der liturgischen Texte. Dabei ist griechischer Schmuck nicht immer ein sicherer Maßstab für die eigene Mühe oder Gelehrsamkeit eines Autors. Dudo von St. Quentin (um 1017) verdankt die griechische Pracht eines Gedichts, samt dem Nominativ μεγαλος, der Invocatio des Irenschülers Heiric von Auxerre, die er aus dem phaläkeischen Elfsilber in Distichen überträgt.[5] Ebenso ist eines der nicht zahlreichen Graeca bei Ekkehart IV. aus der metrischen Litanei des St. Galler Abtes Hartmann herübergenommen, die ihm natürlich wohlvertraut war.[6]

Der gräzisierende Stil dieser Jahrhunderte hatte an den Schulautoren kein Vorbild. Vielmehr war durch deren Lektüre das Bewußtsein für das unnatürlich Fremde in der Sprache wahrscheinlich stärker entwickelt als zur Zeit Aldhelms, aber dieses Fremde – in Wahl und Bildung[7] der Wörter – stellte sich ein, wo der Eindruck von Gelehrsamkeit oder Würde erstrebt wurde. Darum ist vor allem die Sprache der neuen liturgischen Dichtung, der Sequenzen und Tropen, die seit dem 9. Jh. aufblüht, reich an griechischen Wörtern. Es ist nicht nur das '*Kyrie eleison*' der Kyrie-Tropen, das Griechisches nach sich zieht,[8] sondern die Absicht der Dichter war zweifellos, den Texten dadurch eine höhere Feierlichkeit zu geben; deshalb kehren die Worte des Trishagion und anderer griechischer

---

[1] Nur die Möglichkeit sei angedeutet, daß auch Humbert vielleicht schon in seiner Heimat zu seinen griechischen Kenntnissen den Grund legen konnte.

[2] Siehe S. 35 Anm. 1.

[3] Siehe S. 40 Anm. 5. Froumund nennt das Kloster '*sancti Pantaleymonis*' (ein Wortspiel der Kölner Griechen ?); MG Epp. sel. 3, XIII. Ebd. 163 die Graeca Froumunds.

[4] Vgl. G. Schepss, Handschriftliche Studien zu Boethius usw. (Würzburg 1881), 19 ff.

[5] Vgl. MPL 141, 686 f. mit Poetae 3, 432 ff.

[6] Vgl. Ekkehart, Liber benedictionum usw. Nr. XXXII. 52 (hrsg. v. Egli, S. XXXVII) mit dem Schluß der metrischen Litanei des Abtes Hartmann (Anal. Hymn. 50, 255).

[7] Vgl. z. B. in einer Quirinus-Sequenz des 11. Jh. (aus Tegernsee ?; Anal. Hymn. 53, 343 Nr. 213 Str. 8): '*Romulizanti regi congressus agonizans victorizat*'.

[8] Vgl. S. 31 Anm. 2.

Liturgiestücke so häufig wieder. Andere Wörter sind aus Johannes Scottus' Übersetzung des Pseudo-Dionysius und aus seinem Kommentar zur 'Himmlischen Hierarchie' genommen: das beliebte '*melodema*', '*ierurgia*', '*hymnologia*', '*ypopheticus*', '*euprepia*' und andere, ein Zeichen für den Einfluß des Pseudo-Areopagiten auf den Geist der Liturgie. Es ist nicht viel, was nicht aus liturgischen und literarischen Quellen abzuleiten wäre[1] und für griechische Kenntnisse sprechen könnte.

Inmitten der zahllosen liturgischen Dichtungen, die mit einigen griechischen, gelegentlich auch hebräischen Wörtern ausgestattet sind, ist ein Offizium des Eichstätter Bischofs Reginold (966–989) auf den heiligen Willibald überaus merkwürdig. Symbolisch wird darin die Pilgerfahrt Willibalds ins Heilige Land nachgebildet: der lateinisch beginnende Text wechselt nach dem ersten Satz ins Griechische, dann ins Hebräische hinüber, kehrt dann zum Griechischen zurück und klingt lateinisch aus.[2] Sowohl in den griechischen Teilen wie in dem hebräischen Mittelstück sind auf alttestamentlicher Grundlage vollständige Sätze gebildet. Sie stellen Reginold, falls er ohne griechischen und ohne jüdischen Helfer arbeitete, in die erste Reihe der Sprachenkenner des frühen Mittelalters.[3]

V

Es bleibt noch zu betrachten, wie es paradoxerweise gerade die Vorliebe der mittelalterlichen Grammatiker für das Griechische gewesen ist, die zum Verhängnis für die 'griechischen Studien' wurde. Die Römer haben von den Griechen als eine Aufgabe der Grammatik die Etymologie übernommen. Dem Mittelalter wurde die etymologische Erklärungsweise hauptsächlich durch seinen Lehrmeister Isidor von Sevilla eingepflanzt, der in seinem enzyklopädischen Hauptwerk so oft von der sprachlichen Herleitung ausging, daß er es '*Etymologiae*' nannte. Der Umstand, daß das späte und das Kirchenlatein reich an griechischen Fremdwörtern war, gab ihm reichlich Anlaß, griechische Kenntnisse zu zeigen, gelegentlich auch dann, wenn für ein lateinisches Wort eine Erklärung aus dem Lateinischen sich nicht finden ließ.[4] Die Deutung der griechischen mythologischen Namen, die möglichst auf das Moralisch-Allegorische abzielte, war von Fulgentius vorgezeichnet. Im 9. Jh. sind dann durch den

---

[1] Viele der Graeca sind innerhalb der liturgischen Poesie weiterentlehnt worden; z. B. '*os gereos* (ὡς ἱερεύς) *kata tin taxin Melchisedech*' (vgl. Ps. 109, 4; Hebr. 5, 6) in Tropen des 10. und 11. Jh. (Anal. Hymn. 49 Nr. 343, 344, 377).

[2] Hrsg. von H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus 2 (Leipzig 1844) 300 ff.; mit Verbesserungen von G. Morin, Hist. Jb. 38 (1917) 773 ff.

[3] Seine Kenntnis beider Sprachen rühmt auch die Eichstätter Bischofschronik des Anonymus Haserensis (MG SS 7, 957), der freilich 100 Jahre später schrieb und sich auf das Offizium bezog.

[4] Isid. Etym. 3, 21, 6: *Fistula autem dicta quod vocem emittat. Nam* φῶς *Graece vox,* στολία *missa appellatur.*

Kommentar des Johannes Scottus zu Martianus Capella[1] und das nicht minder einflußreiche Sprach- und Sachglossar der '*Scolica Graecarum glossarum*'[2] viele neue Etymologien nach dem Griechischen in Umlauf gesetzt worden; die griechischen Wörter und einfache Flexionsformen sind in diesen Werken der Scotti im allgemeinen korrekt, trotz mancher Mißgriffe in der Erklärung, wie solche schon bei Isidor und Fulgentius[3] vorkommen.

In den folgenden Jahrhunderten gerieten die alten griechisch-lateinischen Glossare zum größten Teil in Vergessenheit, das Erklären selbst wurde zunehmend mechanisch gehandhabt. Doch aus den '*Etymologiae*', den '*Scolica*' und anderer sekundärer Schulliteratur wie den Kommentaren des Remigius von Auxerre wurde ein neuer Vorrat von teilweise erheblich entstelltem 'Griechisch' gebildet, meist ohne Kenntnis der Formenlehre. Mit einer gröberen Vorstellung vom Griechischen verband sich die Tendenz, die Nomina möglichst auf *-os* oder *-on*, die Verba auf *-in* oder *-on* ausgehen zu lassen; Komposita, oft nur halb verstanden, wurden beim Etymologisieren auseinandergeschnitten, die Teile für selbständige Wörter genommen.[4] Es war ein Unglück, daß die etymologische Erklärung gerade in jenen Jahrhunderten als methodisches Ziel immer beherrschender wurde, als der Eifer, Griechisch aus den Quellen zu lernen, erlahmt war.

Ihr Vordringen ist in der lateinischen Lexikographie des 11. und 12. Jh. gut zu verfolgen. In diesen Zweig der Grammatik kam neue Bewegung durch den Lombarden Papias, der das Wortmaterial vollständiger erfaßte, den Etymologien jedoch noch verhältnismäßig wenig Raum gewährte. In die erste Hälfte des 12. Jh. fällt die Tätigkeit des einflußreichen Grammatikers Petrus Helie, der in seinem Priscian-Kommentar viele neue

---

[1] Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum edited by C. E. Lutz (Cambridge Mass. 1939).

[2] Siehe S. 32 Anm. 2 u. S. 46 Anm. 3 102.

[3] Durch den Hinweis auf die törichten und falschen griechischen Ableitungen bei Fulgentius glaubte M. L. W. Laistner, 'Fulgentius in the Carolingian Age' in der Festschrift zu Ehren von M. Hruschewsky (Kiew 1928), 448, die Echtheit der Schrift 'S. Fulgentii ep. super Thebaiden' (Fulgentius ed. R. Helm, 180 ff.; vgl. Schanz-Hosius-Krüger, Gesch. d. röm. Litt. 4, 2, 1920, 199 f.) stützen zu können, die nur in einer Hs. des 13. Jh. überliefert ist; er hielt sie zugleich für jene Quelle (ed. 183, 11), der die '*Scolica*' (K 5) die verderbte Akklamation '*Kere Caesar anikos*' entnommen hätten. Ich halte die Schrift für ein Werk des 12. oder 13. Jh., und zwar gerade wegen ihrer Graeca; während Martin in den '*Scolica*' '*anikos*' nur übersetzt ('*invictissime*'), kennt Ps.-Fulgentius ein Grundwort '*nichos victor*'. Es weist auf die Spätzeit, daß er fast alle seine 'griechischen' Wörter auf *-os* ausgehen läßt: '*ocleos interitus*' (183, 8), '*adrios profunditas*' (184, 2), '*argeos providentia*' (ib. 6 f.) und daß er nicht flektiert (vgl. 182, 2 f.). Die Phrase kennt auch Eberhard von Béthune (Graecismus VIII, 89 u. 230). Zu den griechischen Kenntnissen des Mythographen und Bischofs vgl. auch Courcelle (S. 27 Anm. 1) 206 ff.

[4] Die beginnende Vergröberung der Vorstellungen vom Griechischen durch ungenügende Kenntnisse und falsche Verallgemeinerungen von Formtypen illustriert Ch. Thurot, Not. et Extr. 22, 2, 66 durch Glossen aus einer Priscian-Hs. des 10. Jh.

lateinische und griechische Etymologien gab. Gleichzeitig wurde es Mode, den Wortschatz in Wortfamilien, in '*derivationes*', zu vereinigen. Bei den Nachfolgern des Papias, dem Engländer Osbern (um 1150), der eine '*Panormia*' schrieb, und dem Grammatiker und Kanonisten Hugutio (um 1200) erscheinen die Neuerungen, die Bildung von '*derivationes*' innerhalb des Alphabets und die Fülle der Etymologien, in den Lexika und werden weiter ausgebaut.

Schon bei Osbern begegnen Wörter, die es nicht gibt, die nur aus den Erklärungen abstrahiert sind, später aber für griechisch gehalten werden.[1] Vollends wird das verfälschte Griechisch durch Hugutio, der sein Lexikon '*Derivationes*' nennt, in den Strudel der Worterklärung, auch der lateinischen, hineingerissen.[2] Hier ist der antike und mittellateinische Wortschatz in großen etymologischen Familien untergebracht, an deren Spitze Hugutio gern griechische oder angeblich griechische Wörter stellt, z. B. werden von '*Bracos idest brevis*' hergeleitet: '*brac(a)e, braceum (= vadum), bracis (= inferior pars circuli), brucus, bracus (= guttur), branc(h)ia, bra(c)tea, brevis, bruma, bursica (= planta caulis), bria,*[3] *imber* und deren zahlreiche Ableitungen. Die Erklärungen der Vorgänger werden abgeschrieben und daneben eigene zur Wahl gestellt; an Stelle des sprachlichen Wissens tritt bloße Routine. Das Wort '*energuminus*, der Besessene' wird erklärt: '*Item ab en quod est in et erge quod est opus vel labor et mene quod est defectus vel luna dicitur hic energuminus, -ni idest demoniacus demone possessus et vexatus et dicitur sit quasi inefficax non laborans non operans sed in opere deficiens, vel en sit augmentativum quia singulis lunationibus valde mente labores(?) vel energa dicitur vis vel fortitudo, mene luna, inde energuminus fortis in luna ut sunt lunatici.*[4] Dem hat der Dominikaner Johannes Balbi († 1298), der hauptsächlich auf Hugutio fußt, dessen Stoff aber in besserer Ordnung darbietet, im '*Catholicon*' s. v. '*energuminus*' nur hinzuzufügen: '*vel en idest in, erge idest labor, mene idest defectus, noys idest mens, inde energuminus quasi laborans in corpore, deficiens in mente.*'[5] Durch den '*Graecismus*' des Eberhard von Béthune, vor allem das VIII. Kapitel '*De nominibus exortis a Graeco*' wurde dieses 'Griechisch' bis zur Renaissance in Schulen wie Universitäten verbreitet.

---

[1] '*Ebrius, -a, -um compositum est a bria idest quadam mensura et dicitur ebrius quasi extra briam idest extra mensuram*' (A. Mai, Classicorum auctorum . . . tom. VIII, Romae 1836, 190). Eberhardi Bethuniensis Graecismus (ed. I. Wrobel, Wratislaviae 1887) 28 cap. VIII '*De nominibus exortis a Graeco*' v. 33: *Est mensura brios, sobrius inde venit*'.

[2] G. Goetz in Ber. üb. d. Verhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 55 (1903) 3, 121 ff. und CGL 1 (1923) 190 ff., mit Abdruck des Artikels '*Pin Graece altum dicitur Latine*' an beiden Stellen.

[3] Siehe oben Anm. 1.

[4] Clm 14056 saec. XIV[1] fol. 14r u. v.

[5] Clm 14056 fol. 39. Petrus Helie hat: '*Ergas idest labor, in idest sine, inde ner-i gumini dicuntur qui laborem nequeunt sustinere*' (Clm 14424 fol. 101v).

Die mittelalterliche Reaktion gegen diese Richtung hat schon mit Johannes de Garlandia († nach 1252) eingesetzt,[1] und besonders hat Roger Bacon für die Kenntnisse der biblischen Sprachen im Abendland Worte schärfster Kritik gefunden.[2] Aber während Johannes von Basingstokes († 1252), der Freund des sprachenkundigen Bischofs Robert Grosseteste († 1253), einen '*Donatus graecus*' schrieb, der leider verloren ist, ist das unechte, von lebendiger Sprache und echter Kenntnis abgeschlossene griechische und hebräische Traditionsgut der abendländischen Etymologisierer und Lexikographen sogar zu selbständigem Ausdruck gebraucht worden.

Das Gedicht '*Exoticon*' oder '*De verbis exoticis*', auf das ich damit anspiele, ist nach guter handschriftlicher Tradition von Alexander von Hales verfaßt worden, der 1231 in den Franziskanerorden eintrat und dessen erster großer Theologe wurde.[3] Wenn die Möglichkeit der Abfassung des abstrusen Stückes, das die alten Bibliographen des Ordens verzeichnen,[4] durch Alexander von Hales von B. Hauréau kurzerhand abgelehnt wird[5] und P. Glorieux es mit Schweigen über-

---

[1] L. J. Paetow, Morale scolarium of John of Garland (Memoirs of the University of California 4, 2, Berkeley 1927) 103.

[2] Vor allem im 'Compendium studii', cap. VII (Fr. Rogeri Bacon Opera . . . inedita ed. Brewer 447 ff.).

[3] Das für sich unverständliche Gedicht ist meist mit Kommentaren überliefert, deren es wenigstens zwei verschiedene gibt. Davon gewährt (nach der liebenswürdigen Mitteilung von R. W. Hunt) ein wertvolles frühes Zeugnis der Kommentar, der in Oxford Bodl. Auct. F. 6. 8 (8840) fol. 9–12 + Digby 92 fol. 96–98 saec. XIII dem '*Exoticon*' beigegeben ist; Auct. F. 6. 8 fol. 9 ra beginnt: '*⟨I⟩n exordio istius libelli ista sunt inquirenda . . . Materia huius libri fuit vel est vocabula Greca et Ebrea in libris theologie reperta versibus scriptis lucide compilare . . . Titulus talis est: Incipit Exoticon magistri Alexandri de Hales.*' Dieser Kommentar ist identisch mit dem fragmentarisch (zusammen mit V. 5 ff. des Textes) in Ms. Digby 100 foll. 129r–137r saec. XIV enthaltenen; letzterer ist laut der Schlußschrift 1261 von Nikolaus von Brakendale am Studium von Cambridge vorgetragen worden. Mit demselben Kommentar steht das '*Exoticon*' in Cambridge, Gonville and Caius Coll. 136, pp. 115–123. Andere Hss.: Erlangen 434 (Irmischer 264) saec. XIII/XIV fol. 216–226v (anonym); hieraus sind einige Verse gedruckt bei H. Liebl, Die Disticha Cornuti, usw. (Progr. Straubing 1888) 48 ff.; Clm 3603 saec. XV fol. 107–115: '*Exoticon magistri Alexandri de Hales*'; Oxford Bodley 837 (2562) saec. XIV fol. 4v; ebd., Rawlinson C. 101 saec. XV fol. 130–138; Prag NUB VIII. G. 31 (1614) saec. XV fol. 120–121. Ehemals auch in Cambridge, Gonville and Coll. 385 unter Alexanders Namen. Eine Ausgabe sowie eine Untersuchung der Kommentare wäre zu wünschen; jener der Erlanger Hs. enthält Tibullverse und volkssprachliche Glossen. Auch der Verfasser des alten Kommentars zum '*Cornutus*' des Johannes de Garlandia in Vatic. Reg. Lat. 72 saec. XIV und Erlangen 434 saec. XIII/XIV kennt den Autor: '*In phaleris*' (v. 1) . . . *et dicitur a phalando Grece quod est lignum Latine, unde* (*ut dicit* Erl.) *magister Alexander de Hales* (*Hals* Erl.) *in versibus* (*vers. Grecis* Erl.) '*Chere theoron quam gignos crucis andro phalando*' (A. Wilmart, Analecta Reginensia, Vatic. 1933, 254).

[4] L. Waddingus, Scriptores Ordinis Minorum (Romae 1906), 1, 10; H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci (Romae 1908), 1, 20.

[5] Not. et Extr. 27, 2 (1879) 29 f.

geht,[1] so ist m. E. übersehen, daß der Autor nach der Auffassung seiner Zeit mit einem solchen Werk den Beweis lieferte, ein gelehrter Grammatiker zu sein. Mir scheint auch ein Zusammenhang mit einem sehr bekannten gleichzeitigen Memorialgedicht, dem '*Distigium sive Cornutus*'[2] des Johannes de Garlandia zu bestehen: beide Gedichte umfassen 21 zweizeilige Merksprüche, im ganzen je 42 Verse; auch der '*Cornutus*' ist in bizarrem Latein voller Fremdwörter geschrieben. Welches der beiden Gedichte als Gegenstück des anderen gedichtet ist, wage ich nicht zu entscheiden.[3]

Das Gedicht, mit Glossen, beginnt nach der Erlanger Handschrift:

salve	*video*		*nudum*		*o aries*	*in ligno*
Chere	*theoron*	*quem*	*gignos*	*crucis*	*andro*	*phalando*

.i.incendio	*ipsum*	*totum*	*eleva*	*te*	*congnoscet*	*amoris*	*tui*
Cauma	*lithos*	*sexqui*	*ianbin*	*esse*	*nothi*	*philos*	*qui.*

Unflektiert sind die einzelnen Vokabeln, wie sie in Werken von der Art des Hugutio oder des '*Graecismus*' stehen, nebeneinandergesetzt, in einer beliebigen Funktion, mit Lateinischem zusammengekittet. Selbst die Glossen erhellen den dunklen Sinn nur unvollkommen.[4]

Um den Stand dieser griechischen Kenntnisse zu beurteilen, genügt es, sich klarzumachen, daß in den Worten: *lithos* – *esse* (oder *se*) – *nothi* (*gnoti*, *gnothy*) das delphische ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ steckt, entstellt erst durch graphische Korruptelen, dann durch Mißverständnisse. Dem Mittelalter war der Spruch durch Iuvenal 11, 27 – und danach Macrobius in Somnium Scipionis 1, 9, 2 – überliefert. Verderbnisse verschiedener Grade durch Einsetzen graphisch oder lautlich ähnlicher Buchstaben, gelegentlich auch durch Wegfall des Γ, sind schon in der Textüberlieferung des Iuvenal zu beobachten. Festgesetzt zu haben scheinen sich die Entstellungen, vor allem die Korruptel '*lit(h)os*' statt ΑΥΤΟΣ, in der Iuvenalerklärung, und zwar schon im 12. Jh.;[5] ein Merkvers wurde geprägt: *Est lithos ipse, lapidem lithos fore dicas.*[6] Im Schutze des entarteten 'Griechisch', dessen Voraussetzungen skizziert wurden, haftete der Irrtum

---

[1] Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle 2 (Paris 1934) 15 ff.

[2] Paetow a. a. O. 135 f. Hrsg. von E. Habel, Der Deutsche Cornutus 1. Der Cornutus des Johannes de Garlandia, usw. (Berlin 1908).

[3] Zu beachten ist in diesem Zusammenhange, daß Johannes de Garlandia auf Alexander von Hales einen Nachruf dichtete (De mysteriis ecclesiae, v. 638 ff. bei Fr. G. Otto, Commentarii critici in codices bibliothecae academicae Gissensis ..., Gissae 1842, 147 f.).

[4] Etwa: *Salve, o aries, quem nudum in ligno crucis video. Ipsum eleva; congnoscet te totum incendio amoris tui.* – In V. 2 lesen die Oxforder Hss.: (Auct. F. 6. 8, fol. 8:) *iambin se gnoti;* (Bodl. 837 fol. 4v:) *iabin se gnoti;* (Rawl. C. 101. fol. 130:) *iambin se gnothy.*

[5] Nach Mitteilung von Herrn Prof. U. Knoche, dem ich für freundliche Auskunft über die Überlieferung der Stelle zu Dank verpflichtet bin, ist im Laurentianus 34. 29 (saec. XII) das Heiricus-Scholion zu 11, 27 mit folgenden Worten eingeführt: '*gnon Graece, L. scito, se Graece, Lat. te, lyton Graece, L. ipsum*'.

[6] Im Kommentar des Erlang. 434 fol. 216rb.

so zäh, daß im 15. Jh. '*Gnotosolytos*' als Titel eines moralisch-kanonistischen Gewissensspiegels, '*Gnotosolidos*' als Inschrift einer Kapelle in Tauberbischofsheim erscheinen konnte.[1] Unfruchtbar, eingesponnen überdauerte das griechische Element, das nur mehr eine Karikatur seines Urbildes war und seit dem '*Graecismus*' keine neuen Züge mehr annahm, die Zeiten, bis zu den Viri obscuri, unberührt von der gewaltigen Übersetzungsbewegung des 12. und 13. Jh., dem Sprachenkanon des Konzils von Vienne, den Unionsverhandlungen und dem Humanismus.

---

[1] Vgl. K. Preisendanz, Neue Heidelb. Jbb. N. F. 1939, 92 ff.; Die deutschen Inschriften 1, Heidelberger Reihe 1 (Stuttgart 1942) Nr. 17. Hugo von Trimberg im 'Renner' v. 22668 (Ehrismann) schreibt '*Nothis elythôn*'.

EINIGE BEMERKUNGEN ZU DEN KOPTISCHEN LOGOS-URKUNDEN

G. und A. BÖHLIG/MÜNCHEN

A. A. Schiller[1] und auf Grund von dessen Untersuchung in systematischer Aufstellung mit Beigabe der Texte und Übersetzungen W. Till[2] haben eine Reihe von Dokumenten behandelt, die mit der Formel ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲟⲟⲧ ≠ beginnen; sie haben in dieser Sonderform einen Sondertyp koptischer Urkunden überhaupt gesehen. Zur Klärung dieser Frage sind 3 Punkte besonders zu beachten, die im folgenden behandelt werden sollen: 1. Wie kommt es zur Einleitungsform ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, 2. wie ist das Verhältnis zu den griechischen λόγος-Garantien und 3. zu den mit σιγίλλιον bezeichneten Urkunden?

1. Für eine Beurteilung der Verwendung von ⲗⲟⲅⲟⲥ im Koptischen darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß es, auch in literarischen Texten, vor allem in der Bedeutung ,,Rechenschaft" oder ,,Versprechen" vorkommt.[3] Im Neuen Testament begegnet es sowohl im Sahidischen wie im Bohairischen nur in der Form ϯⲗⲟⲅⲟⲥ ohne Artikel in der Lehnübersetzung für λόγον διδόναι.[4] In den von E. A. W. Budge edierten Miscellaneous Coptic Texts findet es sich für ,,Versprechen, Zusicherung", z. B. S. 31, 37, 42 u. a. Daneben hat es sich in der Verbindung ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ besonders als Bezeichnung für Christus als den ,,Logos Gottes" durchgesetzt,[5] eine theologische Ableitung von Joh. 1, 1.[6] Sonst weisen literarische Texte ⲗⲟⲅⲟⲥ in erster Linie noch in der Bedeutung ,,Rede, Be-

[1] A. A. Schiller, The Coptic ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ documents. Studi in memoria di A. Albertoni I (1933) 303–345. Vgl. dazu die Besprechung von F. Dölger, B. Z. 34 (1934) 179/80.

[2] W. Till, Koptische Schutzbriefe. Mit einem rechtsgeschichtlichen Beitrag von H. Liebesny. Mitteilungen d. Deutschen Inst. f. ägypt. Altertumskunde in Kairo 8 (1939) 71–146. Eine eingehende Besprechung lieferte dazu A. Steinwenter, Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 60, Rom. Abt. (1940) 237–241 und dazu F. Dölger, B. Z. 40 (1940) 248.

[3] Hierin ist Steinwenter unbedingt zu widersprechen (a.a.O. 239).

[4] Matth. 12, 36; Rom. 14, 12; Hebr. 13, 17; I. Petr. 4, 5; Act. 19, 40. Luc. 16, 2 ist in beiden Dialekten mit ϯⲡⲱⲛ übersetzt. Sonst ist die wörtliche Übersetzung ϣⲁϫⲉ gebraucht, auch I. Petr. 3, 15 für λόγον αἰτεῖν. Nur Act. 1, 1 steht im Sahidischen noch ⲗⲟⲅⲟⲥ, wo es aber nicht ,,Wort", sondern in erweitertem Sinn ,,Bericht" o. ä. heißt.

[5] Vgl. dazu etwa E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts S. 52, 53, 69, 79, 81, 83, 86 u. a.

[6] Da freilich das koptische Neue Testament gerade an dieser Stelle die wörtliche Übersetzung ϣⲁϫⲉ bietet, kann es sich nur um eine Terminologie handeln, die nicht aus dem Neuen Testament selbst, sondern von der Theologie her in den koptischen Wortschatz eingedrungen ist.

richt", besonders in Überschriften, auf, unliterarische die Zusammensetzung ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲥ ⲗⲟⲅⲟⲥ „Fiskus". Erscheint in den von Till gesammelten Dokumenten ⲗⲟⲅⲟⲥ ohne Artikel, wie immer in der Verbindung ϯⲗⲟⲅⲟⲥ, so heißt es „versprechen, versichern, garantieren".[1] Es handelt sich in diesen Fällen also nicht um einen bestimmten Urkundentyp, teilweise überhaupt nicht um Urkunden.

ⲗⲟⲅⲟⲥ als Urkundenart bezeichnet eine Zusicherung von Straffreiheit, Steuernachlaß oder eines sonstigen Schutzes. In der Schlußformel solcher Urkunden ist dabei im Gegensatz zur Einleitungsformel der meisten Dokumente die Urkunde nur mit ⲗⲟⲅⲟⲥ ohne den Zusatz ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ bezeichnet.[2] Daß die Schlußformel stets und auch die Einleitungsformel in den nn. 4, 7, 11, 52, 55, 87, 103 bei Till ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ nicht enthält und bei Ersuchen um Ausstellung eines solchen Schutzbriefes (Till nn. 69–84) nur in den seltensten Fällen (in den nn. 82 und 84 sowie 78 nach Ergänzung) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ erscheint, dürfte ein hinreichender Beweis dafür sein, daß die in Frage stehende Urkundenart nicht die ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ-Urkunde ist, wie es nach Schiller und Till den Anschein haben kann, sondern die ⲗⲟⲅⲟⲥ-Urkunde. Man sollte sie deshalb auch nur so nennen.

Die Erklärung des Zusatzes ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ stößt zunächst auf sprachliche Schwierigkeiten. Als Genitiv erscheint es ohne Sinn.[3] Steinwenter verlegt deshalb das Gewicht seiner Deutung auf ⲗⲟⲅⲟⲥ, das er mit „Ehrenwort" wiedergibt; ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ wird damit dem „verbum regium" gleichgestellt;[4] die dieser Formulierung zugrunde liegenden juristischen Anschauungen der Kopten können freilich nicht erklärt werden. – Steinwenter weist ferner zur Erklärung von ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ auf die koptischen Kinderverschenkungen hin, in denen ein „Gesetz Gottes" zitiert wird, was er als mißverständliche Wiedergabe von ϑεῖος νόμος deutet, weshalb er auch in unserem Falle an eine ähnliche koptische Umbildung von βασιλικὸς oder ϑεῖος λόγος denkt.[5] Eher könnte aber hier eine bloße Analogie zu „Gesetz Gottes" vorliegen.

Da ⲗⲟⲅⲟⲥ in der koptischen Literatur durchaus im Sinne von „Versprechen" vorkommt, wird man bei dem Zusatz ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ in erster Linie wie Till[6] an die Konstruktion bei „schwören" denken, ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ also als Akkusativ auffassen.[7] Demnach müßte es sich aber auch wirklich um

---

[1] Außer in der von Till angeführten n. 93 auch in den nn. 2, 71, 73, 76, 78, 85, 90, 91, 97, 98. In den nn. 71, 73, 76, 78, 85 erscheint allerdings an anderer Stelle ⲗⲟⲅⲟⲥ auch für die Urkundenbezeichnung, aber bei den nn. 2, 90, 92, 93, 98 handelt es sich überhaupt nicht um Urkunden. Unklar bleiben wegen ihres allzu fragmentarischen Zustandes die nn. 68, 91, 94, 96. Ein Schutzbrief wird nur erwähnt in den nn. 1, 69–84, 89.

[2] Dies hat bereits Schiller a.a.O. 310 A. 33 betont.

[3] Siehe auch Till a.a.O. 74.

[4] A. a. O. 240. [5] A. a. O. 241 A. 2. [6] A. a. O. 74.

[7] Anders verhält es sich mit der Konstruktion ϯⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ in n. 97, wo ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ Dativ ist, sowie ebenso in n. 98.

eidliche Versprechen handeln[1] und wir könnten den Einleitungssatz mit „Hier hast du die eidesstattliche Versicherung" wiedergeben. Man hat dagegen angeführt,[2] die Tatsache, daß in den nn. 17, 34, 35(?), 46 am Schluß des Textes ein Eid mit den Worten angefügt ist - ⲱⲣⲕ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ, widerlege eine solche Anschauung. Aber die Schlußworte wiederholen nur in etwas ausführlicherer Weise die überschriftartige Einleitungsformel: „Ich . . . habe den ⲗⲟⲅⲟⲥ (ohne ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ!) ausgestellt und schwöre bei Gott dem Allmächtigen . . ." Nach den bei E. Seidl[3] aufgezählten Eidesformeln ist auch die einfache Form ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, zu der hier die durch den Beschreibstoff – es handelt sich ja in erster Linie um Ostraka – gegebene Platznot gedrängt haben mag, durchaus möglich.[4] Die geläufigste Form ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ findet sich außer in den genannten Textschlüssen in der Einleitungsformel von n. 46 und 64. Aber auch n. 85 erhielte in dieser Deutung eine Erklärung. Dort wird um eine „Zusicherung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes" gebeten. Wie aus den von Seidl zusammengestellten Eidesformeln hervorgeht, kommt statt ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ . . . auch ⲡⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ . . . vor;[5] neben Gott dem Allmächtigen kann auch bei der Dreieinigkeit geschworen werden.[6] Die Urkunden, die den Zusatz ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ nicht enthalten, beschränken sich demgegenüber auf ein einfaches Versprechen ohne eidliche Zusicherung.

Will man noch mehr betonen, daß der Zusatz ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ außer bei den wenigen Fällen von Ersuchen um Ausstellung eines Schutzbriefes ausschließlich in der Einleitungsformel auftritt, könnte man auch an eine Verbindung der Schwurformel mit der Anrufung der Trinität zu Beginn der Urkunden, besonders der Privaturkunden, denken. Es handelt sich bei den koptischen Schutzbriefen um Privaturkunden oder Urkunden der untersten Dorfbehörden mit Abmachungen privatrechtlichen Charakters.[7] Durch die Briefform wird dieser private Charakter noch mehr betont. Der

---

[1] Daß promissorische Eide in Steuersachen u. ä. in Ägypten nicht selten waren, geht aus E. Seidl, Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht, II. Teil (München 1935) 79 ff., hervor; die Form der Vereinbarungen nimmt dabei schon fast privatrechtlichen Charakter an, genau wie es in den koptischen Schutzbriefen der Fall ist. Selbst wenn in griechischen Schutzbriefen keine Anrufung Gottes begegnen sollte, wie Steinwenter a. a. O. 239 bemerkt, ist dies weniger von Belang, da ja auch bei weitem nicht alle bekannten koptischen Schutzbriefe eine Anrufung Gottes haben.

[2] Steinwenter a. a. O. 241.

[3] In n. 40 findet sich ein Eid auf dem Verso angefügt. Zum Text vgl. Seidl a. a. O. 151.

[4] Seidl a. a. O. 140 und 144. [5] Seidl a. a. O. 140. [6] Seidl a. a. O. 140.

[7] Aus den Inhalten der Urkunden ist nicht zu ersehen, ob selbst in solchen Urkunden, in denen der Aussteller seine Amtsbezeichnung beigefügt hat (z. B. ⲗⲁϣⲁⲛⲉ, πρωτοκωμήτης, διοικητής u. ä.), wirkliche Beamtenurkunden vorliegen, da sie ihrer Form nach in keiner Weise von den von Privatpersonen ausgestellten Urkunden verschieden sind. Es handelt sich um das Verhältnis von Gläubiger und Schuldner. Der Aussteller hat ein persönliches wirtschaftliches Interesse an der Wiedergewinnung der Arbeitskraft des Geflohenen oder an der Beilegung von Zwistigkeiten, so daß er selbst die Gefahr, für die Steuern des Betreffenden eventuell aufkommen zu müssen, auf sich nimmt.

Adressat erscheint nur in der 2. Person. In den nn. 85–89 und 103 sind in Briefen an Dritte Schutzbriefe miteingeflochten mit der Bitte um Übermittlung; ebenso ist n. 77 ein einfacher Brief, der zum Schluß die Bezeichnung ἐπιστολὴ τάξει λόγου führt. Aber auch in n. 33, die sich äußerlich in nichts von den anderen Schutzbriefen einfachster Art unterscheidet, heißt es in der Schlußformel ἐπιστολὴ τάξει λόγου. Die Privaturkunden führen aber in byzantinischer Zeit usugemäß, seit der Nov. LXXII Leons VI. sodann obligatorisch, zu Beginn die Anrufung der Trinität.[1] Die Einleitungsformel der koptischen Schutzbriefe könnte hieran angeknüpft haben. Daß sich aber in den Urkunden nn. 13, 17, 38, 41, 58 nach der ausgeschriebenen Anrufung der Trinität oder Gottes in der Einleitungsformel der Zusatz ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ trotzdem noch findet, spricht freilich dagegen, wenn es sich auch bei den angeführten Fällen ausnahmslos um die wortreichsten Urkunden handelt.

2. Neben Schutzbriefen mit reinen Indemnitätsversprechen bei Flucht mit Aufforderung zur Rückkehr (Till nn. 4–49) oder zum Erscheinen zu Verhandlungen (Till nn. 50–54, 103) oder mit Zusicherungen von Steuernachlässen (Till nn. 55–64) führt Till auch ein Beispiel (n. 95) an, wo ein Privatvertrag mit drei Zeugen als ⲗⲟⲅⲟⲥ bezeichnet ist, und aus literarischen Zeugnissen zwei Beispiele eines ⲗⲟⲅⲟⲥ des byzantinischen Kaisers mit der Zusicherung freien Geleites für die Reise nach Konstantinopel (nn. 100–101). Der Zusammenhang mit der byzantinischen Kaiserurkunde ist damit unmittelbar gegeben. Hier bieten sich auch direkte Parallelen zu den koptischen ⲗⲟⲅⲟⲥ-Urkunden. Aus erzählenden Quellen, besonders Theophanes, kennen wir auch für die Zeit vor 900 kaiserliche λόγος-Urkunden, bei denen es sich in der Hauptsache um Sicherheitsversprechen oder auch Verträge handelt.[2] Solche liegen vor[3] in F. Dölger, Kaiserregesten n. 99 (λόγος für Vertrag), 239 (λόγος für Vertrag: Theoph. 355, 22

---

[1] Eine solche Anrufung der Trinität ist auch den koptischen Schutzbriefen nicht fremd. Sie findet sich zu Beginn von Till n. 38, 41, 58 sowie n. 17 nach Ergänzung. Eine abgewandelte Form hat n. 13, wo es nur „im Namen Gottes" heißt. Dieses letzte Beispiel zeigt eine Entwicklung zu einer möglichst verkürzten Form der Einleitung, die durch die Platznot noch besonders begründet war. So könnte man sich schließlich auch mit „Zusicherung im Namen Gottes" (und umgekehrt zu der Eidesformel auch mit „bei Gott" statt „im Namen Gottes") in der Einleitungsformel begnügt haben. N. 85 könnte dies insofern stützen, als hier ja um eine „Zusicherung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" gebeten wird. – Daß die Form der Anrufung auch in Griechenland nicht immer einheitlich war, zeigt z. B. G. Rouillard-P. Collomp, Actes de Lavra, I 1, wo die urkundliche Handlung im Namen Christi und Mariä durchgeführt wird, oder F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Hl. Berges, n. 114, wo die Theotokos der Trinität beigefügt wird. – Im übrigen weisen koptische Beamtenurkunden ebenfalls zu Beginn die Anrufung der Trinität auf. Vgl. z. B. P. Lond. IV n. 1540, wo diese sogar in griechischer Sprache gegeben ist: ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐν μονάδι τριάδος.

[2] F. Dölger, Epikritisches zu den Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. Archiv f. Urkundenforsch. 13 (1933) 56.

[3] Es werden im folgenden nur Beispiele aus der Zeit vor 900 angeführt.

ἔγγραφον . . . εἰρήνης μεθ' ὅρκου λόγον, 28 ἐγγράφων λόγων . . . μεθ' ὅρκων γεγονότων...), 253 (λόγος für Vertrag), 277 (Sicherheitsversprechen: Kedr. I 787, 20 λόγοι ἀπαθείας, Theoph. 390, 22 λόγον . . . ἀβλαβείας), 323 (freies Geleit und Sicherheitsversprechen: Theoph. 436, 10 λαβὼν λόγον, Nik. Ptr. 70, 18 τὰ πιστὰ παρὰ βασιλέως λαβών), 362 (Indemnitätsversprechen: Theoph. 479, 22 λόγον ἐνυπόγραφον, Gen. 9, 23 ἐξαιτῶν ἐγγύην ἀφέσεως . . . ταύτης ἀξιοῦται . . . τῷ σταυρικῷ συμβόλῳ τὸ ἀσφαλὲς ἐνεγκάμενος, Kedr. II 33, 8 λόγους ἀπαθείας ζητῶν), 387 (λόγοι ἀπαθείας für Straffreiheit), 405 und 406 (λόγοι εἰρηνικοί für Versprechen eines Friedensvertrages), 407 (Amnestie: Theoph. C. 72, 3 χρυσοβούλλιον . . . ἀμνηστίαν κακῶν, Kedr. II 90, 22 τὰς ἀθωούσας . . . βασιλικὰς συλλαβάς), 424 (Amnestie: Theoph. C. 119, 10 χρυσοβούλλιον . . . καὶ ὅρκους ἀπαθείας, Gen. 63, 15 σταυρικὸν ἐγκόλπιον . . . δίδωσι . . . ἐν αὐτῷ διομόσας . . ., L. Gr. 219 = GMC. 797 = Sym. M. 632 ἐνυπόγραφος λόγος, Kedr. II 127, 4 σταυρὸν καὶ χρυσόβουλλον . . . πᾶσαν ἀμνηστίαν κακῶν αὐτῷ χαριζόμενος δι' αὐτῶν, Zon. III 413, 14 πίστεις . . . δι' ὅρκου καὶ δι' ἐγγράφου χρυσοσημάντου), 433 (Sicherheitsversprechen: L. Gr. 217, 4 λόγον ἀπαθείας, 217, 16 ἐνυπόγραφον λόγον, Sym. M. 630/1 = GMC. 795 = L. Gr.), 442 (Indemnitätsversprechen: Gen. 61, 12 ἐγγύησιν σταυρικήν, Theoph. C. 136, 9 τοῖς ὅρκοις), 465 (Sicherheitsversprechen: τοὺς τιμίους ὑπέγραψαν σταυροὺς ὅρκῳ βεβαιοῦντες L. Gr. 243, 18 = Sym. M. 677, 1 = GMC. 829, 16). Wie aus dem Wortlaut der Zeugnisse hervorgeht, handelt es sich auch hierbei um Sicherheitsgarantien, die wie die koptischen Urkunden teilweise mit einem Eid oder durch Setzen der Kreuze bekräftigt wurden.[1] Auch diese Tatsache dürfte dafür sprechen, daß es sich bei ⲙⲡⲛⲟⲣⲧⲉ doch um die Eidesformel handelt.

3. Schiller und Till haben für die Beurteilung der ⲗⲟⲅⲟⲥ-Urkunden diese mit den σιγίλλιον-Urkunden[2] verglichen. σιγίλλιον begegnet besonders in arabischer Zeit in der Bedeutung „Erlaß" synonym mit griechisch πρόσταγμα,[3] daneben nach Schiller und Till aber auch in einer Anzahl von Urkunden als amtliche Genehmigung zur Verlegung des Wohnsitzes.[4] σιγίλλιον erhält demnach die Funktion einer Wohnwechselgenehmigung, während W. E. Crum[5] für die zutreffendere Bedeutung „Paß" eintritt. Aus dem auch von Till zitierten P. Lond. IV n. 1540 (= Till n. 3), der ein σιγίλλιον darstellt, geht nur hervor, daß die Gemeinde unter dem Pagarchen

[1] Literarische Überlieferung kann allerdings nie einen genauen Beweis für diplomatische Bezeichnungen liefern.

[2] Die koptische Form lautet meist ⲥⲓⲅ(ⲅ)ⲉⲗ(ⲗ)ⲓⲛ. Es liegt hier also eine Dissimilation des *i* > *e*, besonders unter Einwirkung der nachfolgenden Liquida, sowie die ngr. Entwicklung der Endung -ιον > -ιν vor. Vgl. dazu J. D. Georgacas, On the nominal endings -ις, -ιν, in later Greek. Class. Philol. 43 (1948) 243–260. Die Endung -ⲓⲛ findet sich auch bereits im koptischen Neuen Testament, allerdings nur im Bohairischen: ⲉⲣⲫⲣⲁⲅⲉⲗⲗⲓⲛ Marc. 15, 15, ⲭⲁⲗⲕⲓⲛ Marc. 7, 4.

[3] Vgl. die Gleichsetzung in der koptischen Skala und dazu Stern, Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. 23 (1885), 149 A. 1.

[4] Schiller a. a. O. 323, Till a. a. O. 74.

[5] In seiner Ausgabe der Aphrodito-Papyri, so P. Lond. IV n. 1540, 1633, 1640.

beschlossen hat, daß eine gewisse Person an ihrem Wohnort bleiben könne, wenn sie ihre Steuer bezahlt.[1] Im P. Lond. IV n. 1633 sowie in den von Stern behandelten Urkunden[2] wird beim Pagarchen um ein σιγίλλιον nachgesucht, um ausreisen zu können.[3] Ähnlich verhält es sich mit CLT. 3,[4] wo auf das koptische Gesuch auch eine griechische γνῶσις σιγιλλίων folgt. Aus dem Einleitungssatz: γνῶσις σιγιλλίων . . . ὀφείλουσι κατελθεῖν . . . geht hervor, daß es sich wohl um eine Ausreisegenehmigung handelt, daß aber σιγίλλιον in erster Linie die Bedeutung „Erlaß, Befehl" zugrunde liegt. Es ist für den Gebrauch von σιγίλλιον also vor allem festzuhalten: Ein σιγίλλιον kann nur von einer Behörde, nicht von einer Privatperson ausgestellt werden. Der Adressat erscheint in der 3. Person. Während die λόγος-Urkunde eine Sicherheitsgarantie oder das Versprechen der Einhaltung einer vertraglichen Verpflichtung beinhaltet, stellt das σιγίλλιον als Urkundenform lediglich eine Bestätigung von amtlicher Seite dar, deren wesentlichste Voraussetzung wohl die Bescheinigung, daß die steuerlichen Verpflichtungen bis dato geleistet sind, und die Stellung eines Bürgen ist. Das σιγίλλιον ist also nicht eine Wohnwechselgenehmigung, sondern ein amtliches Schriftstück, das für einen legalen Wohnwechsel sowie wahrscheinlich auch für andere Handlungen notwendig ist. Die ⲗⲟⲅⲟⲥ-Urkunde Till n. 65 kann deshalb auch nicht mit Till n. 3 verglichen werden; denn sie garantiert einer Frau, daß sie nicht wieder beanstandet werden soll, wenn sie weiterhin im Hause ihres Sohnes wohnt. Sie hielt sich also offensichtlich illegal dort auf, wurde deshalb beanstandet und erhält nun eine ⲗⲟⲅⲟⲥ-Garantie, die sie vor weiteren Schwierigkeiten schützen soll. Der koptischen σιγίλλιον-Urkunde liegt demnach in allen Fällen nur die allgemeinste Bedeutung „amtliches Schriftstück mit Siegel" zugrunde.[5] Eine Gleichsetzung von λόγος und σιγίλλιον, an die Till denkt,[6] ist nicht möglich. Wenn in byzantinischer Zeit schließlich aber für die Kaiserurkunde λόγος und σιγίλλιον ohne Bedeutungsunterschied gebraucht wird, so hat hier λόγος gemäß der Anschauung der Byzantiner, daß jede kaiserliche Urkunde ein Gnadenbeweis der kaiserlichen Allmacht ist, seine Bedeutung erweitert und ist als Bezeichnung der kaiserlichen Urkunde κατ' ἐξοχήν mit der Bezeichnung für die amtliche Urkunde κατ' ἐξοχήν zusammengefallen.

---

[1] Die Vermutung, es handle sich hier um eine nachträgliche amtliche Wohnwechselgenehmigung, die der These von σιγίλλιον-Urkunde = Wohnwechselgenehmigung wesentlichen Rückhalt geboten hat, geht auf die Deutung von ⲟⲥⲉ zurück. Während Till der Bedeutung „Strafzahlung, Geldbuße" den Vorzug zu geben scheint, hält Crum die Bedeutung „Steuer" für möglich. Daß es sich bei der in Frage stehenden Person um einen Flüchtling handelt, könnte man aus dem Text zwar vermuten, aber durch nichts näher beweisen.

[2] Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. 23 (1885) 149.

[3] Im P. Lond. IV n. 1640 ist ein σιγίλλιον (ⲥⲓⲕⲉⲣⲗⲡ) erwähnt. Bei dem fragmentarischen Zustand des Papyrus ist Näheres daraus nicht zu ersehen.

[4] A. A. Schiller, Ten Coptic Legal Texts. The Metropolitan Museum of Art, New York 1932. Vgl. dazu die Besprechung von W. Hengstenberg, B. Z. 34 (1934) 81/82.

[5] Zu den griechischen Parallelen in der Osterchronik und bei Theophanes vgl. F. Dölger, B. Z. 34 (1934) 180.

[6] A. a. O. 76.

ΑΙ ΤΡΕΙΣ „ΚΑΝΟΝΙΚΑΙ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ" ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΝ, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΝ ΙΚΟΝΙΟΥ (ca. 341/45–395/400) ΚΑΙ ΤΑ ΓΕΝΝΩΜΕΝΑ ΕΚ ΤΟΥΤΩΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

K. BONIS/ATHEN

α'. Ἡ μορφὴ τῶν γραμματειακῶν τούτων ἔργων – Κώδικες.

Ὅτι κατὰ τὴν λογοτεχνικὴν μορφὴν τὰ γραμματειακὰ ταῦτα ἔργα τοῦ μ. Βασιλείου εἶναι πράγματι „Ἐπιστολαί", ἀποδεικνύει αὐτὴ ἡ παράδοσις τῶν χειρογράφων. Ἐκ τῆς παλαιογραφικῆς ἐρεύνης διεπίστωσα ὅτι τὰ ἔργα ταῦτα διεσώθησαν ἐν ὅλῳ ἢ ἐν μέρει διὰ 44 ἑλληνικῶν Κωδίκων, ἀπὸ τοῦ ἐνάτου μέχρι καὶ τοῦ δεκάτου ἑβδόμου αἰῶνος. Οἱ Κώδικες οὗτοι κατὰ χρονολογικὴν σειρὰν εἶναι οἱ ἑξῆς:

1. Patm. Ἁγ. Ἰωάννου ροβ' (= 172), membr., s. IX, ff. 289, 4⁰ (Sakellion)
2. Hieros. Cruc. 2, membr., s. X, ff. 293 (Papadopulos-Kerameus)
3. Paris. gr. 1334 (Reg. 2044), membr., ff. 313 (Omont)
4. Paris. Suppl. gr. 1085, membr., s. X, ff. 216 (Omont)
5. Mosqu. 315 $\left(\frac{398}{\text{CCCLXXII}}\right)$, membr., s. X, ff. 308 (Vladimir)
6. Athon. Lawra 213 (B 93), membr., s. XI, ff. 287 (Eustratiades)
7. Paris. gr. 1325, membr., s. XI, ff. 154 (Omont)
8. Paris. gr. 1326 (Colbert 924), membr., s. XI, ff. 187 (Omont)
9. Paris. Suppl. gr. 1086, membr., s. XI, ff. 333 (Omont)
10. Coislin. gr. 35, membr., s. XII, ff. 143 (Omont)
11. Oxford, Bodl. Barocc. 185, membr., s. XI, ff. 83 (Coxe)
12. Oxford, Bodl. Miscell. 206, membr., s. XI, ff. 242 (Coxe)
13. Athen., Ἱστ. καὶ Ἐθνολογικ. Ἑτ. 256, membr., s. XIII, ff. 94 (Lampros)
14. Athon. Iwiron 292 (4412), bomb., s. XIII, ff. 449 (Lampros)
15. Athon. Philotheu 42, membr. et chart., s. XIII, ff. 298 (Lampros)
16. Andru, τῆς Ἁγίας 88, bomb., s. XIII, ff. 417 (Lampros)
17. Andru, Παναχράντου 7, bomb., s. XIII, ff. 134 (Lampros)
18. Athon. Dochiariu 296 (2970), chart., s. XIV (Lampros)
19. Athon. Dionysiu 120 (3654), bomb., s. XIV (Lampros)
20. Athon. Iwiron 302 (4422), chart., s. XIV (Lampros)
21. Athon. Iwiron 354 (4474), chart., s. XIV (Lampros)
22. Athon. Panteleem. 770 (6277), bomb., s. XIV, ff. 334 (Lampros)
23. Athon. Lawra 1871 (Ω 61), chart., s. XIV, ff. 197 (Lampros)
24. Monac. gr. 380, bomb., s. XIV, pp. 568 (Hardt)
25. Paris. gr. 1330 (Colbert 2313), membr. palimps., s. XIV, ff. 188 (Omont)
26. Paris. gr. 1331 (Mazarin.-Reg. 2504), membr., s. XIV, ff. 473 (Omont)
27. Paris. gr. 1369 (Colbert 4262), bomb., s. XIV, ff. 209 (Omont)
28. Athon. Iwiron 303 (4423), chart., s. XV (Lampros)
29. Athon. Panteleem. 141 (5647), chart., s. XV, ff. 166 (Lampros)
30. Athon. Lawra 615 (E 153), chart., s. XV, ff. 272, κολοβός (Eustratiades)

31. Berol. gr. 73 (Phill. 1477), chart., s. XV, ff. 321 (Studemund-Cohn)
32. Paris. gr. 1328 (Du Fresn.-Reg. 2505), chart., s. XV, ff. 378 (Omont)
33. Paris. gr. 1337 (Du Fresn.-Reg. 2509), chart., s. XV, ff. 345 (Omont)
34. Paris. gr. 1374 (Reg. 3026), chart., s. XV, ff. 525 (Omont)
35. Athon. Iwiron 329 (4449), chart., s. XVI, ff. 380 (Lampros)
36. Athon. Vatopedi 482, bomb., s. XVI (a. 1586), ff. 311 (Eustratiades)
37. Berol. gr. 95 (Phill. 1499), chart., s. XVI, ff. 406 (Studemund-Cohn)
38. Athen. Bibl. Spyr. Lampros chart., s. XVI, ff. 424 (Lampros Νέος Ἑλληνομν. 17 (1923) 87)
39. Hieros. Cruc. 27, chart., s. XVI, ff. 424 (Papadopulos-Kerameus)
40. Basil. 33 (A. III. 3), chart., s. XVI, ff. 36 (Omont)
41. Paris. Suppl. gr. 304 (N.-Dame), chart., s. XVI, ff. 304 (Omont)
42. Athon. Lawra 1057 (Θ 195), chart., s. XVII, ff. 188, ἀκέφαλος-κολοβός (Eustratiades)
43. Therapnon (40 Mart.) 10 (15), chart., s. XVII (δ' Μαΐου 1647), ff. 301 (Βέης)
44. Barber. gr. 239 (II 60): „Basilii Magni epistola ad Amphilochium“ (Seymour de Ricci ἄνευ ἑτέρων ἐνδείξεων)

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω Κωδίκων οἱ ὑπ' ἀριθ. 1, 2, 15 καὶ 24 φέρουν τὴν ἐπικεφαλίδα: „Τοῦ ἁγ. Βασιλείου ἐπισκ. Καισαρ. Καππαδ. Ἀμφιλοχίῳ ἐπισκ. Ἰκονίου Περὶ Κανόνων, Ἐπιστολὴ Α', Β', Γ“. Ὁ ὑπ' ἀριθ. 21 Κῶδιξ δὲν φέρει ἐπίτιτλον. Ἀναφέρει ἁπλῶς „Ἐπιστολήν“ πρὸς Ἀμφιλόχιον. Ἴσως περιέχει Κανονικὴν Ἐπιστολήν, ἴσως ὅμως περιέχει καὶ τὰ „Λ' κεφ. πρὸς Ἀμφιλόχιον τοῦ Μεγ. Βασιλείου Περὶ Ἁγίου Πνεύματος“. Οἱ ὑπ' ἀριθ. 5 καὶ 6 Κώδικες περιέχουν: „Βασιλείου τοῦ μεγάλου ἐκ τῆς πρὸς Ἀμφιλόχιον ἐπίσκ. Ἰκονίου α) Περὶ Ἐγκρατητῶν (sic). β) Περὶ Κανόνων“. Ὁ ὑπ' ἀριθ. 13 περιέχει: „Τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐκ τῆς α' Ἐπιστολῆς Κανόνες νθ'“. Οἱ ὑπ' ἀριθ. 14, 16, 18, 19–20, 22–23, 28–30, 35–36, 38–39 καὶ 43: „Βασιλείου τοῦ μεγάλου Ἐπιστολαὶ Κανονικαί“. Οἱ ὑπ' ἀριθ. 3–4, 7–12, 25–27, 32–34, 37, 40–41 περιέχουν: „S. Basilii ad Amphilochium Epistolae canonicae tres“. Οἱ ὑπ' ἀριθ. 17 καὶ 31 περιέχουν: „Συναγωγὴν Κανόνων ἐκκλησιαστικῶν καὶ S. Basilii Canones ad Amphilochium“. Ὁ ὑπ' ἀριθ. 42 περιέχει: „Βασιλείου τοῦ μεγάλου πρὸς Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου Ἐπιστολὴν Περὶ Ἱερέων“. Τέλος ὁ ὑπ' ἀριθ. 44 Κῶδιξ περιέχει: „Basilii Magni Epistola ad Amphilochium“, πιθανῶς Κανονικὴν Ἐπιστολήν, ἄνευ ἑτέρων ἐνδείξεων.

Ἐκ τῆς παλαιογραφικῆς λοιπὸν ἀνασκοπήσεως ἀποδεικνύεται ὅτι τὰ ἔργα ταῦτα τοῦ μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου ὀνομάζονται, ὡς καὶ πράγματι εἶναι, „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί“. Ἐπίσης καὶ ὁ μ. Βασίλειος, προοιμιαζόμενος ἀναφέρει ῥητῶς ἐν τῇ πρώτῃ Ἐπιστολῇ του ὅτι προτίθεται ν' ἀποκριθῇ εἰς τὰ διὰ τοῦ γράμματος τοῦ Ἀμφιλοχίου τεθέντα αὐτῷ ἐρωτήματα.[1] Ὁμοίως ἀρχόμενος τῆς δευτέρας Κανονικῆς Ἐπιστολῆς του πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον, καλεῖ ὁ ἴδιος ταύτην „γράμμα“, ὅπερ ἀποστέλλει αὐτῷ εἰς ἀπάντησιν τῶν τεθέντων ὑπ' αὐτοῦ ἐρωτημάτων.[2] Καὶ τὰ 85 ἢ κατ' ἄλλους Κώδικας 86 Κεφάλαια, περὶ ἃ ἀσχολοῦνται αἱ τρεῖς αὗται Ἐπιστολαὶ τοῦ μ. Βασιλείου, εἶναι ἀπάντησις εἰς ἰσάριθμα πιθανώτατα ἐρωτήματα τοῦ Ἀμφιλοχίου. Ὁ Ἀμφιλόχιος δηλ. καταγράψας ἐπακριβῶς καὶ λεπτομερῶς πάσας τὰς περιπτώσεις ἐκκλησιαστικῆς πειθαρχίας, τὰς ἐν τῇ πράξει τῆς

[1] Migne, PG 32, 664 B/C, Ἐπιστ. 188, καν. Α'.
[2] Migne, PG 32, 716 C/D, Ἐπιστ. 199, καν. Β': „Πάλαι πρὸς τὰς παρὰ τῆς εὐλαβείας σου προταθείσας ἡμῖν ἐρωτήσεις ἀποκρινάμενος, οὐκ ἀπέστειλα τὸ γράμμα, τοῦτο μὲν ὑπὸ τῆς ἀρρωστίας τῆς μακρᾶς καὶ ἐπικινδύνου ἀσχοληθείς, τοῦτο δὲ ὑπὸ τῆς ἀπειρίας τῶν διανοουμένων“.

ἐκκλησιαστικῆς του διοικήσεως παρουσιασθείσας, ἐζήτησε δι' ἐπιστολῆς ἢ ἐπιστολῶν του πρὸς τὸν μ. Βασίλειον νὰ μάθῃ τὴν κανονικὴν αὐτοῦ γνώμην ἐπὶ τῶν ζητημάτων τούτων καὶ τὴν ἣν ἐπομένως ὤφειλε νὰ τηρήσῃ οὗτος στάσιν ἐν προκειμένῳ. Ὁ μ. Βασίλειος ἀνταποκρίνεται εἰς τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ μαθητοῦ καὶ φίλου αὐτοῦ καὶ ἐπιστέλλει τὰς τρεῖς ταύτας „Κανονικὰς Ἐπιστολάς“. Καὶ αἱ τρεῖς αὗται Ἐπιστολαὶ ἀποτελοῦν ἑνότητα καὶ φαίνονται οὐ μόνον κατὰ τὸ περιεχόμενον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μορφήν, ὡσεὶ ἀπετέλουν μίαν ἐπιστολικὴν Πραγματείαν ἢ Ὑπομνηστικόν.[1] Ἡ κεντρικὴ τῶν Ἐπιστολῶν ἰδέα εἶναι ἡ αὐτή, ἤτοι ἡ λύσις ζητημάτων ἐκκλησιαστικῆς πειθαρχίας καὶ ὁ τρόπος τῆς ἐξιλεώσεως τῶν ἐν αὐταῖς διαλαμβανομένων πλημμελημάτων διὰ τῆς μετανοίας. Ἴσως ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα Ἐπιστολὴ εἶναι ἀπάντησις εἰς μίαν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀμφιλοχίου. Τοῦτο εἰκάζω ἐξ αὐτῆς τῆς προσφωνήσεως τῆς Β' Ἐπιστολῆς τοῦ μ. Βασιλείου: „Πάλαι πρὸς τὰς παρὰ τῆς εὐλαβείας σου προταθείσας ἡμῖν ἐρωτήσεις ἀποκρινάμενος, οὐκ ἀπέστειλα τὸ γράμμα“.[2] Ἀλλὰ τὸ προοίμιον τῆς Γ' Ἐπιστολῆς τοῦ μ. Βασιλείου δεικνύει ὅτι αὕτη εἶναι ἀπάντησις εἰς ἑτέραν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀμφιλοχίου: „Ἐπειδὴ τὸ γράμμα τῆς εὐλαβείας σου ἐπὶ χεῖρας ἔλαβον“.[3] Ἡ τελευταία αὕτη Ἐπιστολὴ καθορίζει ἐπακριβῶς τὰ ἐπιβλητέα ἐπιτίμια εἰς τοὺς παραπίπτοντας, ἅτινα στρέφονται περὶ τὰ αὐτὰ σχεδὸν παραπτώματα, περὶ ἃ ἠσχολήθη θεωρητικώτερον ἐν ταῖς δυσὶ πρώταις Ἐπιστολαῖς του ὁ μ. Βασίλειος. Ἡ διασάφησις αὕτη ἐζητήθη, φαίνεται, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἀμφιλοχίου.

Συμπέρασμα τῶν λεχθέντων εἶναι ὅτι τὰ ἔργα ταῦτα τοῦ μ. Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον ἀνήκουσι κατὰ τὴν λογοτεχνικὴν μορφὴν αὐτῶν εἰς τὴν Ἐπιστολογραφίαν, ἤτοι τὴν Ἐπιστολικὴν γραμματείαν, ἥτις τοσοῦτον πλουσίως ἀνεπτύχθη ἀπὸ τοῦ 4. ἰδίᾳ αἰ. καὶ ἐφεξῆς ἐν τῇ καθόλου χριστιανικῇ γραμματείᾳ.

---

[1] „Ἐπιστολικὴν πραγματείαν“ λέγοντες, ἐννοοῦμεν τὴν διαπραγμάτευσιν ἑνὸς ἢ πλειόνων θεμάτων ἐν ἐπιστολικῇ μορφῇ. Διαφέρει δ' αὕτη τῆς ἁπλῆς ἐπιστολῆς, διότι ὑπερβαίνει εἰς ἔκτασιν πᾶν „μέτρον ἐπιστολῆς“. Πολλάκις αἱ „ἐπιστολικαὶ πραγματεῖαι“ συνωδεύοντο καὶ ὑπὸ ἐν εἴδει Εἰσαγωγῆς ἑτέρας ἐπιστολῆς, ἐκαλοῦντο δ' ἐν τῇ περιπτώσει ταύτῃ „ὑπομνηστικὰ“ ἢ „ὑπομνήματα“. – Περὶ τοῦ ὅρου „ὑπομνηστικόν“ ἢ „ὑπόμνημα“ ὅρα κατωτέρω. „Ἐπιστολικὰς πραγματείας“ θὰ ἠδυνάμεθα νὰ χαρακτηρίσωμεν πχ. τὰς ἑξῆς: Migne, PG 40, 926/41: Σεραπίωνος ἐπισκόπου, Πρὸς μονάζοντας. Migne, PG 46, 1009/16: Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα. Migne, PG 32, 325 A: Μ. Βασιλείου Ἐπιστ. ΛΗ', Γρηγορίῳ ἀδελφῷ, Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως: „Ὑπόμνημά σοι διὰ βραχέων τὸν περὶ τούτου λόγον ἐποιησάμην“. Αὐτόθι 32, 864 B (Μ. Βασιλείου Ἐπιστ. ΣΛΒ', Ἀμφιλοχίῳ): „Πρὸς μὲν οὖν τὰ ἐπερωτηθέντα γεγόνασί τινες ἐν τῷ ὑπομνηστικῷ ἀποκρίσεις, οἵας ἐμοὶ δυνατὸν ἦν, καὶ ὡς ὁ καιρὸς ἐδίδου“. Αὐτόθι 32, 348 B–360 B: Πρὸς Χίλωνα τὸν ἑαυτοῦ μαθητήν. Ἡ ἐπιστολὴ αὕτη φέρεται μὲν ὡς ΜΒ' ἐπιστολὴ τοῦ μ. Βασιλείου, ἀλλὰ δὲν ἀνήκει εἰς αὐτόν. Αὕτη εἶναι ἔργον τοῦ ἁγ. Νείλου τοῦ ἀσκητοῦ. Πρβ. Karl Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig 1904 s. 14 σημ. 3. – Ὡς „ἐπιστολικὴ πραγματεία“ θὰ ἠδύνατο νὰ χαρακτηρισθῇ καὶ ἡ ἐπιστολὴ 46 τοῦ μ. Βασιλείου, Πρὸς παρθένον ἐκπεσοῦσαν, παρὰ Migne, PG 32, 369/81 B. Σημειωτέον ὅτι αἱ „ἐπιστολικαὶ πραγματεῖαι“ προωρίζοντο ἐξ ὑπ' ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ συντάκτου αὐτῶν διὰ τὴν δημοσιότητα.

[2] Ἔνθ' ἀν. Migne, PG 32, 716 C.

[3] Αὐτόθι 793 B.

β'. Ὁ δημόσιος χαρακτὴρ τῶν Ἐπιστολῶν. – Ἡ a priori πρόθεσις τοῦ συντάκτου αὐτῶν νὰ προσδώσῃ αὐταῖς καθολικὸν ἐκκλησιαστικὸν κῦρος.

Αἱ Ἐπιστολαὶ παρὰ τὸν ἰδιωτικὸν καὶ προσωπικὸν χαρακτῆρα, ὃν ἐκ πρώτης ὄψεως ἐμφανίζουσιν, ἐν τούτοις γενικώτερον καί, δυνάμεθα νὰ εἴπωμεν, δημόσιον σκοπὸν προέθεντο. Ὁ μ. Βασίλειος δηλ., γράφων τὰς Ἐπιστολὰς ταύτας – καὶ τοῦτο ἰδιαιτέρως ἐξαίρω –, δὲν προυτίθετο ν' ἀπαντήσῃ ἁπλῶς εἰς ἐπ' εὐκαιρίᾳ τεθέντα αὐτῷ ζητήματα περιωρισμένης τοπικῆς καὶ χρονικῆς ἰσχύος, ἀλλὰ σκοπὸν εἶχεν a priori νὰ καθορίσῃ ἐκ τῶν προτεθέντων αὐτῷ ὡρισμένων τούτων περιπτώσεων τὴν θέσιν τῆς Ἐκκλησίας καθόλου, ἐκτὸς τόπου καὶ χρόνου, ἔναντι τῶν ἐν αὐταῖς διαλαμβανομένων ἁμαρτημάτων. Ἄλλαις λέξεσιν, αἱ Ἐπιστολαὶ προωρίζοντο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ μ. Βασιλείου διὰ τὴν δημοσιότητα καὶ ὁ συντάκτης αὐτῶν εἶχε τὴν πρόθεσιν a priori νὰ προσδώσῃ αὐταῖς καθολικὸν ἐκκλησιαστικὸν κῦρος.[1]

Ἐν ὄψει τοῦ περιεχομένου τῶν Ἐπιστολῶν πιστεύομεν ὅτι λίαν ὀρθῶς καὶ ἐπιτυχῶς ὑπὸ συμπάσης τῆς παραδόσεως ὠνομάσθησαν Κανονικαὶ Ἐπιστολαί. Διότι κατ' οὐσίαν οὐδὲν ἄλλο πράττουσιν ἢ ἐκθέτουσι „κανόνας“ ἐπὶ ζητημάτων ἐκκλησιαστικῆς πειθαρχίας. Οἱ „κανόνες“ δὲ οὗτοι ἐκτίθενται ὑπὸ τοῦ μ. Βασιλείου οὐχὶ ἁπλῶς ὑπὸ παραινετικὴν καὶ συμβουλευτικὴν μορφήν, περιωρισμένης τοπικῆς ἢ περιπτωσιολογικῆς ἀξίας, ἀλλ' ὑπὸ τὴν

[1] Ἡ ἐπιστολικὴ γραμματεία, ἡ ἀπὸ τοῦ 4. αἰ. καὶ ἐφεξῆς ἰδίᾳ πλουσίως ἀναπτυχθεῖσα, διαιρεῖται συνήθως ὑπὸ τῶν νεωτέρων εἰς δύο κατηγορίας: α) τὰς ἰδιωτικὰς ἐπιστολάς, ἐν τῇ στενωτέρᾳ ἐννοίᾳ τῆς λέξεως. Αὗται εἶναι ἐμπιστευτικαὶ ἀνακοινώσεις, ἰδιωτικοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ χαρακτῆρος. Ἀναπληροῦν δὲ τὴν προφορικὴν ἀνταλλαγὴν τῶν ἀντιλήψεων, ἕνεκα τῆς τοπικῆς ἀπουσίας τῶν ἀλληλογραφούντων· καὶ β) τὰς δημοσίας ἐπιστολάς, τῶν ὁποίων ὅ τε σκοπὸς καὶ τὰ διαπραγματευόμενα ἀντικείμενα προωρίζοντο ἐξ ὑπ' ἀρχῆς διὰ τὴν δημοσιότητα. Ἡ γερμανικὴ φιλολογία χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους Brief καὶ Epistel πρὸς δήλωσιν διὰ μὲν τοῦ πρώτου τῆς ἰδιωτικῆς ἢ προσωπικῆς ἐπιστολῆς, διὰ δὲ τοῦ δευτέρου τῆς διὰ τὴν δημοσιότητα προωρισμένης ἐπιστολῆς. Πρβ. A. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1909[2-3], σ. 163/6. Ὅρα καὶ τὴν βιβλιοκρισίαν τοῦ H. Windisch, ἐν Neue Jahrbücher für kl. Alt. 25 (1910) 2/3 ἑ. καὶ τὰς προτεινομένας ὑπ' αὐτοῦ διορθώσεις εἰς τὰς ἀντιλήψεις τοῦ A. Deissmann. Ἄφθονον ὑλικὸν περὶ Ἐπιστολογραφίας καθόλου εὑρίσκει τις καὶ εἰς τὸ ἔργον τοῦ Otto Koller, Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe. Stuttgart 1933, ἰδίᾳ εἰς τὸ δεύτερον μέρος τοῦ ἔργου τούτου, ἤτοι σ. 241 ἑ. ἑ. – Ἡ διὰ τὴν δημοσιότητα προοριζομένη ἐπιστολὴ ἦτο συνήθως γεγραμμένη κατὰ τοὺς κανόνας τῆς ῥητορικῆς τέχνης, μετ' ἐπιμελείας καὶ καλλιεπείας. Αὕτη θηρεύει ἐπιδοκιμασίαν καὶ ἔπαινον ἐκ μέρους τῶν ἀναγνωστῶν καὶ ἐν τῇ διαπραγματεύσει ποικιλωτάτων πολλάκις θεμάτων λαμβάνει ἰδιαιτέρως ὑπ' ὄψιν τὴν αἰσθητικήν. Ἐνωρὶς ἤδη αἱ ἐπιστολαὶ αὗται συγκεντροῦνται εἰς συστήματα ἢ συλλογὰς (corpora), μικροτέρας ἢ μεγαλυτέρας. Ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς ὠργάνωσε συλλογὴν ἐπιστολῶν τοῦ φίλου του μ. Βασιλείου, ἀριθμὸν δέ τινα ἰδίων ἐπιστολῶν παρέδωκεν ἐπίσης εἰς τὴν δημοσιότητα. Ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ δὲ ταύτῃ ἐξέθεσε καὶ ὡρισμένην θεωρίαν ἐπιστολογραφίας, ἤτοι τὰς ἰδιότητας τῆς καλῆς ἐπιστολῆς (Migne, PG 37, 105, Ἐπιστ. 51 Νικοβούλῳ. Πρβ. καὶ τὰς ὑπ' ἀριθ. ἐπιστ. 52, 53 καὶ 54 Τῷ αὐτῷ). Πρβ. G. Przychocki, De Gregorii Nazianzeni epistulis. Krakau 1912, ἰδίᾳ σ. 4–24. M. Heinemann, Epistulae amatoriae quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis. Diss. Straßburg 1909. – Περὶ Συλλογῶν ἐπιστολῶν τῶν Δυτικῶν πρβ. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchlichen Lit. Freiburg i. Br. 1912, III, 25 ἑ.

ἔννοιαν τοῦ καθολικοῦ κύρους διὰ σύμπασαν τὴν Ἐκκλησίαν. Ὁ μ. Βασίλειος δηλ., γράφων τὰς πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον τρεῖς ,,Κανονικὰς Ἐπιστολάς" του, ἤθελε νὰ δώσῃ ,,κανόνας", ἰσχύοντας διὰ παντὸς καὶ διὰ σύμπασαν τὴν Ἐκκλησίαν. Καὶ ὅτι οὕτως ἔχει τὸ πρᾶγμα ἀποδεικνύεται ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων τοῦ ἰδίου πατρός, ὁμιλοῦντος περὶ ,,κανόνων" εἴτε πρότερον ὑφισταμένων, εἴτε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἰδίου τὸ πρῶτον ἐκτιθεμένων, ἐπὶ τοῦ ἔθους δὲ καὶ τῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας στηριζομένων. Οὕτω ἐν τῇ Α' ,,Κανονικῇ Ἐπιστολῇ" του πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον λέγει (Migne, PG 32, 672B, Ἐπιστ. ΡΠΗ' – τῷ 375): ,,Διότι ἀρχαῖός ἐστι κανών". Αὐτόθι 673A: ,,Περὶ τριγάμων καὶ πολυγάμων τὸν αὐτὸν ὥρισαν κανόνα". Αὐτόθι: ,,Συνήθειαν δὲ κατελάβομεν . . . οὐκ ἀπὸ κανόνων, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν προειληφότων ἀκολουθίας". Ὁμοίως 680B: ,,Καὶ ἡμεῖς δόξομεν μὴ παρὰ κανόνας ποιεῖν τι". Αὐτόθι 681B: ,,Τοὺς διγάμους παντελῶς ὁ κανὼν τῆς ὑπηρεσίας ἀπέκλεισε". – Ἐπίσης ἐν τῇ Β' πρὸς Ἀμφιλόχιον ,,Κανονικῇ Ἐπιστολῇ" του τὰ αὐτά που διαλαμβάνει, λέγων (Αὐτόθι 717A): ,,οἱ μὲν Πατέρες ἡμῶν . . . ἐνομοθέτησαν . . . ἐμοὶ δὲ δοκεῖ". Αὐτόθι 721A: ,,Οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα . . .". Ἐν 724A ὁ μ. Βασίλειος παραπέμπει τὸν Ἀμφιλόχιον εἰς ἑτέραν Ἐπιστολήν του, τὴν ὑπ' ἀριθ. ΡΞ' (Migne, PG 32, 621/8 Διοδώρῳ – τῷ 373), ἣν ὡς ,,κανονικήν" θεωρεῖ καὶ ἑπομένως καθολικὸν ἐκκλησιαστικὸν κῦρος ἔχουσαν, λέγων: ,,Περὶ δὲ τῶν δύο ἀδελφὰς γαμούντων ἢ ἀδελφοῖς δυσὶ γαμουμένων ἐπιστολίδιον ἡμῖν ἐκπεφώνηται, οὗ τὸ ἀντίγραφον ἀπεστείλαμέν σου τῇ εὐλαβείᾳ". Ἐπίσης 725C: ,,Περὶ τῶν ἁρπαζόντων κανόνα μὲν παλαιὸν οὐκ ἔχομεν, ἰδίαν δὲ γνώμην ἐποιησάμεθα". Μεγίστης σπουδαιότητος διὰ τὸ θέμα ἡμῶν εἶναι ὁ κανὼν ΜΖ' τῆς Β' ,,Κανονικῆς Ἐπιστολῆς" του πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον, ἐν ᾧ ἀποφαίνεται ὑπὲρ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ ἐνίων αἱρετικῶν, ἀντιθέτως πρὸς τὰ κρατοῦντα ἔν τε τῇ Ἐκκλησίᾳ Ῥώμης καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ Ἰκονίου, λέγων (Migne, PG 32, 729C/732A): ,,Εἰ δὲ παρ' ὑμῖν ἀπηγόρευται τὸ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ, ὥσπερ οὖν καὶ παρὰ Ῥωμαίοις, οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα, ἀλλ' ὁ ἡμέτερος λόγος ἰσχὺν ἐχέτω". Προφανῶς ὁ μ. Βασίλειος θέλει τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γνώμην νὰ περιβάλῃ μὲ καθολικὸν κῦρος, ὥστε ν' ἀποτελέσῃ αὕτη κανόνα καὶ θεσμὸν διὰ τὴν καθόλου Ἐκκλησίαν. Πρὸς ἀποφυγὴν δὲ καὶ μόνον σκανδάλου ἢ ἀντιρρήσεων ἐνίων ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας Ἰκονίου, λόγῳ τῆς κρατούσης συνηθείας, συμβουλεύει τῷ Ἀμφιλοχίῳ νὰ συγκαλέσῃ σύνοδον, ἥτις καὶ νὰ κυρώσῃ τὴν γνώμην του, ἐκθέτουσα ταύτην εἰς εἰδικὸν κανόνα, ὃν καὶ παραθέτει. – Παρόμοιαι μαρτυρίαι ὑπάρχουν καὶ ἐν τῇ Γ' πρὸς Ἀμφιλόχιον ,,Κανονικῇ Ἐπιστολῇ" τοῦ μ. Βασιλείου (Migne, PG 32, 796A ἑ., Ἐπιστ. ΣΙΖ'. τῷ 375). Οὕτως ἐν 796A, λέγει ὁ μ. Βασίλειος: ,,Τὸ κατὰ τοὺς κληρικοὺς ἀδιορίστως οἱ κανόνες ἐξέθεντο". 796B: ,,Τὰς τῶν ἀκουσίων φόνων διαφορὰς πρὸ χρόνου οἶδα ἐπιστείλας τῇ θεοσεβείᾳ σου κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατὸν καὶ πλέον ἐκείνων οὐδὲν εἰπεῖν δύναμαι". Προδήλως τὰ ἐν τῇ προγενεστέρᾳ Ἐπιστολῇ του ἐκτεθέντα θεωρεῖ ἀρκετά, ἀλλὰ καὶ ,,κανονικά", ὥστε ἀρκεῖται νὰ παραπέμψῃ εἰς αὐτά, μὴ ποιούμενος πλέον λόγον περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων. 805A: ,,Οἱ δὲ ταῖς μητρυιαῖς ταῖς ἑαυτῶν ἐπιμαινόμενοι τῷ αὐτῷ ὑπόκεινται κανόνι, ᾧ καὶ οἱ ταῖς ἑαυτῶν ἀδελφαῖς ἐπιμαινόμενοι". 805A/B: ,,Τὴν δὲ πολυγαμίαν οἱ Πατέρες ἀπεσιώπησαν . . . Ἡμῖν δὲ παρίσταται . . .

Διὸ εὔλογον . . . ὑποβάλλεσθαι τοῖς κανόσι". 805Β: „Οὗτοι κατὰ τοὺς ἤδη παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν ἐξενεχθέντας κανόνας οἰκονομήσθωσαν". 808Β: „. . . ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἐξαετίας".

Ἐκ πάντων τούτων φανερώτερον ἡλίου καθίσταται ὅτι ὁ μ. Βασίλειος ἐκθέτει ἐν ταῖς τρισὶ πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον „Κανονικαῖς Ἐπιστολαῖς" του „κανόνας" εἴτε ἰδίους, ἐπὶ τοῦ ἔθους καὶ τῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας στηριζόμενος, εἴτε προγενεστέρων Πατέρων ἢ καὶ συνόδων γνώμας καὶ „κανόνας" ἔχων πρὸ ὀφθαλμῶν. Ἐκθέτει δὲ τοὺς „κανόνας" τούτους ἀπὸ προθέσεως καὶ a priori διὰ νὰ καθορίσῃ τὴν στάσιν τῆς Ἐκκλησίας καθόλου ἐπὶ τῶν ζητημάτων τούτων καὶ οὐχὶ νὰ παράσχῃ ἁπλῶς συμβουλὰς τῷ Ἀμφιλοχίῳ, περιωρισμένης τοπικῆς καὶ χρονικῆς ἰσχύος. Πόσην δὲ σημασίαν ἀπέδιδεν ὁ „κανονικὸς" οὗτος ποιμενάρχης εἰς τοὺς „κανόνας" τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων, μαρτυρεῖ αὐτὸς οὗτος, ἐν οἷς τοῖς ὑφ' αὐτὸν Χωρεπισκόποις γράφων, λέγει (Migne, PG 32, 400/1. Ἐπιστ. ΝΔ'): „Πάνυ με λυπεῖ, ὅτι ἐπιλελοίπασι λοιπὸν οἱ τῶν Πατέρων κανόνες". 401Α: „ἀναγκαίως ἦλθον εἰς τὸ ἀνανεώσασθαι τοὺς τῶν Πατέρων κανόνας".[1] Τέλος ἐν τῇ Ἐπιστολῇ του ὁ μ.. Βασίλειος ὑπ' ἀριθ. ΣΞΣΤ' (= 266), τῷ ἐπισκόπῳ Ἀλεξανδρείας Πέτρῳ ἐπισταλείσῃ, γράφει (Migne, PG 32, 993Α. – Τῷ 377): „. . . καὶ ἡ Ἐκκλησία τὴν ἑαυτῆς ἰσχὺν οὐκ ἀπώλεσεν ἐν τῷ ἡμετέρῳ διωγμῷ. Οὐ γὰρ μεθ' ἡμῶν ἐδιώχθησαν καὶ οἱ κανόνες". Ἰδιαιτέραν δ' εὐχαρίστησιν ᾐσθάνετο ὁ μέγας κανονολόγος Ἱεράρχης ἐπὶ τῇ ἀκριβεῖ τηρήσει τῶν „κανόνων". Οὕτω γράφων τὴν ὑπ' ἀριθ. ΡΚΖ' Ἐπιστολήν του τῷ ἐπισκόπῳ Σαμοσάτων Εὐσεβίῳ (Migne, PG 32, 553C) προτρέπει τοῦτον νὰ ἐπαινέσῃ τὸν ἐπίσκοπον Ἰοβῖνον διὰ τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἀκριβῆ τήρησιν τῶν „κανόνων": „. . . προηγουμένως δὲ καὶ στιβαρῶς ὡς πρὸς τὴν τῶν κανόνων ἀκρίβειαν ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος ἐκινήθη, ἐπαίνεσον αὐτὸν καὶ εὐχαρίστησον τῷ Κυρίῳ". – Σημειωτέον δ' ὅτι καὶ αὐταὶ αἱ σύνοδοι λόγον ἐποιοῦντο περὶ „κανόνων" τῶν Πατέρων, οὐχὶ ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῶν ἐν συνόδοις ἐκτεθειμένων, ἀλλ' ὑπὸ προγενεστέρων Πατέρων ἐξαγορευθέντων καὶ ἑπομένως ἀρχαιόθεν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κρατούντων. Πχ. Ῥάλλη – Ποτλῆ, Σύνταγμα III, 141 (καν. Θ'): „. . . κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα ἐκ τῶν Πατέρων κανόνα . . . Ἕκαστον γὰρ ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῆς ἑαυτοῦ παροικίας, διοικεῖν τε κατὰ τὴν ἑκάστῳ ἐπιβάλλουσαν εὐλάβειαν καὶ πρόνοιαν ποιεῖσθαι πάσης τῆς χώρας τῆς ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πόλιν· ὡς χειροτονεῖν πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ μετὰ κρίσεως ἕκαστα διαλαμβάνειν· περαιτέρω δὲ μηδὲν πράττειν ἐπιχειρεῖν, δίχα τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου, μηδὲ αὐτὸν ἄνευ τῆς τῶν λοιπῶν γνώμης".

γ'. Ἐγνώριζεν ὁ Δ' αἰὼν Κανονικὰς Ἐπιστολάς;

Ἐκ τῆς παλαιογραφικῆς ἀνασκοπήσεως ἀπεδείχθη ὅτι αἱ τρεῖς πρὸς Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου Ἐπιστολαὶ τοῦ μ. Βασιλείου ὀνομάζονται, ὡς καὶ πράγματι

[1] Ἡ ἐπιστολὴ εἶναι σπουδαία καὶ διὰ τὴν Ἱστορίαν τῶν Ἀναγραφῶν (Notitia episcopatuum) καὶ διὰ τὰς συμβουλάς, ἃς ὁ μ. Βασίλειος δίδει τοῖς Χωρεπισκόποις περὶ τῆς ἐκλογῆς καὶ χειροτονίας τοῦ κατωτέρου ἰδίᾳ κλήρου.

εἶναι, „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί". Ἀλλ' ὁ τίτλος οὗτος, ὁ ἀπὸ τοῦ Θ' αἰ. καὶ ἐφεξῆς ὑπὸ τῶν Ἑλληνικῶν χφφ. παραδιδόμενος, εἶναι ἀπίθανον νὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν χεῖρα τοῦ συντάκτου τῶν Ἐπιστολῶν τούτων. Ὁ μ. Βασίλειος καλεῖ μὲν τὰ ἔργα ταῦτα „γράμματα"[1] καὶ ἀναφέρει πολλαχοῦ „κανόνας" ἰδίους καὶ προγενεστέρων Πατέρων, ἀλλ' οὐδαμοῦ καλεῖ τὰ ἔργα του ταῦτα „Κανονικὰς Ἐπιστολάς". Γεννᾶται λοιπὸν τὸ ἐρώτημα· Γνωρίζει ἆρά γε ὁ Δ' αἰὼν „Κανονικὰς Ἐπιστολάς", μάλιστα ὑπὸ τὴν ἣν ἡμεῖς σήμερον ἐκδεχόμεθα σημασίαν; Ὁ O. Bardenhewer[2] ἀρνεῖται τοῦτο διαρρήδην. Αἱ κανονικὸν κῦρος λαβοῦσαι διὰ τοῦ 2. κανόνος ὑπὸ τῆς Πενθέκτης (Quinisexta) ἐν Τρούλλῳ τῷ 692 συνελθούσης συνόδου Ἐπιστολαὶ δὲν ὠνομάζοντο ἐξ ὑπ' ἀρχῆς, λέγει ὁ O. Bardenhewer, „Κανονικαί", οὐδὲ ὑπὸ τῆς ἀναγνωρισάσης τὰς Ἐπιστολὰς ταύτας συνόδου ἐκλήθησαν οὕτω, ἀλλ' ἁπλῶς ἡ σύνοδος λόγον ἐποιήσατο περὶ τῶν „ἁγίων κανόνων" τῶν Πατέρων τῆς προγενεστέρας ἐποχῆς.[3]

Νομίζω ὅτι ὁ O. Bardenhewer δὲν ἔχει δίκαιον ταῦτα ἐκτιθέμενος. Διότι οὐ μόνον ἡ παράδοσις „Κανονικῶν Ἐπιστολῶν" εἶναι ἀρχαιοτέρα τῆς Πενθέκτης συνόδου τοῦ 692 ἔτους, ὡς ὀρθῶς ἀπεδέχθη ὁ Ed. Schwartz,[4] ἀλλὰ καὶ ἡ παλαιοτέρα πρᾶξις τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ Ἐπιστολογραφία, ἰδίᾳ τοῦ 4. αἰ., τῶν μεγάλων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων δέχεται τοιαύτας „Κανονικὰς Ἐπιστολάς", κατὰ θεωρίαν τοὐλάχιστον, ὡς θ' ἀποδείξωμεν, ἀλλὰ πρὸς ἐπὶ τούτοις καὶ ῥητῶς „Κανονικὰς Ἐπιστολάς" αὐτὴ κατονομάζει καὶ παραδέχεται, ὑπὸ τὴν σημερινὴν ἀκριβῶς ἔννοιαν καὶ σημασίαν, δηλ. τοῦ καθολικοῦ κύρους τοῦ κανονικοῦ περιεχομένου τῶν Ἐπιστολῶν τούτων διὰ τὴν πρᾶξιν τῆς καθόλου Ἐκκλησίας. Παράδειγμα αὐτὸς ὁ μ. Βασίλειος. Ἐν τῇ πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον Α' „Κανονικῇ" αὐτοῦ Ἐπιστολῇ, ἀπαντῶν εἰς ἐρώτημα τοῦ Ἀμφιλοχίου, ἐὰν ὁ δεσμευθεὶς πρότερον ὑφ' ὅρκου, ὅπως οὐδέποτε δεχθῇ τὴν χειροτονίαν, ἀποτελῇ ὁ δοθεὶς ὅρκος πράγματι κώλυμα πρὸς τοῦτο, ἀποκρίνεται: „εἰ καὶ κανών τις δοκεῖ συγχωρῶν τοῖς τοιούτοις . . .", ἐν ᾗ φράσει ἡ λ. „κανών" ἀσφαλῶς ὑπὸ τὴν κανονικὴν σημασίαν λαμβάνεται. Ἀλλὰ τοιοῦτος „κανών", ὑπὸ συνόδου τινὸς ἐκτεθειμένος, δὲν εἶναι γνωστός. Πιθανώτερον λοιπὸν φαίνεται, ἂν μὴ βέβαιον, ὅτι ὁ μ. Βασίλειος εἶχεν ὑπ' ὄψιν του τὴν Ἐπιστολὴν τοῦ μ. Ἀθανασίου πρὸς Δρακόντιον, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Garnier ὑπώπτευσεν.[5] Οὕτω λοιπὸν ἐμφανίζεται ἐνώπιόν μας ἓν συγκεκριμένον παράδειγμα, καθ' ὃ Ἐπιστολὴ σημαίνοντος Ἱεράρχου θεωρεῖται ὡς „κανονική" καί, εἰ καὶ δὲν ὀνομάζεται ῥητῶς οὕτω, ἐν τούτοις ἡ ἀναπτυσσομένη ἐν αὐτῇ διδασκαλία ἀναγνωρίζεται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ μ. Βασιλείου, ὡς „κανών" διὰ τὴν πρᾶξιν τῆς καθόλου Ἐκκλησίας.

Διὰ νὰ λύσωμεν τὸ τόσον ὀξέως τιθέμενον πρόβλημα τοῦτο, εἴμεθα ὑποχρεωμένοι ν' ἀναδράμωμεν εἰς τὸ ἱστορικὸν παρελθὸν καὶ δὴ καὶ τὸ πρὸ τῆς

---

1 Migne, PG 32, 664 B/C. Ἐπιστ. 188, καν. Α'. Αὐτόθι 716 C/D, Ἐπιστ. 199, καν. Β'.
2 Μν. ἔ. II, 33 ἑ.
3 Mansi, SS. Conc. Coll. XI, 940. Hefele, Konziliengeschichte III², 331.
4 Nachrichten der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen (Philol.-hist. Klasse 1905) σ. 170.
5 Migne, PG 32, 679 σημ. 67.

ἐν Τρούλλῳ τοῦ 692 ἔτους συνόδου. Διὰ τὸν Δ' μάλιστα αἰῶνα θὰ προσκαθήσωμεν νὰ ἀντλήσωμεν τὰ ἐπιχειρήματά μας ἐκ τῆς 'Επιστολογραφίας τοῦ κατ' ἐξοχὴν κανονολόγου Πατρός, τοῦ μ. Βασιλείου, καὶ διασαφοῦντες πάντας τοὺς συναφεῖς ὅρους πρὸς τὸν ὅρον ,,Κανονικαὶ 'Επιστολαί'' ἢ ,,Κανονικὰ γράμματα'', θὰ ἐπιδιώξωμεν νὰ ἑρμηνεύσωμεν τὴν ἔννοιαν καὶ τὸ ἱστορικὸν περιεχόμενον τοῦ ὅρου ,,Κανονικαὶ 'Επιστολαί''.

α) 'Ο ὅρος ,,κανονικός''

'Εν ταῖς ἐπιστολαῖς ἰδίᾳ τοῦ μ. Βασιλείου ὁ ὅρος οὗτος ποικιλωνύμως λαμβάνεται. Οὕτως ἐν τῇ Α' Κανονικῇ του 'Επιστολῇ πρὸς τὸν 'Αμφιλόχιον 'Ικονίου (Migne, PG 32, 664C, 'Επιστ. ΡΠΗ', τῷ 375) ὁ ἅγιος Διονύσιος 'Αλεξανδρείας ὀνομάζεται ὑπὸ τοῦ μ. Βασιλείου ,,κανονικός'': ,,Καὶ ἐθαύμασα πῶς κανονικὸν ὄντα τὸν Διονύσιον παρῆλθεν'', ἐν ᾗ φράσει ἡ λ. ,,κανονικός'' δέον νὰ ἑρμηνευθῇ, ὡς τὸν γνώστην τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων καὶ τὸν αὐστηρῶς ἐχόμενον τῶν κανόνων καὶ τῆς εὐταξίας τῶν 'Εκκλησιῶν. Παρατηρητέον δ' ὅτι ὁ Διονύσιος μόνον 'Επιστολὰς κατέλιπε. Ταύτας δ' ἔχων ὑπ' ὄψιν του ὁ μ. Βασίλειος ὠνόμασε τοῦτον ,,κανονικόν''. 'Αλλὰ τοῦτο προϋποθέτει ὅτι ὁ μ. Βασίλειος καὶ τὰς 'Επιστολὰς τοῦ Διονυσίου θεωρεῖ ,,Κανονικάς'', ὡς οὐ μόνον συμφώνως πρὸς τοὺς θεσμοὺς καὶ τὴν πρᾶξιν τῆς 'Εκκλησίας ἐκτεθειμένας, ἀλλὰ τοῦτ' αὐτὸ καὶ ,,κανόνας'' διὰ τὴν καθόλου 'Εκκλησίαν ἀποτελούσας.[1] 'Επίσης ἐν τῇ πρὸς τὸν Δημοσθένη ὑπ' ἀριθμὸν ΣΚΕ' (= 225) 'Επιστολῇ (Migne, PG 32, 841A) ὁ μ. Βασίλειος λέγει: ,,εἰ δέ τι ἕτερόν ἐστι κανονικὸν ἐξετάσεως δεόμενον, καὶ τούτου καταδέχεται ὑποδέξασθαι τὴν ἀκρόασιν καὶ τὴν κρίσιν ἡ μεγαλόνοιά σου'', ἔνθα ἡ λ. ,,κανονικός'' ἔχει τὴν σημασίαν ζητήματος ἀναφερομένου εἰς τοὺς ,,κανόνας'' καὶ γενικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἐνδιαφέροντος. 'Αλλαχοῦ ἡ λ. ,,κανονικοί'' – ἐν πληθυντικῷ λαμβανομένη – ἔχει τὴν σημασίαν ,,κληρικοί''. Πχ. Migne, PG 32, 400B: Χωρεπισκόποις· αὐτόθι 673B, 'Αμφιλοχίῳ Περὶ κανόνων Α': ,,τῶν κανονικῶν τὰς πορνείας εἰς γάμον μὴ καταλογίζεσθαι''. Migne, PG 32, 841A ('Επ. ΣΚΕ': Δημοσθένει, ὡς ἀπὸ κοινοῦ): ,,πάντων ἡμῶν χρεία, ὅτι, εἴπερ τι ἐλλέλειπται τῶν κανονικῶν, οἱ χειροτονήσαντες αἴτιοι, οὐχ ὁ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ὑποδέξασθαι τὴν λειτουργίαν ἐκβιασθείς''. Αὐτόθι 841B: ,,Γνώσῃ γὰρ αὐτῇ τῇ πείρᾳ, τοῦ Θεοῦ βουλομένου, ὡς οὔτε μικρὸν οὔτε μεῖζον παρεῖταί τι τῶν κανονικῶν ἐν τῇ καταστάσει τοῦ ἐπισκόπου.'' – Τὸ ἐγκύκλιον γράμμα του πρὸς τὰς ὑφ' αὐτὸν 'Εκκλησίας, ἅμα τὴν 'Αρχιεπισκοπὴν Καισαρείας ἀναλαβὼν πεμψάμενος, φέρει τὴν ἐπιγραφήν: ,,Κανονικαῖς'', ἤτοι 'Εκκλησίαις (Migne, PG 32, 392B ἑ.).

[1] Σημειωτέον δ' ὅτι ὁ ἅγιος Διονύσιος 'Αλεξανδρείας, κληθεὶς ὑπὸ τῆς κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἐν 'Αντιοχείᾳ τῷ 367(;) συνελθούσης συνόδου καὶ μὴ δυνηθείς, λόγῳ γήρατος, νὰ προσέλθῃ προσωπικῶς, ἐπέμψατο τῇ συνόδῳ ἐπιστολήν, ἥτις καὶ ἰδιαιτέρας μνείας ἔτυχεν ὑπὸ τῆς συνόδου καὶ ἀφορμὴ ἐγένετο ἔκτοτε, ὥστε νὰ ἐπικρατήσῃ ἡ συνήθεια, ὅπως οἱ κωλυόμενοι νὰ προσέρχωνται εἴς τινα σύνοδον αὐτοπροσώπως ἐπίσκοποι ἐκφράζουν τὴν γνώμην των δι' ἐπιστολῆς. 'Η γνώμη των δὲ αὕτη, ἡ γραπτῶς δι' ἐπιστολῆς ἀνακοινουμένη, ἐλαμβάνετο ὑπ' ὄψιν ὑπὸ τῆς συνόδου καὶ ὡς ,,κανονική'' ἐθεωρεῖτο. Εὐσεβίου, 'Εκκλ. 'Ιστ. 7, 28, 3. Πρβ. καὶ Πηδάλιον σ. 322 σημ. 13.

b) Οἱ ὅροι „κανονικὰ γράμματα" καὶ „κοινωνικὰ γράμματα"

Παρὰ μ. Βασιλείῳ μνημονεύονται ἐπίσης καὶ „κανονικὰ γράμματα". Ἐν Ἐπιστ. ΣΚΔ' (Migne, PG 32, 836C: Γενεθλίῳ πρεσβυτέρῳ) „κανονικὰ γράμματα" ἐννοοῦνται τὰ ἀλλαχοῦ ὑπὸ τοῦ μ. Βασιλείου „κοινωνικὰ γράμματα" καλούμενα, περὶ ὧν θὰ ὁμιλήσωμεν εὐθὺς ἀμέσως κατωτέρω: „δειξάτωσαν ἢ κανονικὰ γράμματα παρ' ἐμοῦ πρὸς αὐτὸν διαπεμπόμενα, ἢ παρ' ἐκείνου πρὸς ἐμέ· ἢ τῶν κληρικῶν τὰς πρὸς ἡμᾶς ἐπιμιξίας, ἢ εἴ τινα αὐτῶν εἰς κοινωνίαν εὐχῆς ἐδεξάμεθά ποτε". – Τὸ ἐπίρρημα „κανονικῶς" λαμβάνεται παρὰ μ. Βασιλείῳ ὑπὸ τὴν ἔννοιαν τοῦ συμφώνως πρὸς τοὺς κανόνας καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς γεγονότος: Migne, PG 32, 476A (Ἐπ. 90: Τοῖς ἁγιωτάτοις ἀδελφοῖς καὶ ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῇ Δύσει· τῷ 372): „Καὶ πᾶσι δὲ τοῖς γενομένοις κανονικῶς παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμιότητος συνεθέμεθα, τὸν ἀποστολικὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας ἀποδεξάμενοι."

Ἡ Ἐπιστολογραφία τοῦ μ. Βασιλείου ἀποτελεῖται, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἀπὸ τὰ οὕτω καλούμενα „κοινωνικὰ γράμματα". Ταῦτα μεταξὺ κληρικῶν κυρίως ἀνταλλασσόμενα, ἐσήμαινον ὅτι ὅ τε ἐπιστέλλων καὶ ὁ ἀποδέκτης εὑρίσκοντο ἐν τῇ „κοινωνίᾳ" τῆς ἀληθοῦς Ἐκκλησίας καὶ ὅτι εἴχοντο στερρῶς τῆς πίστεως τῆς ἐπισήμου Ἐκκλησίας. Ἐπέμποντο δὲ ἐκ „παλαιοῦ ἔθους"[1] καὶ ἦσαν ποικίλου περιεχομένου, ἀναλόγως τῶν ἀφορμῶν καὶ τοῦ σκοποῦ τοῦ ἐπιστέλλοντος, ἤτοι παραμυθητικά, συγχαρητήρια, ἐπιτιμητικά, παραινετικά, ἐγκωμιαστικά, εὐχαριστήρια, ὑπομνηστικά, συστατικά, συμβουλευτικά, ἀναιρετικὰ διαβολῆς ἢ συκοφαντίας κλπ.[2]

c) Ὁ ὅρος „τυπῶ" ἐπὶ „κανονικῶν" καὶ „κοινωνικῶν" γραμμάτων

Τὰ „κοινωνικὰ γράμματα", παρὰ τὸν ἡμιεπίσημον μᾶλλον χαρακτῆρα, ὅν ἔφερον, μεταξὺ Ἱεραρχῶν κυρίως ἀνταλλασσόμενα, ὀρθὸν εἶναι νὰ διακρίνωνται εἰς αὐστηρῶς ἐπίσημα καὶ εἰς ἰδιωτικὰ „κοινωνικὰ γράμματα". Τὰ ἐπίσημα ἔδει νὰ εἶναι γεγραμμένα „κατὰ τὸν τύπον τῆς Ἐκκλησίας": Μ. Βασιλείου, Ἐπιστ. ΡΚΘ', παρὰ Migne, PG 32, 561A/B: Μελετίῳ, ἐπισκόπῳ Ἀντιοχείας· τῷ 373: „Ἵν' οὖν μὴ ἐπὶ πλεῖον ἡ αἵρεσις ἐξάπτηται τῶν πρὸς ἀλλήλους διαστασιαζόντων ἀντιπροβαλλομένων τὰ παρ' αὐτῶν γράμματα, παρακληθῆναι αὐτοὺς ἔδει, κεκριμένας ποιεῖσθαι καὶ τὰς τῶν ἐντυγχανόντων αὐτοῖς κοινωνίας, καὶ τὰς ἐγγράφως γινομένας κατὰ τὸν τύπον τῆς Ἐκκλησίας".

Διὰ τὴν σύνταξιν τῶν ἐπιστολῶν τούτων χρησιμοποιεῖται παρὰ μ. Βασιλείῳ τὸ ῥῆμα „τυπῶ" -ἐπιστολὰς ἢ γράμματα τυπῶσαι ἢ τυπωθῆναι –. Πχ. Migne, PG 32, 469 C/D–472 A (Ἐπιστ. ΠΘ': Μελετίῳ, ἐπισκόπῳ Ἀντιοχείας· τῷ 372): „ἔπειτα καὶ ὑπομιμνήσκομεν καταξιῶσαί σε πάντα

[1] Migne, PG 32, 417B, Ἐπιστ. ΞΒ', & Τῇ Ἐκκλησίᾳ Παρνασσοῦ: „Καὶ ἔθει ἑπόμενοι παλαιῷ ἐκ μακρᾶς τῆς ἀκολουθίας κεκρατηκότι . . . διὰ τοῦ γράμματος τὴν εὐλάβειαν ὑμῶν ἐπισκεπτόμεθα, κοινωνοῦντες ὑμῖν τῆς τε ἐπὶ τῷ συμβάντι λύπης, καὶ τῆς φροντίδος τῶν ἐν χερσί."

[2] Παρὰ τοῖς Λατίνοις ἐκκλησιαστικοῖς συγγραφεῦσι τοῦ 4. αἰ. τὰ „κοινωνικὰ γράμματα" ἐκαλοῦντο „litterae communicatoriae" ἢ „litterae formatae". Αὐγουστ. Ἐπιστ. 44, 2, 3: „epistolae communicatoriae quas formatas dicimus". Πρβ. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, ed. L. Favre, τ. II, 94, ἐν λ. „canonicae literae".

τυπῶσαι διὰ τοῦ προειρημένου ἀδελφοῦ· καὶ εἴ τι δεῖ ἐπισταλῆναι τοῖς κατὰ τὴν Δύσιν, διὰ τὸ ὀφείλειν ἀναγκαίως καὶ δι' ἡμετέρου αὐτοῖς ἀπενεχθῆναι γράμματα, αὐτὸν ὑπαγορεῦσαι τὰς ἐπιστολάς. Ἡμεῖς γὰρ ἐπιτυχόντες Σαβίνου, τοῦ παρ' αὐτῶν ἀποσταλέντος διακόνου, ἐπεστείλαμεν πρός τε τοὺς Ἰλλυριοὺς καὶ πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Γαλλίαν ἐπισκόπους, καί τινας τῶν ἰδίως πρὸς ἡμᾶς ἐπιστειλάντων. Εὔλογον δὲ ὡς ἀπὸ κοινοῦ τῆς συνόδου ἀποσταλῆναί τινα τὸν κομίζοντα δεύτερα γράμματα, ἅπερ αὐτὸς κέλευσον τυπωθῆναι". Ὁμοίως τῷ αὐτῷ γράφων ὁ αὐτὸς Πατὴρ (Migne, PG 32, 429 A, Ἐπιστ. ΞΗ'· τῷ 371), λέγει: „καταξιώσεις καὶ ἐπιστολὰς τυπῶσαι καὶ ὑπομνηστικὰ ὑπαγορεῦσαι". Σημειωτέον δ' ὅτι πολλάκις ὁ ὅρος „Ὑπομνηστικόν" λαμβάνεται ὑπὸ τοῦ μ. Βασιλείου καὶ ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῆς Ἐπιστολῆς. Οὕτω πχ. ἐν Ἐπ. ΡΚ', Μελετίῳ, ἐπισκ. Ἀντιοχείας· τῷ 373, παρὰ Migne, PG 32, 540 A.[1] – Περαιτέρω χωρία, ἀποδεικνύοντα τὴν σημασίαν τοῦ ῥήματος „τυπῶ" διὰ τὰ ἐπίσημα „Κανονικὰ ἢ κοινωνικὰ γράμματα", ἐκ τοῦ ἰδίου Πατρὸς εἰλημμένα, εἶναι καὶ τὰ ἑξῆς: Migne, PG 32, 537 C (Ἐπ. ΡΚ': Μελετίῳ, ἐπισκ. Ἀντιοχείας· τῷ 373): „Γράμματα ἐδεξάμην παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου Εὐσεβίου, προστάσσοντα πάλιν γραφῆναι τοῖς Δυτικοῖς περί τινων ἐκκλησιαστικῶν. Καὶ ἐβουλήθη παρ' ἡμῶν τυπωθῆναι τὴν ἐπιστολήν, ὑπογραφῆναι δὲ παρὰ πάντων τῶν κοινωνικῶν." Migne, PG 32, 560 C (Ἐπιστ. ΡΚΘ': Μελετίῳ, ἐπισκ. Ἀντιοχείας· τῷ 373): „Εἰ οὖν φαίνεται ἀναγκαῖόν τι ἔχειν ἡ πρὸς τοὺς Δυτικοὺς ἐπιστολή, καταξίωσον τυπώσας αὐτὴν διαπέμψασθαι ἡμῖν, ὥστε ποιεῖσαι ὑπογραφῆναι παρὰ τῶν ὁμοψύχων, καὶ ἑτοίμην ἔχειν τὴν ὑπογραφήν, ἐν χάρτῃ κεχωρισμένῳ ἐντετυπωμένην, ἣν δυνάμεθα συνάψαι τῷ παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦ συμπρεσβυτέρου περικομιζομένῳ." – Τὸ ῥῆμα „τυπῶ" παρὰ μ. Βασιλείῳ ἔχει ἐνίοτε τὴν σημασίαν τοῦ „κανονίζω" ἢ „ῥυθμίζω κατὰ τοὺς κανόνας τῆς Ἐκκλησίας". Πχ. Migne, PG 32, 792 B (Ἐπιστ. ΣΙΣΤ' (= 216): Μελετίῳ, ἐπισκ. Ἀντιοχείας· τῷ 375): „ὥστε μετὰ τῶν ἐκεῖ ἐπισκόπων τὰ κατὰ τοὺς ἐν τῇ Ἰσαυρίᾳ ἀδελφοὺς τυπῶσαι". Ὁ Βαλσαμὼν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ 23 κανόνος τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου (Μάϊος 419), ὡς ἑξῆς ἀναλύει τὴν φράσιν „τετυπωμένη ἐπιστολή" (Migne, PG 138, 121 B. Ῥάλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα II 367/68): „Τετυπωμένη δὲ ἐκλήθη ἡ ἀπολυτικὴ ἐπιστολὴ ἢ ὡς ὑποτυποῦσα τὴν ἀναγκαίαν αἰτίαν τῆς ἀποδημίας τοῦ ἐπισκόπου, ἢ ὡς ὀφείλουσα ἔχειν σημασίαν καὶ ὑπογραφὴν τοῦ πρωτεύοντος τῆς συνόδου". Καὶ ὁ Ζωναρᾶς (Ἔνθ' ἀν.): „τετυπωμένην, ἤτοι παράθεσιν, τυποῦσαν δηλονότι ἀναγκαίαν εἶναι τὴν ἀποδημίαν αὐτοῦ, ἢ τετυπωμένην, ἀντὶ τοῦ ἐνσεσημασμένην, ὑπογεγραμμένην". – Ὡς πρὸς δὲ τὴν λέξιν „τύπος"

[1] Ὁ ὅρος „Ὑπομνηστικόν" κατὰ τὸν 4. αἰ. ἔχει τὴν ἔννοιαν τοῦ „Ὑπομνήματος". Εἰς τὴν μεταγενεστέραν βυζαντιακὴν περίοδον ἔλαβεν ἑτέραν σημασίαν. Ὅρα Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis στ. 1646/47 ἐν λ. Διεξοδικώτερον διέλαβεν περὶ τοῦ ὅρου τούτου ὁ Georg Stadtmüller, Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138–ca. 1222). (Orientalia Christiana vol. XXXIII. 2. Nr. 91. Februario-Martio 1934.) Roma 1934 σ. 287 (165) ἑἑ. Πρβ. καὶ Franz Dölger, Aus den Schatzkammern des heiligen Berges. München 1948, Textband N. 80/1 σ. 219. Κατὰ τὴν μεταγενεστέραν λοιπὸν βυζαντιακὴν περίοδον ὁ ὅρος ἔχει τὴν σημασίαν τῆς „Ὑπομνήσεως", τῆς „Δεήσεως", τῆς „Ἀναφορᾶς" ἤ, ὡς λέγομεν σήμερον, τῆς „Ἐκκλήσεως".

λεκτέα τὰ ἑξῆς. Παρὰ μ. Βασιλείῳ λαμβάνεται ἐνίοτε ἐν τῇ ἐννοίᾳ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ „κανόνος". Πχ. Migne, PG 32, 804C (Ἀμφιλοχίῳ, Γ' Κανονική· τῷ 375/76): „ΟΣΤ' (76): ὁ αὐτὸς τύπος καὶ περὶ τῶν τὰς νύμφας ἑαυτῶν λαμβανόντων". Παρὰ τῷ Θησαυρῷ (VII, 2589) ἐν λ. „τύπος" μνημονεύονται „τύποι πολιτικοὶ καὶ δημόσιοι" ἐκ τοῦ ιζ' κανόνος τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου (451). Αὐτόθι μνημονεύεται καὶ ἡ 13 πρᾶξις τῆς ἰδίας συνόδου, ἔχουσα ὡς ἑξῆς: „Μήτε τοὺς τῆς εὐσεβείας ἡμῶν ἐντρεπόμενος συγχέων καὶ καταρράσσειν πειρᾶται τοὺς κρατήσαντας ἐν ταῖς ἐκκλησίαις βασιλικούς τε καὶ κανονικοὺς τύπους". Ἐπίσης ὁ Βαλσαμὼν „πολιτικοὺς ἢ δημοτικοὺς τύπους" ὀνομάζει τὰ βασιλικὰ διατάγματα (ΘΣ VII, 2589, ἐν λ. „τύπος"): „Δέον γάρ ἐστιν ἀκολουθεῖν τὴν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοτικοῖς τύποις, ἤτοι τοῖς βασιλικοῖς προστάγμασι." Τὴν σημασίαν δὲ ταύτην εὕρομεν καὶ ἐν Ἐπιστ. 99 τοῦ μ. Βασιλείου (Migne, PG 32, 504 A· τῷ Τερεντίῳ Κόμητι· τῷ 372): „δοὺς αὐτοῖς καὶ τύπους περὶ τῶν ἀδιαφόρως κατὰ τὴν Ἀρμενίαν παρανομουμένων, ὅπως αὐτοῖς προσῆκεν ἐπιμελεῖσθαι".

Τὰ „κοινωνικὰ γράμματα", ἐκπληροῦντα χρειώδη τινὰ σκοπόν, ἐθεωροῦντο „ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα",[1] ἀνεπλήρουν δ' οὕτω τὴν λόγῳ τοῦ τοπικοῦ χωρισμοῦ μὴ δυναμένην νὰ πραγματοποιηθῇ προσωπικὴν ἐπαφὴν καὶ προφορικὴν συνομιλίαν. Σχετικῶς ὁ μ. Βασίλειος λέγει (Migne, PG 32, 304D, Ἐπιστ. ΙΗ', Τῇ Ἐκκλησίᾳ Νεοκαισαρείας παραμυθητική· τῷ 368): „ἐπεὶ δὲ τὴν σωματικὴν συνάφειαν πολλὰ τὰ διακωλύοντα, λειπόμενον ἦν διὰ τοῦ γράμματος κοινωνεῖν ὑμῖν τῶν παρόντων". Ἐπίσης τῷ ἐπισκόπῳ Βερροίας Θεοδότῳ ὁ αὐτὸς Πατὴρ ἐπιστέλλων τὴν ὑπ' ἀριθ. ΡΠΕ' Ἐπιστ. (Αὐτόθι 661C· τῷ 373), λέγει: „Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ὁμιλίας τοῖς τοσοῦτον διεζευγμένοις τῷ σώματι, ὁ δι' ἐπιστολῶν, οὗ μὴ ἀποστερῶμεν ἀλλήλους, καθόσον ἂν ἐνδιδῷ τὰ πράγματα." Πόσην σημασίαν ἀπέδιδεν εἰς τὴν ἐπιστολικὴν ταύτην ἐπικοινωνίαν ὁ μ. Βασίλειος, καταφαίνεται ἐξ ὅσων „πρὸς τοὺς ἐν Βερροίᾳ" γράφων, λέγει (Migne, PG 32, 813C, ἐπιστ. ΣΚ', τῷ 375): „Μεγάλην ὁ Κύριος ἔδωκε παραμυθίαν τοῖς ἀπολιμπανομένοις τῆς κατ' ὀφθαλμοὺς συντυχίας, τὴν διὰ τοῦ γράμματος ὁμιλίαν, ἐξ ἧς ἔστι μανθάνειν οὐ τὸν σωματικὸν χαρακτῆρα, ἀλλ' αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὴν διάθεσιν". Τὰ αὐτά που γράφει καὶ τῷ Εὐσεβίῳ, ἐπισκόπῳ Σαμοσάτων (Ἐπιστ. ΣΛΘ', τῷ 376 παρὰ Migne, PG 32, 892A): „ἑαυτοῦ δὲ εὑρεῖν τινα τῆς μακρᾶς ἀπολείψεως παραμυθίαν ἐκ τῆς διὰ τοῦ γράμματος ὁμιλίας". Ὁμοίως καὶ τῷ ἐπισκόπῳ Σωφρονίῳ (τῷ 374, παρὰ Migne, PG 32, 645C) γράφει: „Οὐδὲν γὰρ οὕτω σπάνιον νῦν ὡς ἀδελφοῦ συντυχία πνευματικοῦ, καὶ ῥῆμα εἰρηνικόν, καὶ πνευματικὴ κοινωνία ... Εἰ γὰρ αἱ ἐπιστολαὶ τοιαῦται, ὁποία ἡ συντυχία;" Τηλικαύτης δὲ σπουδαιότητος ἐθεωρεῖτο ἡ διὰ τῶν γραμμάτων πνευματικὴ ἐπικοινωνία τῶν Ἱεραρχῶν πρὸς ἀλλήλους, ὥστε καὶ ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἐκ τῆς ἐπικοινωνίας ταύτης, μάλιστα μεθ' ὡρισμένων – ἀνεγνωρισμένων προσωπικοτήτων καὶ λόγῳ κύρους καὶ λόγῳ ὀρθοδόξων περὶ τὴν πίστιν φρονημάτων, ἔκρινε πολλάκις τὸ περὶ τὴν πίστιν ὑγιὲς ἢ μὴ φρόνημα

---

[1] Πρβ. Valentius Weichert, Demetrii et Libanii qui feruntur τύποι ἐπιστολικοὶ et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες. Lipsiae 1910 σ. 14.

τῶν Ἐπισκόπων. Οὕτως ὁ νόμος τοῦ αὐτοκράτορος Θεοδοσίου τῆς 30ῆς Ἰουλίου τοῦ 381 (Cod. Theod. 16, 1, 3) ὥριζε τὸν Ἀμφιλόχιον τοῦ Ἰκονίου καὶ τὸν Ὄπτιμον τῆς ἐν Πισιδίᾳ Ἀντιοχείας ὡς τοὺς ἐπισκόπους ἐκείνους, μεθ' ὧν ἔπρεπε νὰ εὑρίσκωνται ἐν κοινωνίᾳ οἱ ἐπιθυμοῦντες νὰ θεωρῶνται ὡς ὀρθόδοξοι εἰς τὴν διοίκησιν τῆς Ἀσίας.[1] Τὰ „κοινωνικὰ γράμματα“ ἦσαν λοιπὸν οὐ μόνον ἁπλῆ ἐπ' εὐκαιρίᾳ ἐπικοινωνία δύο ἢ πλειόνων Ἱεραρχῶν, ἀλλ' ἅμα καὶ ὁμολογία τῆς ἑνότητος τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ ἀρρήκτου δεσμοῦ τῶν ἐκπροσώπων ταύτης καὶ ἀπόδειξις ὅτι πάντες ἔχονται στερρῶς τῆς ὀρθῆς πίστεως, τοῦ αὐτοῦ φρονήματος ὄντες καὶ οἱονεὶ σύμψυχοι καὶ ὁμόφρονες ἐν τοῖς περὶ τὴν πίστιν κυρίως ζητήμασι ἀποδεικνύμενοι. Τοῦτο βεβαιοῖ καὶ ὁ μ. Βασίλειος τοῖς Νεοκαισαρεῦσιν (Migne, PG 32, 753 D, Ἐπ. ΣΔ', τῷ 375) ἐπιστέλλων: „ὧν ἔστιν ὑμῖν ἔκ τε τῶν ἐκεῖθεν φερομένων γραμμάτων μαθεῖν καὶ ἐκ τῶν ἐντεῦθεν πάλιν ἀντιπεμπομένων αὐτοῖς διδαχθῆναι, ὅτι σύμψυχοι πάντες ἐσμέν, τὸ ἓν φρονοῦντες“.

Εἴδομεν ὅτι τὰ „κοινωνικὰ γράμματα“ ὀρθὸν εἶναι νὰ διακρίνωνται εἰς ἰδιωτικὰ καὶ εἰς ἐπίσημα. Τὰ ἐπίσημα „κοινωνικὰ γράμματα“ ἦσαν μᾶλλον γενικοῦ ἐνδιαφέροντος καὶ ἀφεώρων εἰς ζητήματα σπουδαῖα τῆς Ἐκκλησίας, καθολικοῦ κύρους. Αἱ ἐπίσημοι αὗται ἐπιστολαὶ ἐκοινοποιοῦντο πολλάκις εἰς πλείονας κατὰ τόπους Ἐκκλησίας ἢ καὶ ἐπισκόπους καὶ οὐχὶ σπανίως ἀνεγινώσκοντο δημοσίᾳ καὶ ἐπ' ἐκκλησίας. Ἔστω τῶν λεγομένων μάρτυς ὁ αὐτὸς Πατήρ, ὅστις τῷ μ. Ἀθανασίῳ, ἐπισκ. Ἀλεξανδρείας γράφων ἐν ἔτει 371 (Migne, PG 32, 417 A, Ἐπιστ. ΞΑ'), λέγει: „Ἀρκοῦσα δὲ αὐτῷ στήλη καὶ αὐτὰ τὰ γράμματα ἀναγινωσκόμενα πανταχοῦ.“ Ἐννοεῖ τὴν καταλειφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀλεξανδρείας Ἐπιστολογραφίαν, τὴν διαλαμβάνουσαν, ὡς γνωστόν, σπουδαῖα ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα, γενικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἐνδιαφέροντος καὶ ἑπομένως, ὡς προερχόμενα ἐκ τῆς ἀνεγνωρισμένης ταύτης μεγάλης ἐκκλησιαστικῆς προσωπικότητος, καθολικοῦ κύρους ὄντα. Ἐπίσης τῷ αὐτῷ μ. Ἀθανασίῳ ἐπιστέλλων τὴν ὑπ' ἀριθ. ΠΘ' ἐπιστολήν του ὁ μ. Βασίλειος (Migne, PG 32, 460 B/C, τῷ 371/72), γράφει ἐν σχέσει πρὸς τὸ ἡμέτερον θέμα καὶ τὰ ἑξῆς ἀξιοπρόσεκτα: „Ἐπεὶ οὖν ὥρμηται νῦν γνησίως πᾶν τὸ περὶ ἡμᾶς ὑγιαῖνον κατὰ τὴν πίστιν εἰς τὴν πρὸς τοὺς ὁμοδόξους κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν, θαρρούντως ἤλθομεν εἰς τὴν παράκλησίν σου τῆς ἀνεξικακίας, ἐπιστεῖλαι πᾶσιν ἡμῖν ἐπιστολὴν μίαν, παραίνεσιν ἔχουσαν τῶν πρακτέων. Οὕτω γὰρ βούλονται παρὰ σοῦ τὴν ἀρχὴν ὑπάρξαι αὐτοῖς τῶν κοινωνικῶν διαλέξεων. Ἐπειδὴ δὲ ἴσως ὕποπτοι καταφαίνονταί σοι τῇ μνήμῃ τῶν παρελθόντων, ἐκεῖνο ποίησον, θεοφιλέστατε Πάτερ· ἐμοὶ τὰς πρὸς τοὺς ἐπισκόπους ἐπιστολὰς διάπεμψαι ἢ διά τινος τῶν αὐτόθεν πιστῶν, ἢ καὶ διὰ τοῦ ἀδελφοῦ Δωροθέου τοῦ συνδιακόνου ἡμῶν, ἃς ὑποδεξάμενος οὐ πρότερον δώσω, μὴ λαβὼν τὰς παρ' αὐτῶν ἀποκρίσεις· ἐὰν δὲ μή, ἡμαρτηκὼς ἔσομαι εἰς σὲ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου.“

Εἰς τὰ ἐπίσημα „κοινωνικὰ γράμματα“ πρέπει νὰ καταλεχθοῦν καὶ τὰ οὕτω καλούμενα „συνοδικὰ γράμματα“. Εἰ καὶ πρόθεσις ἡμῶν δὲν εἶναι

---

[1] Πρβ. ἡμέτερον Λόγον ἐπὶ τῇ ἑορτῇ τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν: Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου καὶ μέγας Βασίλειος. Ἐν Θεσσαλονίκῃ 1949 (Πανεπιστημιακὴ Βιβλιοθήκη) σ. 7.

ἡ περὶ αὐτὰ ἀπασχόλησις ἡμῶν, ἐν τούτοις ἔστω καὶ ἐνταῦθα μνεία σχετικοῦ χωρίου τοῦ μ. Βασιλείου, μνημονεύοντος „συνοδικοῦ γράμματος" ἐν ἐπιστολῇ του πρὸς Ἰταλοὺς καὶ Γάλλους (Migne, PG 32, 484 A, Ἐπ. 92, τῷ 372): „ἥν – δηλ. πίστιν – καὶ ἡμεῖς ἐδεξάμεθα καὶ ἐπέγνωμεν ἐκ τῶν ἀποστολικῶν χαρακτήρων μεμορφωμένην, συνθέμενοι καὶ αὐτῇ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν τῷ συνοδικῷ γράμματι κανονικῶς καὶ ἐνθέσμως δεδογματισμένοις". Ἕτερα „συνοδικὰ γράμματα" προχείρως βλέπει τις καὶ παρὰ Εὐσεβίῳ Καισαρείας, Ἐκκλ. Ἱστ. VII, 30, 2 καὶ ἀλλαχοῦ.

Παρὰ Γρηγορίῳ Νύσσης λόγος γίνεται καὶ περὶ „γραμμάτων καταλλακτηρίων", ἅτινα εἶναι, φαίνεται, τὰ αὐτὰ πρὸς τὰ καὶ σήμερον „εἰρηνικὰ γράμματα" καλούμενα. Ταῦτα εἶναι κυρίως γράμματα φιλοφροσύνης καὶ πρέπει νὰ διακρίνωνται τῶν „ἀπολυτικῶν" ἢ πολλάκις καὶ „εἰρηνικῶν" λεγομένων γραμμάτων, ὡς καὶ τῶν „συστατικῶν", περὶ ὧν ἤδη ὡμιλήσαμεν. Ἰδοὺ λοιπὸν τί λέγει περὶ τῶν „καταλλακτηρίων γραμμάτων" ὁ Γρηγόριος Νύσσης (Migne, PG 46, 1056 B/C, Ἐπιστ. ΙΣΤ'): „Γράμματα καταλλακτήρια, φιλοφροσύναι, σύμβολα, δῶρα, ἀγαπητικὴ διὰ γραμμάτων περιπλοκή." Ἡ διάκρισις τῶν „καταλλακτηρίων" γραμμάτων ἀπὸ τῶν „εἰρηνικῶν" ἐμφαίνεται καὶ ἐκ τοῦ Ζ' κανόνος τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῷ 341 συνελθούσης συνόδου (Ῥάλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα III, 138/39). Τὰ „εἰρηνικά" γράμματα, ἅπερ καὶ „κανονικάς" ἐπιστολὰς ὀνομάζει, λαμβάνει ὁ ἀνωτέρω κανὼν ἐν τῇ ἐννοίᾳ, ὡς εἴπομεν, τῶν „ἀπολυτικῶν" ἐπιστολῶν. Ἰδοὺ τί λέγει ὁ κανὼν Ζ' τῆς ἀνωτέρω συνόδου: „Μηδένα ἄνευ εἰρηνικῶν δέχεσθαι τῶν ξένων." Καὶ ὁ Η' κανὼν τῆς ἰδίας συνόδου (αὐτόθι) λέγει: „Μηδὲ πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ταῖς χώραις κανονικὰς ἐπιστολὰς διδόναι, ἢ πρὸς μόνους τοὺς γείτονας ἐπισκόπους ἐπιστολὰς ἐκπέμπειν· τοὺς δὲ ἀνεπιλήπτους χωρεπισκόπους διδόναι εἰρηνικάς". Ὁ Ζωναρᾶς ὡς ἑξῆς ἑρμηνεύει τὸν κανόνα τοῦτον: „Κανονικὰς ἐπιστολὰς τὰς συστατικὰς καὶ εἰρηνικὰς ὀνομάζει . . . Ταύτας δὲ οἱ προεστῶτες τῶν ἐκκλησιῶν διδόασιν, οὐ μέντοι πρεσβύτεροι, οὐδὲ οἱ ἐν ταῖς χώραις, ἔνθα μὴ συχνάζει ὁ ἐπίσκοπος. Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι . . . δύνανται διδόναι εἰρηνικάς· ἐπεὶ τοῖς χωρεπισκόποις καὶ ἄλλα προνόμια δέδοται" (αὐτόθι). Ὁμοίως ἐκφράζεται καὶ ὁ Βαλσαμών (αὐτόθι III, 140): „αἱ συστατικαί, αἱ λεγόμεναι καὶ κανονικαί".

Τέλος ἄξιον μνείας εἶναι καὶ τοῦτο· ὅτι αἱ ἐγγράφως διδόμεναι „ὁμολογίαι πίστεως" ἐκαλοῦντο καὶ „γραμματεῖα πίστεως". Οὕτω ὁ μ. Βασίλειος (Migne, PG 32, 500 C, Ἐπιστ. 99, Τερεντίῳ Κόμητι, τῷ 372): „Ἀλλ' ἐβουλήθην αὐτὸς ὑπὸ πολλῆς ἀκριβείας, τοῖς ἀδελφοῖς συντυχὼν τοῖς περὶ Θεόδοτον, παρ' αὐτῶν λαβεῖν γραμματεῖον πίστεως, καὶ αὐτὸ προτεῖναι τῷ προειρημένῳ", δηλ. τῷ Εὐσταθίῳ Σεβαστείας. Καὶ κατωτέρω (αὐτόθι 501 B): „Εἰ δὲ ἄρα καὶ ἀληθῆ εἶναι συμβῇ τὰ θρυλλούμενα παρ' ὑμῶν, προτεῖναι αὐτῷ γραμματεῖον, πᾶσαν ἔχον τῆς ὀρθῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν, χρή."

δ' Συμπεράσματα

Τὸ κύριον πρόβλημα, περὶ τὸ ὁποῖον ἠσχολήθημεν ἀνωτέρω ἦτο ἡ ἀπόδειξις τῆς ὑπάρξεως „Κανονικῶν Ἐπιστολῶν" πρὸ τῆς ἐν Τρούλλῳ

συνόδου τοῦ 692 ἔτους. Δύναται πλέον ἀδιαφιλονεικήτως νὰ λεχθῇ ὅτι τοιαῦται Ἐπιστολαὶ ὑπῆρχον πολὺ πρὸ τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου καὶ δὴ καὶ εἰς αὐτὸν ἔτι τὸν 4. αἰῶνα. Οὐδεμία ὅμως ἐπίσης ἀμφιβολία ὅτι ὁ ὅρος „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί“ ὑπὸ τετραπλῆν σημασίαν λαμβάνεται. Καὶ ἡ Ἐπιστολογραφία τοῦ μ. Βασιλείου καὶ αἱ ἀποφάσεις τῶν συνόδων μνείαν ποιοῦνται „Κανονικῶν Ἐπιστολῶν“ ἢ „Κανονικῶν γραμμάτων“ ὑπὸ τετραπλῆν σημασίαν: α) Τὴν τῶν „κοινωνικῶν γραμμάτων“· β) τὴν τῶν „ἀπολυτικῶν“ ἢ „συστατικῶν ἐπιστολῶν“· γ) τῶν Ἐπιστολῶν ἐνίων ἐπισκόπων, αἵτινες ἐν ὅλῳ ἢ ἐν μέρει ἐπραγματεύθησαν κανονικὰ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα καὶ δ) τῶν Ἐπιστολῶν ἢ ἀποσπασμάτων Ἐπιστολῶν ἐπισκόπων τινῶν ἐπὶ κανονικῶν ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων, ἀναγνωρισθεισῶν ἐκ τῶν ὑστέρων ὑπὸ οἰκουμενικῆς τινος συνόδου καὶ ἑπομένως κανονικὸν ἐκκλησιαστικὸν κῦρος διὰ τὴν καθόλου Ἐκκλησίαν εἰς τὸ διηνεκὲς προσλαβουσῶν.

Καὶ αἱ μὲν δύο πρῶται περιπτώσεις δὲν ἀφοροῦν ἀμέσως εἰς τὸ ἡμέτερον πρόβλημα. Ὡς πρὸς τὴν τρίτην περίπτωσιν ζήτημα μόνον δύναται νὰ γεννηθῇ, ἂν αἱ „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί“ αὗται ἀπετέλουν ἁπλῶς γνώμας, ἔστω καὶ αὐθεντικὰς διὰ τὴν κανονικὴν πρᾶξιν τῆς Ἐκκλησίας, ἢ ἦσαν ὑποχρεωτικοῦ κύρους διὰ τὴν καθόλου Ἐκκλησίαν. Τό γε νῦν ἔχον, αἱ Ἐπιστολαὶ αὗται, ἐφ' ὅσον δὲν εἶχον ἀναγνωρισθῇ ἐπισήμως ὑπὸ οἰκουμενικῆς τινος συνόδου, δέον νὰ ὁμολογηθῇ ὅτι καὶ παρὰ τὴν προσωπικὴν αὐθεντίαν τοῦ συντάκτου αὐτῶν, οὐδεμίαν καθολικὴν καὶ ὑποχρεωτικὴν ἰσχὺν διὰ τὴν Ἐκκλησίαν δύνανται νὰ ἔχουν. Ἀλλ' ἐξ ἄλλου δὲν δύναται νὰ παραθεωρηθῇ τὸ γεγονός, καθ' ὃ καὶ αἱ προσωπικὸν ἢ ἰδιωτικὸν ἔτι χαρακτῆρα φέρουσαι Ἐπιστολαί, ἐφ' ὅσον προήρχοντο ἐκ τῆς χειρὸς ἀνεγνωρισμένου τινὸς Πατρὸς καὶ δὴ καὶ ἐκ τῆς ἐνδόξου χριστιανικῆς ἀρχαιότητος, Πατρὸς μάλιστα ἀποτελοῦντος αὐθεντίαν ἐκκλησιαστικὴν ἐν τοῖς ζητήμασι τῆς Πίστεως καὶ τῆς Ἠθικῆς, οὐδεμία λέγω ἀμφιβολία ὅτι καὶ αἱ „κανονικαὶ“ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ταύτης αὐθεντίας γνῶμαι, ὡς ἀποτελοῦσαι μέρος τῆς γραπτῆς Ἱερᾶς Παραδόσεως, κατὰ τὴν περίοδον τοὐλάχιστον τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων, ἐθεωροῦντο ἐν τούτοις δεσμευτικαὶ διὰ τὴν ἑρμηνείαν καὶ τὴν ἐν τῇ πράξει ἐφαρμογὴν „κανονικῶν“ ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων ὑπὸ τῆς καθόλου Ἐκκλησίας. Μὴ λησμονῶμεν ὅτι καὶ αὐταὶ αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι πρὸς στήριξιν τῶν ἀποφάσεών των προσεκόμιζον γνώμας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ μάλιστα κατ' ἐξοχὴν ἐκ τῆς ἐνδόξου ἐποχῆς τοῦ 4. καὶ 5. αἰῶνος. Πολλάκις λοιπὸν προσεκομίζοντο καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων εἴτε αὐτούσιαι εἴτε καὶ ἐν ἀποσπάσμασιν Ἐπιστολαὶ παλαιοτέρων διακεκριμένων ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν διὰ τὴν στήριξιν τῆς δογματικῆς ἢ τῆς ἠθικῆς ἢ ἀκόμη καὶ τῆς κανονικῆς διδασκαλίας τῆς καθόλου Ἐκκλησίας. Εἰς ἐνίσχυσιν τῆς ἡμετέρας θέσεως ἔστω καὶ ὡς παράδειγμα ὁ μ. Βασίλειος. Οὗτος μνημονεύων ἐπιστολῆς τοῦ μ. Ἀθανασίου πρὸς Δρακόντιον, θεωρεῖ τὸ ἀφορῶν εἰς τοὺς ἀρνουμένους τὴν χειροτονίαν, λόγῳ δοθείσης ὁρκωμοσίας περὶ μὴ ἀποδοχῆς, σχετικὸν ἀπόσπασμα, ὡς „κανόνα“ διὰ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ὁ ἴδιος ἐκθέτει τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γνώμην, οἱονεὶ „κανόνα“ διὰ τὴν Ἐκκλησίαν διατυπῶν. Καὶ ἐὰν τὸ „ἔθος“, τὸ ἐπὶ τῆς ἀγράφου παραδόσεως στηριζόμενον, θεωρεῖται ἀπ' ἀρχαιοτάτης ἐποχῆς, λίαν

ὀρθῶς, ὡς „νόμου δύναμιν ἔχον",[1] διατί αἱ ἐγγράφως ὑφ' ἁγίων ἐπίσης ἀνδρῶν καὶ ἐπισκόπων ἐκτιθέμεναι γνῶμαι ἐν ἐπισήμοις Ἐπιστολαῖς δὲν θὰ ἐθεωροῦντο, ὡς „νόμου δύναμιν ἔχουσαι" διὰ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὰ ἐν αὐταῖς „κανονικά" ζητήματα διατί δὲν θὰ εἶχον καθολικὸν „κανονικόν" κῦρος διὰ τὴν Ἐκκλησίαν; Εἶναι οὐχὶ ἐπιτυχὲς ν' ἀμφισβητῶμεν γεγονότα, ἐπὶ τῆς ἁπλῆς ὀνομασίας καὶ ὁρολογίας, μεταγενεστέρως ἐπικρατησάσης, στηριζόμενοι καὶ ν' ἀρνώμεθα μίαν de facto ἐπικρατοῦσαν κατάστασιν. Πλὴν ἐὰν μετὰ σχολαστικότητος ἀκριβολογοῦντες θέλωμεν νὰ διαχωρήσωμεν τὰς „Κανονικὰς Ἐπιστολάς" εἰς α) „Κανονικάς" πρὸ τῆς ἀναγνωρίσεώς των ὑπὸ συνόδου τινός, ἀλλ' αἱ ὁποῖαι ἔν τε τῇ θεωρίᾳ καὶ τῇ πράξει τῆς Ἐκκλησίας ὡς „κανονικαί" ἐθεωροῦντο καὶ εἰς β) „Κανονικάς" μετὰ τὴν ὑπὸ συνόδου τινὸς ἀναγνώρισιν αὐτῶν, αἵτινες πλέον ὑποχρεωτικὸν κῦρος ἔλαβον καὶ ἐπισήμως διὰ τὴν καθόλου Ἐκκλησίαν. Καὶ ὅτι τὰ εἰρημένα δὲν εἶναι ἁπλῆ θεωρία, ἀλλὰ στηρίζονται εἰς τὴν πρᾶξιν τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, ἀποδεικνύεται καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων τοῦ κατ' ἐξοχὴν „κανονικοῦ" ἐπισκόπου, τοῦ μ. Βασιλείου. Ἰδοὺ τί οὗτος γράφει τῷ Διοδώρῳ (Migne, PG 32, 624B, Ἐπιστ. ΡΞ', τῷ 373): „Ὥστε εἰ καὶ μηδὲν ἕτερον εἰπεῖν ἦν, ἐξήρκει τὸ ἔθος πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ φυλακήν. Ἐπειδὴ δὲ ὁ τὴν ἐπιστολὴν γράψας, ἐπιχειρήματι κιβδήλῳ κακὸν τοσοῦτον ἐπειράθη τῷ βίῳ ἐπαγαγεῖν, ἀνάγκη μηδὲ ἡμᾶς τῆς ἐκ τῶν λογισμῶν βοηθείας ὑφέσθαι· καίτοι γε ἐπὶ τῶν σφόδρα ἐναργῶν μείζων ἐστὶ τοῦ λόγου ἡ παρ' ἑκάστου πρόληψις". Ἐνταῦθα λόγος γίνεται ἂν ἐπιτρέπεταί τις νὰ συζευχθῇ, τῆς συζύγου του τελευτησάσης, τὴν γυναικαδέλφην του. Ὁ μ. Βασίλειος ἀποκρούει διαρρήδην τὸν γάμον τοῦτον, στηριζόμενος ἐπὶ τοῦ ἀρχαιόθεν κρατοῦντος ἔθους. Ἀλλά τις περιέφερεν „Ἐπιστολήν" ψευδεπίγραφον δῆθεν ἐπισκόπου τινός, καθ' ἣν ἐπετρέπετο ὁ τοιοῦτος γάμος. Ἀξίαν ἔχει δι' ἡμᾶς οὐχὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος, ἀλλ' ἡ πρᾶξις τοῦ δράστου, ἀποδίδοντος „κανονικήν" ἰσχὺν εἰς „Ἐπιστολήν" δῆθεν ἐπισκόπου καὶ ἐπιζητοῦντος ἀναγνώρισιν τοῦ κύρους ταύτης ὑπὸ τῆς ἐπισήμου Ἐκκλησίας. Δὲν ἐνδιαφέρει ἡμᾶς ἐνταῦθα τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ μ. Βασίλειος, προσβάλλων τὴν γνησιότητα τῆς Ἐπιστολῆς καὶ ἐπὶ τοῦ ἔθους στηριζόμενος ἐντελῶς ἀντίθετον ἐκφράζει ἐπὶ τοῦ προκειμένου γνώμην. Ἀρκεῖ ἡμῖν ὅτι ἡ „Ἐπιστολή" προὐβάλλετο μετὰ τῆς ἀξιώσεως νὰ θεωρηθῇ ὡς „κανών" ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ ἐν αὐτῇ διαλαμβανόμενα ν' ἀναγνωρισθοῦν ὡς „κανονικά". Τοῦτο δ' ἀκριβῶς οὐδὲν ἕτερον σημαίνει ἢ ὅτι καὶ „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί" ὑπῆρχον καὶ ὡς τοιαῦται ἐθεωροῦντο αἱ Ἐπιστολαὶ „κανονικοῦ" περιεχομένου σημαινόντων Ἱεραρχῶν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας. Ἄλλως οὔτε ὁ προσαγαγὼν τὴν Ἐπιστολὴν καὶ τὸ κῦρος αὐτῆς ἐπικαλούμενος, οὔτε ὁ τὴν ἀναίρεσιν τοῦ περιεχομένου ταύτης ἀναλαβὼν Ἱεράρχης, προσβαλὼν τὴν γνησιότητα αὐτῆς,

[1] Migne, PG 32, 624B (μ. Βασιλείου, Ἐπιστ. ΡΞ', Διοδώρῳ· τῷ 373): „. . . τὸ παρ' ἡμῖν ἔθος, ὃ ἔχομεν προβάλλειν, νόμου δύναμιν ἔχον, διὰ τὸ ὑφ' ἁγίων ἀνδρῶν τοὺς θεσμοὺς ἡμῖν παραδοθῆναι". – Ἐν τῇ ἐννοίᾳ δὲ τοῦ ἀγράφου νόμου ἢ καὶ τοῦ ἔθους χρησιμοποιεῖται ὑπὸ τοῦ μ. Βασιλείου καὶ ὁ ὅρος „θεσμοί". Οὕτως ἐν Migne, PG 32, 557A: „κατὰ τοὺς παλαιοὺς θεσμοὺς τῆς ἀγάπης". Αὐτόθι 552B: „τοῖς ἀτάκτως καὶ παρὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν θεσμὸν γενομένοις". Αὐτόθι 564C: „ὅτε ἤκουσα τῶν ἐκκλησιαστικῶν θεσμῶν τὴν σύγχυσιν". Πρβ. καὶ 480B.

θ' ἀπέδιδον τηλικαύτην σημασίαν εἰς τὴν προσκομισθεῖσαν 'Επιστολήν, ἂν μὴ ἔν τε τῇ θεωρίᾳ καὶ τῇ πράξει τῆς 'Εκκλησίας ἀνεγνωρίζοντο αἱ τοῦ εἴδους τούτου 'Επιστολαὶ ἐπισήμων ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν ὡς „Κανονικαί“ καὶ καθολικὸν „κανονικόν“ κῦρος καὶ ἰσχὺν διὰ τὴν 'Εκκλησίαν εἶχον.

Τήν τε θεωρίαν λοιπὸν καὶ τὴν πρᾶξιν τῆς 'Εκκλησίας ἔχουσα ὑπ' ὄψιν καὶ ἡ Πενθέκτη ἐν Τρούλλῳ τῆς Κων/πόλεως ἐν ἔτει 692 συνελθοῦσα σύνοδος ἀνεγνώρισεν εἴτε ἀποσπάσματα εἴτε καὶ αὐτουσίας 'Επιστολὰς ἐπισήμων ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν, ὡς „Κανονικὰς 'Επιστολάς“, καθολικοῦ κύρους διὰ τὴν 'Εκκλησίαν, ὁ τίτλος δ' οὗτος ἔμεινεν ἔκτοτε ὁ δηλωτικὸς τοῦ εἴδους τῶν 'Επιστολῶν τούτων ὅρος. "Ινα δὲ καὶ τὴν μορφὴν τῶν „κανόνων“ προσλάβωσιν αἱ „Κανονικαὶ 'Επιστολαί“ αὗται, διῃρέθησαν εἰς „κανόνας“, ἀναλόγως τῶν ἐν αὐταῖς διαλαμβανομένων κανονικῶν ζητημάτων.

Σημειωτέον δ' ὅτι ὁ Α' κανὼν τῆς ἐν Χαλκηδόνι τῷ 451 συνελθούσης συνόδου ὁρίζει: „Τοὺς παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων καθ' ἑκάστην σύνοδον ἄχρι τοῦ νῦν ἐκτεθέντας κανόνας κρατεῖν ἐδικαιώσαμεν“, ὃν ὁ Νικόδημος (Πηδάλιον σ. 104), ὡς ἑξῆς ἑρμηνεύει: „'Ο παρὼν κανὼν δίκαιον κρίνει νὰ κρατοῦσιν, ἤτοι νὰ ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν ἰσχὺν ὅλοι οἱ κανόνες ὁποῦ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν ἐξεδόθησαν παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων, εἴτε πρὸς δογμάτων ἀκρίβειαν, εἴτε καὶ πρὸς ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν, χρησιμεύοντας καθ' ἑκάστην σύνοδον οἰκουμενικήν τε καὶ τοπικήν“ καὶ ἐν „Συμφωνίᾳ“ ἐπάγεται: „Τὰ αὐτὰ δὲ μὲ τὸν παρόντα κανόνα καὶ ὁ Β' τῆς "Εκτης καὶ ὁ Α' τῆς 'Εβδόμης διορίζουσι νὰ μένουν βέβαιοι οἵ τε 'Αποστολικοὶ καὶ οἱ πρὸς αὐτῶν Συνοδικοὶ καὶ οἱ Πατρικοὶ (sic) κανόνες“. 'Επίσης ὁ Β' κανὼν τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου τῷ 692 ὁρίζει: „. . . 'Επισφραγίζομεν δὲ καὶ τοὺς λοιποὺς πάντας ἱεροὺς κανόνας τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων Πατέρων ἡμῶν ἐκτεθέντας“· ποίους δ' ἐννοεῖ, ἀναφέρει εὐθὺς ἀμέσως, παραθέτουσα τὰ ὀνόματα τῶν Πατέρων καὶ τὰς 'Επιστολὰς ἢ τὰ λοιπὰ ἔργα, ὅθεν ἔλαβε τοὺς κανόνας. Τί δὲ σημαίνει τοῦτο, εἶναι φανερόν. Οἱ „κανόνες“ καὶ αἱ „Κανονικαί“ λεγόμεναι 'Επιστολαὶ τῶν Πατέρων ἦσαν οὐ μόνον γνωσταὶ τῇ Συνόδῳ, ἀλλὰ καὶ ἐκράτουν, ἤτοι ἴσχυον ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ ἀρχαιόθεν. Τὸ δ' ἐν τῇ πράξει ἀρχαιόθεν κρατοῦν ἔρχεται νὰ ἐπικυρώσῃ ὁ ἀνωτέρω κανὼν τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου τοῦ 692. 'Εὰν δὲ λόγον ποιεῖται ἡ σύνοδος μόνον περὶ „κανόνων“ καὶ οὐχὶ περὶ „Κανονικῶν 'Επιστολῶν“, τοῦτο θεωρῶ ἐπὶ μᾶλλον ἐνισχυτικὸν τῆς ἡμετέρας γνώμης, ὡς ὑποδηλοῦν ὅτι προϋπῆρχον ἐν τῇ πράξει τῆς 'Εκκλησίας αἱ „Κανονικαὶ 'Επιστολαί“ καὶ δὴ καὶ εἰς „κανόνας“ διῃρημέναι καὶ ὡς „κανόνες“ ἴσχυον ἀρχαιόθεν ἐν τῇ πράξει τῆς καθόλου 'Εκκλησίας. Πρὸς ἐπὶ τούτοις ὁμιλεῖ ἡ σύνοδος περὶ „κανόνων“, διότι οὐχὶ ὁλόκληροι καὶ αὐτούσιαι 'Επιστολαὶ τῶν Πατέρων, ἀλλὰ ἀποσπάσματα μόνον τούτων ἔλαβον τὸ κανονικὸν ὑπὸ τῆς συνόδου ταύτης κῦρος, εἰς „κανόνας“ εἴτε προϋπάρχοντας εἴτε καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς συνόδου διαιρεθέντα καὶ ὑποχρεωτικὴν ἔκτοτε ἰσχὺν διὰ τὴν καθόλου 'Εκκλησίαν προσλαβόντα. "Οταν λοιπὸν ὁμιλῇ ἡ σύνοδος αὕτη περὶ „κανόνων“ τῶν ἁγίων Πατέρων, σημαίνει ὅτι τοὺς ἐκ τῶν „'Επιστολῶν“ καὶ ἑτέρων ἔργων τῶν ἁγίων Πατέρων ἐσχηματισμένους „κανόνας“ θέλει νὰ κατοχυρώσῃ καὶ προφυλάξῃ ἀπὸ πάσης παραχαράξεως ἢ ἀθετήσεως ἢ ἀνατροπῆς ἢ

προσθαφαιρέσεως κλπ., μὴ ἐνδιαφερομένη, ὡς ἦν ἑπόμενον, περὶ τῶν λοιπῶν τμημάτων τῶν Ἐπιστολῶν.

Καὶ διὰ νὰ συνοψίσωμεν τὰ ἐκτεθέντα, ἐπάγομεν συμπερασματικῶς: „Κανονικαὶ Ἐπιστολαί" προϋπῆρχον πολὺ πρὸ τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου τοῦ 692· ἡ ἐπίσημος Ἐκκλησία, ἔν τε τῇ θεωρίᾳ καὶ τῇ πράξει, ἀνεγνώριζε καὶ πρὸ τῆς ἐπικυρώσεώς των ὑπὸ τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου τὸ περιεχόμενον αὐτῶν, ὡς „κανονικόν" κῦρος ἔχον· τὸ ἐν τῇ πράξει λοιπὸν τῆς Ἐκκλησίας γιγνόμενον ἔχουσα ὑπ' ὄψιν ἡ ἀνωτέρω σύνοδος ἐπεκύρωσεν αὐτὸ, κατατάξασα εἰς „κανόνας" τὸ περιεχόμενον τῶν „Κανονικῶν Ἐπιστολῶν" τῶν ἁγίων Πατέρων καὶ διὰ πρακτικοὺς λόγους καὶ χάριν ὁμοιομορφίας· οἱ ἅγιοι Πατέρες γράφοντες τὰς „ἐπισήμους" ταύτας Ἐπιστολὰς εἶχον ὑπ' ὄψιν των τὴν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν πρᾶξιν αὐτῆς, ὡς καὶ τὸ „ἀρχαιόθεν κρατοῦν ἔθος" καὶ ἤθελον a priori νὰ προσδώσουν αὐταῖς καθολικὸν κῦρος καὶ ἰσχὺν πανεκκλησιαστικήν, καὶ ὅταν ἀκόμη ἀπετείνοντο εἰς πρόσωπα ἢ ἐκ περιπτωσιολογικῶν ἀφορμῶν συνέτασσον τὰς „Κανονικὰς Ἐπιστολάς" των· μάλιστα ὁ μ. Βασίλειος συντάσσει τὰς τρεῖς „Κανονικὰς Ἐπιστολάς" του ἔχων πρὸ ὀφθαλμῶν καὶ ἑτέρας προγενεστέρων Πατέρων Ἐπιστολάς. Ἐν τῇ συντάξει δὲ τῶν Ἐπιστολῶν του τούτων ὁ κατ' ἐξοχὴν „κανονικός" οὗτος Ἱεράρχης πρόθεσιν a priori εἶχε νὰ προσδώσῃ αὐταῖς κῦρος καὶ ἰσχὺν πανεκκλησιαστικὴν καὶ εἰς τὸ διηνεκές. Ὀρθῶς λοιπὸν ὁ Ed. Schwartz ἀπεδέχθη τὴν ὕπαρξιν „Κανονικῶν Ἐπιστολῶν" καὶ πρὸ τῆς Πενθέκτης ἐν Τρούλλῳ συνόδου τοῦ 692, ἀπ' ἀρχαιοτάτης μάλιστα ἐποχῆς, ὁ δὲ O. Bardenhewer δὲν δικαιοῦται τἀντίθετα τούτου ἐκτιθέμενος.

ΣΙΛΕΝΤΙΟΝ

AIKATHERINE CHRISTOPHILOPULU/ATHEN

Das Wort σιλέντιον hat schon Du Cange in seinem mittelgriechischen Glossar behandelt. Neuerdings haben sich O. Treitinger[1] und E. Stein[2] um weitere Klärung bemüht. Ich selbst hatte mich mit dem Terminus bei meinen Studien über den byzantinischen Senat zu beschäftigen, da er von den Autoren nicht selten durch σύγκλητος ersetzt wird,[3] obwohl, wie eine nähere Untersuchung zeigt, diese beiden Begriffe nicht identisch sind. Die einschlägigen Quellenstellen seien im folgenden kurz gesammelt und erläutert. Es handelt sich dabei, abgesehen vom Zeremonienbuch[4] und einigen Hagiographen, hauptsächlich um Historiker und Chronisten. In Inschriften und juristischen Quellen kommt der Ausdruck nicht vor, mit Ausnahme der Novelle 62 (a. 534) Justinians I.

I

In seinem ursprünglichen Sinn steht das aus dem Lateinischen entlehnte Wort in engem Zusammenhang mit dem der Person des Kaisers gebührenden kultischen Schweigen. Diese Bedeutung scheint noch durch in der nur im Zeremonienbuch gebrauchten Wendung σιλέντιον διδόναι, womit jene Anweisung bezeichnet wird, mit welcher der im persönlichen Dienst des Kaisers stehende Praepositus (ὁ ἐπὶ τῆς καταστάσεως) während einer Zeremonie den Beteiligten ein Zeichen gibt zu schweigen, oder sich zu sammeln oder zu entfernen, mag diese Zeremonie im kaiserlichen Palast bzw. sonst in einem geschlossenen Raum stattfinden oder nicht.[5]

---

[1] O. Treitinger. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee im höfischen Zeremoniell, Jena 1938, S. 52–54.

[2] E. Stein, Histoire du Bas-Empire, II., Paris-Bruxelles, Amsterdam 1949, S. 72 Anm. 2 und S. 73.

[3] So z. B. in dem Bericht des Theophanes über jenen Wahnsinnsanfall des Kaisers Justinos II., in welchem dieser seinem Schwiegersohn Baduarios öffentlich Schimpf antun ließ. Es heißt dort, daß der Kaiser seinen Kubikulariern befohlen habe, den Baduarios γρονθιζόμενον ἐξαγαγεῖν ἐπὶ σελεντίου, bald aber von Reue erfaßt, ihn wieder um Verzeihung gebeten habe, worauf dieser erwidert habe: ἀληθῶς, δέσποτα, ἐξουσίαν ἔχεις· πλὴν παρουσίᾳ τῆς συγκλήτου εὐτέλισας τὸν δοῦλόν σου (S. 246, 11 u. 23–26 ed. de Boor). Auch Genesios erwähnt S. 51 ein σιλέντιον, wo Georgios Mon. Cont. 791 und Pseudo-Symeon Mag. vom Senat sprechen.

[4] Da das Zeremonienbuch ein kompilatorisches Werk ist, das auf Grund von Protokollen verschiedener chronologischer Herkunft zusammengestellt wurde, muß man freilich bei der Benützung auf die chronologischen Gegebenheiten jedes einzelnen Kapitels, in dem das Wort σιλέντιον vorkommt, achten.

[5] De Caerim. 108–109 (9. Jh.), 157 (wahrscheinlich 9. Jh.).

In Weiterbildung dieser Bedeutung erscheint aber das Wort schon in den ältesten Quellen als Bezeichnung für eine derartige Versammlung selbst. Es handelt sich dabei normalerweise um Versammlungen feierlichen Charakters, in denen keine Diskussion oder Debatte stattfindet, auch für gewöhnlich nicht Rechtsfälle behandelt, sondern kaiserliche Entschlüsse bekanntgegeben und unter Akklamationen entgegengenommen,[1] Beförderungen höherer Beamter vorgenommen und auswärtige Gesandtschaften empfangen werden.[2]

In den ersten Jahrhunderten wurden allerdings auch förmliche Prozesse an die Silentien überwiesen, wie aus der Nov. 62 (a. 534) Justinians hervorgeht. In diesem Fall mußten natürlich Rede und Gegenrede und freie Meinungsäußerung der Anwesenden zur Urteilsfindung gestattet sein, wie auch der genannte Kaiser seine Verfügung ausdrücklich damit begründet, daß die Urteilskraft der Mehrheit größere Sicherheit biete als die der Minderheit.[3] Anläßlich des von Kaiser Maurikios zur Verhandlung des Generals Kommentiolos berufenen Silentions bemerken auch Theophanes 280 und Skylitzes-Kedrenos I, 700 ausdrücklich ὅστις (sc. Φωκᾶς) τῷ βασιλεῖ (sc. Μαυρικίῳ) διαλεγόμενος βρυερῶς τούτῳ ἀντέλεγεν ἐν τῷ σιλεντίῳ. Theophylaktos Simokattes, für seinen Archaismus bekannt, spricht allerdings hier nicht von einem Silention, sondern daß der Kaiser zur Beilegung der Angelegenheit διαιτηταί berief (284/5).

Im übrigen jedoch und vor allem in den späteren Jahrhunderten war das Silention wie gesagt hauptsächlich eine feierliche vom Kaiser berufene und geleitete Audienz.[4] In diesem Sinn ist es z. B. wiederholt gebraucht

---

[1] In De Caerim. 372–373 steht ein Kapitel, das Akklamationen bei der Berufung eines Silentions enthält; das Kapitel ist nicht sicher datierbar, es dürfte aber der frühbyzantinischen Periode angehören: Εὐφημία λεγομένη ὑπὸ τοῦ στρατοπέδου, ἡνίκα κατὰ πολεμίων ἐπινίκια ἄγει ὁ αὐτοκράτωρ, ἢ σιτηρέσιον δοθείη τῷ στρατοπέδῳ, εἴτε τις ἄλλη βασίλειος διανομή. τὰ αὐτὰ δὲ λέγεται καὶ σιλεντίου ἀγομένου.

[2] De Caerim. 393–394, 396–398, 403–405, 408; s. auch S. 407, wo der Kaiser dem Gesandten sagt: „Ἀνάκτησαι σαυτὸν ὀλίγας ἡμέρας, καὶ εἴ τι ἔχομεν λαλῆσαι, λαλοῦμεν, καὶ μετὰ καλοῦ ἀπολύομέν σε πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν."

[3] Nov. 62c. Eine Anwendung dieser Novelle scheint mir auch in den bei Malalas 438/39 u. 494 (vgl. Hermes 6 [1872] 378), Theophanes 238 und 280 und Skyl.-Kedr. I, 700 erwähnten Silentien „cum conventu" vorzuliegen. Vgl. A. Χριστοφιλοπούλου, Ἡ σύγκλητος εἰς τὸ βυζαντινὸν κράτος. Ἐπετηρὶς τοῦ Ἀρχείου τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ δικαίου 2 (1949) S. 96. – Die Behauptung E. Steins (a.a.O. S. 73), daß die Sitzungen des Konsistoriums σιλέντια, die des Senats aber κομέντοι geheißen hätten, finde ich in den mir bekannten Quellen nicht bestätigt. Ebensowenig kann ich mich seiner Interpretation (ebda) von Synesios, de Provid. II, 3 (Migne, PG 66, 1269 B) anschließen, daß „les mots θεῶν καὶ γερόντων ne peuvent signifier que le consistoire et le sénat réunis."

[4] Nähere Nachrichten bei Mal. 494, auch in Hermes 6 (1872) 378; Theoph. 238 (Justinian I.); Theoph. 246 (Justin II.); De Caerim. 386–387, 388, 396–397, 403–404 (6. Jh.); Theoph. 280; Skyl.-Kedr. I, 700 (Maurikios); Theoph. 342; Leo Gramm. 157; Theod. Mel. 108 (Konstans II.); Theoph. 408; Georg. Mon. II, 743; Leo Gramm. 176; Theod. Mel. 121–122; Skyl.-Kedr. I, 798 (Leo III.); Theoph. 427; Vita Stephani jr., Migne PG 100, 1136, vgl. K. Δουκάκη, Μέγας συναξαριστής, November S. 612

in den ebenfalls in De Caerim. erhaltenen Fragmenten des Petros Patrikios, eines Zeitgenossen Justinians. Näheres über solche Silentien, insbesondere über ihre Zusammensetzung, ist allerdings aus diesen Stellen nicht zu entnehmen. Es heißt nur ganz allgemein προσέρχονται οἱ ἄρχοντες τοῦ βασιλέως (De Caerim. 397) oder προσέρχονται πάντες οἱ ἄρχοντες ἀπὸ ὁλοσηρίκων (ebda 404) oder εἰσελθεῖν τὸν μάγιστρον καὶ πάντας τοὺς ἄρχοντας ἐπιτρέπει (ebda 387).

Öfters begegnet der Ausdruck σιλέντιον in Verbindung mit κομέντος (conventus) so z. B. abgesehen von der oben erwähnten Nov. 62 Justinians in zwei von den ebenfalls im Zeremonienbuch erhaltenen Kaisererhebungsprotokollen. Im ersten derselben vom Jahr 491 heißt es, daß πάντες οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ συγκλητικοί daran teilnahmen (De Caerim. 422) und im zweiten vom Jahr 527: ἐκέλευσεν (sc. Justin. I.) σιλέντιον καὶ κομέντον καὶ τὰς σχολὰς καὶ τὰ στρατεύματα πάντα παραγενέσθαι ἐν τῷ δέλφακι. Beide Protokolle erwähnen auch die Anwesenheit des Patriarchen, die in diesem Falle freilich selbstverständlich ist, da er ja den Kaiser zu krönen hatte. Aber auch sonst ist die Teilnahme des Patriarchen an Silentien öfters ausdrücklich vermerkt,[1] offenbar deshalb, weil er nicht zum Senat gehörte,[2] der das Kernstück des Silentions bildete, und also nicht auf Grund senatorischer Eigenschaft, sondern nur auf Grund besonderer kaiserlicher Einladung teilnehmen konnte. Was das Zahlenverhältnis von Senatoren und Militär bei solchen Versammlungen angeht, so scheint es, daß die Senatoren die Mehrheit bildeten. Sonst wäre es wohl nicht möglich, daß gelegentlich σύγκλητος als pars pro toto steht, so z. B. wenn die Dankrede Konstans' II. bei seiner Thronbesteigung eingeführt wird mit den Worten: ἔφη δὲ ἐπὶ σιλεντίου πρὸς τὴν σύγκλητον[3] oder: Κώνστας πρὸς τὴν σύγκλητον ἔλεγεν.[4]

Deutlicher bezüglich der Zusammensetzung der Silentien werden die Quellen im Laufe der nächsten Jahrhunderte, insbesondere bei den auf

(Konstantin V.); Theoph. 450 (Leo IV.); Theoph. 474; Leo Gramm. 200; Theod. Mel. 138 (Irene); Theoph. 497 (Michael I.); Scriptor incertus 359 (Leo V.); Georg. Mon. Cont. 783; Pseudo-Sym. 620; Leo Gramm. 211; Theod. Mel. 415; Georg. Mon. II, 792 (Michael II.); Genes. 51; Theoph. Cont. 85–86; Skyl.-Kedr. II, 100 (Theophilos); Vita Ignatii, Migne PG 105, 541 (Basileios I.), Zonaras III, 455; vgl. Leo Gramm. 285; Theod. Mel. 199; Georg. Mon. Cont. 870; Skyl.-Kedr. II, 273 (Leo VI.); Theoph. Cont. 378; Pseudo-Sym. 715–716; Georg. Mon. Cont. 871, Leo Gramm. 285–286; Skyl.-Kedr. II, 274–275 (Alexander).

[1] Theoph. 238: ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς σελέντιον ἐνέγκας καὶ τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην Εὐτύχιον; die gleiche Nachricht bei Mal. 494, auch in Hermes 6 (1872) 379 (Justinian I.); Theoph. 409: Λέων ὁ δυσσεβὴς σελέντιον . . . ἐκρότησεν . . . προσκαλεσάμενος καὶ τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην Γερμανὸν . . .; ferner Georg. Mon. II, 743; Leo Gramm. 176; Theod. Mel. 121; Skyl.-Kedr. I, 798 (Leo III.); Vita Euthymii (ed. C. de Boor 1888) S. 63–64; Theoph. Cont. 378; Georg. Mon. Cont. 871; Leo Gramm. 285–286; Skyl.-Kedr. II, 274–275; Zonaras III, 455–456 (Alexander).

[2] Vgl. A. Χριστοφιλοπούλου, a. a. O. S. 57.

[3] Leo Gramm. 157; Theod. Mel. 108.

[4] Theoph. 342; Skyl.-Kedr. I, 754.

den Bilderstreit bezüglichen. Da den bilderfeindlichen Kaisern daran gelegen sein mußte, möglichst viele Anhänger für ihre Ideen zu gewinnen, so erweiterten sie die betreffenden Silentien zu förmlichen Volksversammlungen. So berichtet der Biograph des Hl. Stephanos d. Jüngeren: καὶ εὐκαίρου δεδραγμένος καιροῦ προστάττει (sc. Konstantin V.) ἔωθεν πᾶσαν ἡλικίαν, ἀπό τε γηραιοῦ, πρεσβύτου καὶ νεωτέρου, ἐφήβου τε καὶ ἀρτιγενῶν βρεφῶν, ἄνδρας ὁμοῦ καὶ γυναῖκας, σελεντίου ἀγομένου ἐν τῷ θεάτρῳ τοῦ ἱπποδρομίου συναθροίζεσθαι καὶ πάντων ὡς εἰπεῖν συναθροισθέντων καὶ ἀναριθμήτου πλήθους ἐπισωρευθέντος ὥστε καὶ ἀλλήλους ἀποπνίγειν ὁ τύραννος αὖθις ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀναβαθμοῖς προϊσταθεὶς ἐξεβόησεν ταῦτα:[1] Der Hagiograph spricht also hier ausdrücklich von einer Aufforderung an Männer und Frauen, Kinder und Greise, sich zu einem Silention zu versammeln. Auch die auf die zweite Periode des Bilderstreites bezüglichen Nachrichten über Silentien lassen deutlich erkennen, daß es sich dabei um große Volksversammlungen handelte.[2] Hingegen drückt sich Theophanes über die von Kaiser Leo IV.[3] und von der Kaiserin Irene[4] berufenen Silentien, die sich mit den Verschwörungen gegen ihre Vorgänger zu befassen hatten, wieder nur ganz allgemein aus: καὶ ποιήσας ὁ βασιλεὺς σιλέντιον ἐν τῇ Μαγναύρᾳ ἀνέθετο τῷ λαῷ τὰ περὶ αὐτοῦ (sc. den Verschwörern) ῥηθέντα.

Über die Silentien in der ersten Hälfte des 9. Jhs. kann man sich aus Genesios 51 in Verbindung mit Theophanes Cont. 85–86 und Skylitzes-Kedrenos II, 100–101 ein Bild machen. Genesios erwähnt zwar namentlich nur den Senat, aber die beiden anderen Chronisten ergänzen ihn folgendermaßen: ὅθεν δόγμα ἐξέθετο (sc. Theophilos) ἅπαντας τοὺς τῶν βασιλικῶν ἀπολαύοντας φιλοτιμιῶν, προσέτι δὲ καὶ τιμῆς μετασχόντας τῆς οἱασοῦν κατὰ τὴν Μαγναύραν συναθροισθῆναι. Es haben also außer dem Senat auch noch eine große Zahl anderer Titel- und Würdenträger teilgenommen.[5]

Bei den von den Geschichtsschreibern des 10. und 11. Jh.s erwähnten Silentien handelt es sich zumeist um jene Versammlung in der 1. Fastenwoche, in welcher der Kaiser seine herkömmliche Rede hielt.[6] Dieser

[1] Vita S. Stephani jr., Migne PG 100, 1136; vgl. K. Δουκάκη, Μέγας συναξαριστής, November S. 612.

[2] Theoph. 497 (Michael I.); Scriptor incertus 359 (Leo V.); Leo Gramm. 211; Pseudo-Symeon 620; Georg. Mon. II, 792–793; Georg. Mon. Cont. 783; Theod. Mel. 145 (Michael II.).

[3] Theoph. 450.

[4] Theoph. 474; Leo Gramm. 200; Theod. Mel. 138.

[5] Es ist allerdings zu beachten, daß von den Geschichtsschreibern, die diese Nachricht angeben, nur Genesios die Versammlung als σελλέντιον bezeichnet, während Theoph. Cont. und Skyl.-Kedr. sie einen θαυμαστὸν ἐκεῖνον καὶ πρῶτον σύλλογον nennen und Zonaras III, 352–353 von einer Einberufung der γερουσία spricht.

[6] Zonaras III, 455: ὡς μηδὲ δυνηθῆναι διαλεχθῆναι τῇ συγκλήτῳ (sc. Kaiser Leo VI.) τὴν συνήθη διάλεξιν, ἣ καλεῖται σελέντιον; vgl. Theoph. Cont. 377; Leo Gramm. 285; Skyl.-Kedr. II, 273; Theod. Mel. 199 (Leo VI.); Kinn. 290; Nik. Chon. 274–275; Syll. Satha 301–302 (Manuel I.); Psellos, Scr. Min. I. S. 335f.; 343f., 348f.; 351f. enthalten σιλεντίους λόγους.

Brauch war so feststehend, daß der Name σιλέντιον geradezu zum Terminus für diese kaiserliche Fastenrede selbst wurde. Im Zeremonienbuch ist uns noch eine ausführliche Beschreibung dieser Veranstaltung aus jener Zeit erhalten. Ausdrücklich werden darin als Teilnehmer genannt: ἡ σύγκλητος . . . οἵ τε μάγιστροι καὶ πατρίκιοι καὶ οἱ βασιλικοὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ πᾶς ὁ πολιτικὸς ὄχλος, ὅ τε δρουγγάριος τῆς βίγλας μετὰ καὶ τοῦ τάγματος αὐτοῦ καὶ τῆς βασιλικῆς περιουσίας καὶ ὁ δρουγγάριος τοῦ πλοΐμου μετὰ καὶ τῶν ἐπ' αὐτῷ πάντων;[1] ferner ὅτι τῶν δεσποτῶν καθεζομένων παρίστανται οἵ τε τοῦ κουβουκλείου πάντες καὶ οἱ τοῦ μαγλαβίου καὶ τῆς ἑταιρείας ἅμα καὶ τῶν χρυσοτρικλινιτῶν.[2] Wieder finden wir also außer dem kaiserlichen Gefolge eine große Anzahl von zivilen und militärischen Würdenträgern, von denen nur ein kleiner Teil dem Senat angehörte.

Zur Vervollständigung des Bildes sei noch angefügt, daß auch die vom Perserkönig Kawad berufene Versammlung des Christenbischofs, der Magier und Archimagier sowie der Manichäer zur Prüfung ihrer Lehren von Malalas (S. 444) als σιλέντιον bezeichnet wird, während Theophanes (S. 170) sie einen κομέντος nennt.

II

Die in den Silentien behandelten Angelegenheiten waren, wie sich bereits aus dem Bisherigen ergibt, hauptsächlich innerpolitischer Natur, und zwar sowohl weltlicher wie kirchlicher Art.

Zur ersten Gruppe gehören vor allem die Hochverratsverbrechen gegen die Person des Kaisers.[3] Die diesbezüglichen Prozesse selbst wurden allerdings nur anfangs, bis zum Beginn des 7. Jh.s, an die Silentien verwiesen, später wurden nur mehr die Urteile und kaiserlichen Maßregeln gegen die Schuldigen in solchen Versammlungen bekanntgegeben.[4] Hierher ist auch jenes Silention zu rechnen, in welchem Kaiser Konstans II. dem Senat seinen Dank aussprach für die Absetzung Martinas und ihres Sohnes Heraklonas, die seinen Vater Konstantin III. hatten ermorden lassen.[5]

Ebenfalls in Silentien vollzog sich, wie schon bemerkt, ursprünglich der feierliche Empfang auswärtiger Gesandtschaften, wie er in den aus dem 6. Jh. stammenden Kapiteln des Zeremonienbuches ausführlich beschrieben ist.[6] Aber natürlich wurden auch hierbei nicht die eigentlichen diplomatischen Anliegen dieser Gesandtschaften besprochen, was ja in dieser

---

[1] De Caerim. 455.

[2] Ebd. 546; s. auch S. 548. An einem bestimmten Platz des Saales ἵστανται στιχηδὸν οἵ τε ἀσηκρῆται καὶ νοτάριοι μέλλοντες ἐκλαβέσθαι τὰ ὑπὸ τοῦ βασιλέως δημηγορούμενα (S. 546).

[3] Mal. 438–439 u. 494, auch in Hermes 6 (1872) 378–379; Theoph. 238 (Justinian I.) Theoph. 280; Skyl.-Kedr. I, 700 (Maurikios).

[4] Theoph. 450 (Leo IV.); Theoph. 474; Leo Gramm. 200; Theod. Mel. 138 (Irene); Genes. 51, vgl. Theoph. Cont. 85–86; Skyl.-Kedr. II, 100–101; Georg. Mon. Cont. 791; Pseudo-Sym. Mag. 625; Leo Gramm. 214; Zonaras III, 352–353 (Theophilos).

[5] Theoph. 342f.; Leo Gramm. 157; Theod. Mel. 108; vgl. Skyl.-Kedr. I, 754.

[6] S. oben S. 80 Anm. 2.

Öffentlichkeit zumeist auch nicht ratsam gewesen wäre, sondern nur die Honneurs gemacht und Geschenke ausgetauscht.

Auch die Beförderung höherer Beamter wurde ursprünglich öfters in Silentien vorgenommen,[1] z. B. noch im 6. Jh. die des Kuropalates, wie sich aus der Rubrik zum Kap. 84 des Zeremonienbuches ergibt.[2]

Was die kirchlichen Angelegenheiten angeht, so ist es, wie ebenfalls schon erwähnt, vor allem der über ein Jahrhundert währende Bilderstreit, der wiederholt die Silentien beschäftigt hat.[3] Aber auch andere wichtige kirchliche Akte wurden in der mittelbyzantinischen Zeit in Silentien vorgenommen, so die Wiedereinsetzung des Patriarchen Ignatios durch Kaiser Basileios I.,[4] desgleichen die Absetzung des Patriarchen Euthymios (der die 4. Ehe Leos VI. anerkannt hatte) und die Rückberufung des Nikolaos Mystikos durch Kaiser Alexander.[5]

III

Als Versammlungslokal für die Silentien werden in den Quellen verschiedene Örtlichkeiten genannt, am häufigsten die Magnaura,[6] seltener das Konsistorium[7] und das Triklinion Justinians[8] und noch seltener das Tribunal der neunzehn Akubiten,[9] der Delphax,[10] das große[11] und ein anderes Triklinion,[12] endlich auch das Hippodrom.[13]

---

[1] De Caerim. 386/87; 388; 392/93.

[2] De Caerim. 386/87: "Οσα δεῖ παραφυλάττειν ἐπὶ προαγωγῇ κόμητος ἀδμινσιόνων καὶ κόμητος σχολῆς καὶ κουροπαλάτου. Spätestens im 9. Jh. war das freilich nicht mehr üblich, wie ebenfalls eine Stelle im Zeremonienbuch beweist: γινομένου κουροπαλάτου οὐ γίνεται σιλέντιον, ἀλλ' ὁ βασιλεὺς λαμβάνων ἐν τῷ ἰδίῳ τὸν μέλλοντα γενέσθαι κουροπαλάτην (De Caerim. 231).

[3] Theoph. 408; Skyl.-Kedr. I, 798; Leo Gramm. 176; Theod. Mel. 121–122; Georg. Mon. II, 743, vgl. Vita Stephani jr. Migne PG 100, 1084 (Leo III.); Theoph. 427; Vita Stephani jr. Migne PG 100, 1112 und K. Δουκάκη, Μέγας συναξαριστής, November S. *612 (Konstantin V.); Scriptor incertus 359 (Leo V.); Leo Gramm. 211;* Pseudo-Sym. 620; Georg. Mon. Cont. 783; Theod. Mel. 145; Georg Mon. II, 792–793 (Michael II.). Auch Kaiser Michael I., der den Bilderkult wieder einführen wollte, aber sich scheute, zu diesem Zweck radikale Maßnahmen zu ergreifen, gab seine diesbezüglichen frommen Wünsche σιλεντιακῶς bekannt (Theoph. 487).

[4] Vita Ignatii, Migne PG 105, 541, 544.

[5] Theoph. Cont. 378; Leo Gramm. 285–286; Pseudo-Sym. 715–716; Georg. Mon. Cont. 871; Skyl.-Kedr. II, 274–275; Zonaras III, 455; vgl. Vita Euthymii ed. de Boor S. 63–64.

[6] Theoph. 450 (Leo IV.); Vita Ignatii, Migne PG 105, 541 (Basileios I.); Leo Gramm. 285; Theoph. Cont. 377; Georg. Mon. Cont. 870; Theod. Mel. 199; Skyl.-Kedr. II, 273; Zonaras III, 455 (Leo VI); Theoph. Cont. 378; Pseudo-Sym. 715–716; Georg. Mon. Cont. 871; Leo Gramm. 285–286; Skyl.-Kedr. II, 274–275; vgl. auch Vita Euthymii ed. de Boor S. 63 (Alexander).

[7] De Caerim. 386; 396–397; 404; 422.

[8] Theoph. 474; Leo Gramm. 200; Theod. Mel. 138 (Irene); Theoph. 497 (Michael I.).

[9] Theoph. 408–409 (Leo III.).

[10] De Caerim. 433.

[11] De Caerim. 386–387.

[12] Mal. 494–495, auch in Hermes 6 (1872) 379.

[13] Vita Stephani jr., Migne PG 100, 1137; vgl. K. Δουκάκη, a. a. O. S. 612.

Gelegentlich gehen die Ortsangaben auch auseinander. So z. B. berichtet Genesios,[1] daß Kaiser Theophilos die Bestrafung der Mörder seines Vaters Leo V. in der Magnaura bekanntgab, und sowohl Theophanes Cont. wie Skylitzes-Kedrenos stimmen hierin mit ihm überein.[2] Dagegen verlegen Leo Grammatikos und die mit ihm wörtlich parallel gehenden Georgios Monachos Cont. und Pseud.-Symmachos dieses Silention ins Hippodrom.[3]

---

[1] Genes. 51.
[2] Theoph. Cont. 85–86; Skyl.-Kedr. II, 100–101.
[3] Leo Gramm. 214; Georg. Mon. Cont. 791; Pseudo-Sym. 625.

ΑΚΡΟΑΤΗΣ

A. CHRISTOPHILOPULOS/ATHEN

Das in byzantinischen Rechtsquellen öfters begegnende Wort ἀκροατής soll nach K. E. Zachariä v. Lingenthal[1] als terminus technicus für die Mitglieder der durch Kaiser Justinians Novelle 82 (a. 539) geschaffenen Institution der zwölf kaiserlichen Richter anzusehen sein. Die letzteren waren bekanntlich dazu berufen, alle Rechtsstreitigkeiten, die vom Kaiser oder von den höheren Beamten der Hauptstadt an sie als iudices delegati überwiesen wurden, zu entscheiden.[2] Was Zachariä zu seiner Ansicht veranlaßt hat, ist schwer zu sagen; vielleicht die Tatsache, daß in der genannten Novelle dreimal gesagt wird; die Inhaber des neugeschaffenen Amtes ἀκροάσονται τῶν δικῶν und daß ebensooft über die ἀκρόασις der Prozesse durch dieselben Richter gesprochen wird; vielleicht auch die Bemerkung des Johannes Lydos, De Mag. III, 65 i. f., wo er auf die gleiche Novelle anspielend[3] sagt: δικαστὰς δὲ προβάλλεται (d. h. Johannes der Kappadokier, der der eigentliche Urheber der Novelle war; vgl. ihre Inscriptio) ἐπὶ τῆς βασιλέως στοᾶς, ὥστε ἐκείνων τῶν ἐπὶ χρήμασι δικῶν ἀκροωμένων, αὐτὸν, οἷς ἔφθημεν εἰπόντες (d. h. den oben erzählten Ausschweifungen), ἀγρυπνεῖν. Nun kommt aber das Wort ἀκροᾶσθαι sehr häufig in gleichzeitigen und auch älteren Rechtsquellen vor und hat durchwegs, ohne Bezug auf eine bestimmte richterliche Behörde, die allgemeine Bedeutung: als Richter die Vorträge der Parteien anhören, darüber verhandeln und das Urteil fällen. Das älteste mir bekannte Beispiel ist eine Konstitution des Kaisers Zeno (Cod. Just. VIII 10. 12. 8): καὶ μήτε ἄλλον τινα τῶν ἐνδόξων ἀρχόντων ἀκροάσασθαι τοιαύτης ὑποθέσεως. Es folgen die Konstitutionen der Kaiser Justin I. (Cod. Just. VII 62. 35: τὸν βασιλέα τῆς ἐκκλήτου ἀκροᾶσθαι) und Justinian (Cod. Just. I 4. 29. 5, a. 530) und endlich zahlreiche Stellen aus den justinianischen Novellen sowie aus anderen

---

[1] Geschichte des griechisch-römischen Rechts[3], Berlin 1892, S. 359 und A. 1265; vgl. auch S. 354.

[2] Die Novelle findet, wie sie selbst ausdrücklich hervorhebt, nur in Konstantinopel Anwendung und ich sehe darum nicht ein, weshalb M. A. v. Bethmann-Hollweg, Der römische Civilprozeß Bd. III, Bonn 1866, S. 123, sie im ganzen Reich gelten lassen will. Wohl mögen ähnliche Einrichtungen auch außerhalb der Hauptstadt begegnen, allein die Novelle als solche und das durch sie geschaffene Institut der zwölf Richter hat nur für die vom Kaiser und von den in Konstantinopel residierenden ἄρχοντες an sie überwiesenen Rechtsstreitigkeiten unmittelbare Geltung. Vgl. übrigens die ausführliche Interpretation der Novelle von demselben Verfasser a. a. O. S. 122–125.

[3] Vgl. Bethmann-Hollweg a.a.O. S. 123 A. 35.

mittel- und spätbyzantinischen Gesetzen,[1] die sich alle auf die verschiedensten Richterämter beziehen; z. B. Nov. 15 (a. 535) c. 6; 24 (a. 535) c. 2, 4 u. 5; 25 (a. 535) c. 5, 6; 26 (a. 535) c. 5; 27 (a. 535) c. 2; 28 (a. 535) c. 3; 29 (a. 535) c. 5; 30 (a. 536) c. 9, 10; 31 (a. 536) c. 3; 41 (a. 537); 50 (a. 537); 60 (a. 537) c. 2; 69 (a. 538) c. 2; 80 (a. 539) c. 3; 126 (a. 546) pr.; Novelle des Tiberios, Jus Gr. Rom. I. Col. I, 12 c. 5; Ecloga XIV 10; Epanagoge IV 1; Rescriptum des Alexios I. Komnenos bei G. Rhalles-M. Potlis: Σύνταγμα τῶν . . . κανόνων Bd. V, Athen 1855, S. 62. Das Verbum ἀκροᾶσθαι ist nichts anderes als die griechische Übersetzung des lateinischen audire,[2] und deswegen gibt regelmäßig der Verfasser des Authenticum bei den soeben angeführten Novellen das erstere durch das letztere wieder.

Vom lateinischen Wort *audire* ist das Substantivum *auditor* als allgemeine Bezeichnung des Richters gebildet worden.[3] Während es aber in den lateinischen Quellen m. W. nur einmal, und zwar in einer kaiserlichen Konstitution aus dem J. 379 (Cod. Theod. XI 31. 7) in dieser Bedeutung vorkommt, begegnet uns der entsprechende griechische Ausdruck ἀκροατής nicht nur in den justinianischen Novellen 25 (a. 535) c. 3 (= Bas. VI 9. 3) und 80 (a. 539) c. 2 (= Bas. VI 6. 6), sondern auch in der Ecloga des Kaisers Leo III. V 5. 8; VIII 6; X 1; XI 1; XV 3; XVII 27, 41 (= Proch. XXXIX 75 = Epanag. XL 81), 47 (Proch. XXXIX 83 = Epanag. XL 89); in den Leges rusticae §§ 7, 37, 67, sowie in einer Abhandlung des Demetrios Synkellos, Metropolit von Kyzikos, aus der ersten Hälfte des 11. Jh. bei G. Rhallis-M. Potlis, a. a. O. Bd. V, Athen 1855, S. 355, wobei Stellen aus den späteren privaten Rechtsbüchern, die den Wortlaut der angeführten Gesetzesstellen nur wiederholen, nicht berücksichtigt werden.[4] Daß er auch eine allgemeine Bezeichnung für den Richter schlechthin bildet und nicht als terminus technicus für das durch die

---

[1] Dabei wird natürlich hier von solchen Stellen abgesehen, die nur den Wortlaut einer älteren Rechtsquelle wiederholen wie z. B. Bas. VI 18. 6 = Nov. 15 c. 6; VI 8. 2 = Nov. 24 c. 2; VI 8. 4 = Nov. 24 c. 4; VI 8. 5 = Nov. 24 c. 5; VI 9. 5 = Nov. 25 c. 5; VI 9. 6 = Nov. 25 c. 6; VI 10. 4 = Nov. 26 c. 5; VI 11. 2 = Nov. 27 c. 2.

[2] Vgl. über dieses Wort die Spezialwörterbücher des römischen Rechts (V. J. R, Heumann-Seckel) und Gino Masi, L'udienza vescovile nelle cause laiche da Costantino ai Franchi. Archivio giuridico 122 (1939) 146–150, sowie die dort angeführte Literatur. Vgl. ferner das Substantivum audientia (= das Anhören und Entscheiden eines Rechtsstreits, richterliche Kognition), das mit dem griechischen Ausdruck ἀκρόασις übersetzt wird. S. z. B. die Novellen der Kaiser Tiberios, Jus Gr. Rom. I Col. I, 12 c. 2 und Herakleios, Col. I 25 (a. 629) c. 3, Bas. IX 1. 155; X 29. 3 und Schol. des Thalelaios Bas. XLVIII 22. 7.

[3] Vgl. Heumann-Seckel, Handlexikon s. v. auditor.

[4] Die ἀκροαταί des 'Επαρχικὸν βιβλίον XXII 2 (= Harmen. III 8. 41) sind nicht als Richter (wie ich in meinem Buch: Τὸ ἐπαρχικόν βιβλίον Λέοντος τοῦ σοφοῦ καὶ αἱ συντεχνίαι ἐν Βυζαντίῳ, Athen 1935 S. 92 A. 4 angenommen habe), sondern vielmehr als Zuhörer, Zeugen aufzufassen. Das gleiche gilt für die ἀκροαταί, die in einer Formel für Testamentseröffnung bei G. Ferrari, Formulari notarili inediti dell'età bizantina. Bollettino dell'Istituto storico italiano 33 (1912) 74 vorkommen.

Nov. 82 (a. 539) geschaffene spezielle richterliche Amt aufzufassen ist, wie Zachariä meint, machen, abgesehen von dem schon Gesagten und besonders der sprachlichen Gleichstellung des griechischen ἀκροατής mit dem lateinischen *auditor*, noch folgende Erwägungen mehr als wahrscheinlich. Zunächst spricht schon die Tatsache, daß das Wort ἀκροατής zeitlich schon *vor* der Nov. 82 in der Bedeutung Richter vorkommt (Nov. 25 c. 3 aus dem Jahre 535 und Nov. 80 c. 2 aus dem J. 539)[1] entschieden gegen die Ansicht von Zachariä. Ferner läßt die Art der Formulierung mancher Gesetzesstellen fast keinen Zweifel über den allgemeinen und untechnischen Charakter des gebrauchten Ausdruckes; aus den vielen Beispielen, die leicht zu vermehren wären, führe ich nur folgende an: Nov. 25 (a. 535) c. 3: Der πραίτωρ Λυκαονίας darf μήτε ῥαθυμεῖν μήτε ἀδικεῖν· ὥστε μή τινας ἐκ τῆς ἐπαρχίας, ἧς ἄρχει, καταλιμπάνειν μὲν τὴν χώραν διὰ τὰς ἀδικίας τὰς ἐκεῖσε, συνεχῶς δὲ ἡμῖν ἐνοχλεῖν, ἀλλ' αὐτὸς ἀκροατὴς γινέσθω πρότερον τῶν προσαγγελλομένων καὶ ταῦτα διακρινέτω, wobei der Verfasser des Authenticum die Stelle ἀλλ' αὐτὸς ἀκροατὴς γινέσθω mit „sed ipse iudex sit" übersetzt. Nov. 80 (a. 539) c. 2: τῷ τῆς δίκης ἀκροατῇ, was der gleiche Verfasser durch „litis auditori" wiedergibt. Die Ecloga führt nicht nur manchmal die ἀκροαταί ohne Artikel an (V 8, VIII 6, XV 3), was mit der Annahme einer bestimmten speziellen Behörde aus sprachlichen Gründen schwer zu vereinbaren wäre, sondern bezeugt direkt durch den Vergleich der Stelle XV 2 mit der nachfolgenden und den gleichen Gegenstand behandelnden XV 3, daß die hier vorkommenden ἀκροαταί gleichbedeutend sind mit den dortigen δικασταί. Das zeitlich letzte Argument stellt die Beschreibung eines Prozesses bei Johannes Kantakuzenos Bd. I S. 67 (Bonn) dar, in dem als τῆς δίκης ἀκροαταί hohe geistliche und weltliche Würdenträger, unter anderem der Patriarch von Konstantinopel, der Metropolit von Philadelphia und der Großlogothet fungieren. Für die hier vertretene Auffassung spricht endlich auch die allerdings nicht zwingende Feststellung, daß m. W. weder in den Inschriften noch in den Siegeln noch vor allem in den Urkunden ἀκροατής als offizieller Name eines bestimmten richterlichen Amtsträgers gebraucht wird.

Mit dieser Feststellung erledigt sich auch die weitere Behauptung Zachariäs, daß „die Institution der zwölf Richter . . . durch alle Zeiten beibehalten oder doch unter der Macedonischen Dynastie wiederhergestellt worden zu sein scheine"; denn sie stützt sich ausschließlich auf die vermeintliche Gleichstellung der ἀκροαταί der Ecloga mit den zwölf Richtern der Nov. 82.

---

1 Die Nov. 80 ist einige Wochen älter als die Nov. 82.

EIN CHRYSOBULLOS DES KAISERS MANUEL II. PALAIOLOGOS (1391–1425) FÜR DEN GEGENPAPST BENEDIKT XIII. (1394–1417/23) vom 20. JUNI 1402

(Mit 1 Tafel)

S. CIRAC ESTOPAÑAN/BARCELONA

Unter den byzantinischen Andenken, die im Laufe der Jahrhunderte auf die spanische Insel Mallorca gelangten und dort heute im Domschatz von Palma aufbewahrt werden, befindet sich auch ein Chrysobullos des Kaisers Manuel II. Palaiologos zur Bestätigung der Echtheit einer Reliquie vom Kleide Christi, die dieser Kaiser dem Gegenpapst Benedikt XIII. geschenkt hatte. Da es sich dabei um eine bisher unbekannte Originalurkunde handelt, die sowohl geschichtlich wie diplomatisch von hohem Interesse ist, sei sie hier zu Ehren des hochverdienten Pioniers der byzantinischen Urkundenforschung veröffentlicht und kurz erläutert.

Manuel II. Palaiologos hatte bekanntlich in seiner äußersten Bedrängnis durch die Türken Ende 1399 seine Hauptstadt verlassen, um im Westen Hilfe zu suchen. Nach Verhandlungen mit Venedig und anderen italienischen Städten war er nach Paris und London gegangen und wieder nach Paris zurückgekehrt, um von hier aus seine Bemühungen durch Unterhändler fortzusetzen. Durch sie sandte er an verschiedene europäische Fürstenhöfe kostbare Reliquien, hauptsächlich, wie es scheint, vom Kleide Christi und vom Schwamm der Passion, so z. B. durch Alexios Verna an König Martin I. von Aragon.[1] Auch den Gegenpapst Benedikt XIII. (Petrus de Luna, 1394–1417 bzw. 1423) beschenkte er mit einer solchen Reliquie, wie wir aus eben unserer Urkunde erfahren, die der Kaiser auf Bitten Benedikts nachträglich zur Beglaubigung der Echtheit ausfertigen ließ (vgl. Z. 15 ff.). Daß Manuel mit diesem Gegenpapst Beziehungen unterhielt und ihn, wie aus der Urkunde hervorgeht (vgl. Z. 15/16 und 19), als Bischof von Rom, d. h. als rechtmäßiges Haupt der (westlichen) Kirche betrachtete, obwohl dieser zu jener Zeit (1402), was dem in Paris weilenden Kaiser zweifellos nicht unbekannt sein konnte, von ganz Frankreich und den meisten Kardinälen verlassen und in Avignon belagert war, mag verwunderlich erscheinen, aber es hatte seinen Grund wohl weniger in kirchenpolitischen Rücksichten als vielmehr darin, daß König Martin I.

[1] Vgl. Rubió y Lluch, Diplomatari de l'Orient Catalá. Barcelona 1947, DCLX ff., S. 686 ff. Über eine ähnliche Reliquiensendung durch Manuel Chrysoloras unterrichtet uns ein Brief Manuels II. v. J. 1407. Vgl. C. Marinesco, Manuel II. Paléologue et les rois d'Aragon. Bulletin de l'Académ. Roumaine, sect. hist. 11 (1924) 194/5, 198/9.

von Aragon (und Sizilien), von dem sich Manuel anscheinend besonders tatkräftige Unterstützung erhoffte, nach wie vor ein eifriger Parteigänger seines Landsmannes Benedikt war. Übrigens hatte im Jahre 1402 sich auch in Frankreich die Stimmung bereits wieder stark zugunsten des Gegenpapstes gewendet, so daß Manuel nicht befürchten mußte, durch seine Beziehungen mit ihm allzusehr anzustoßen.

Wie die besagte Reliquie samt der kaiserlichen Authentik nach Mallorca gelangte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Doch spricht große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie nach dem Tode Benedikts, der trotz seiner Absetzung auf dem Konzil von Konstanz (1417) bis zu seinem Tode in der heimatlichen Templerfestung Peñiscola bei Valencia (1423) hartnäckig seine Rechte verteidigt und in dem Kanoniker Gil Sanchez Muñoz von Barcelona sogar einen Nachfolger als Klemens VIII. erhalten hatte, in den Besitz eben dieses Nachfolgers kamen und durch diesen nach Mallorca, als er 1429 dem Schisma abschwor und vom rechtmäßigen Papst Martin V. zum Bischof dieser Insel ernannt wurde.[1] J. Miralles dagegen vertritt in seinem unedierten Werk über die Reliquien der Kathedrale von Mallorca[2] die Ansicht, daß Benedikt XIII. die Reliquie samt Urkunde direkt nach Mallorca geschickt habe als Geschenk für dessen Bischof Don Luis de Prades, der dem Gegenpapst (damals noch) sehr ergeben war. Bezeugt wird die Anwesenheit der Reliquie bzw. des kostbaren in Mallorca selbst gefertigten Reliquiars, in welchem sie sich heute noch befindet, zum erstenmal durch ein Inventar des Domschatzes vom Jahre 1504, als man ein ähnliches Behältnis für ein Stück vom Gewande der Mutter Gottes fertigen ließ (vgl. J. Miralles, a. a. O. S. 283–293). Der dazugehörige Chrysobullos wird ausdrücklich nicht vor dem 18. Jh. erwähnt.

Äußeres: Material Bombyzinpapier. Querformat. Länge 35,5 cm (einschließlich der etwa 3,5 cm langen, nach vorne eingeschlagenen Plica); Breite 49,8 cm. Tinte schwarz, für beide Texte gleich, Unterschrift leuchtend rot. Goldsiegel (Durchm. 3,6 cm) an oben maulbeerfarbener, unten hellblauer Seidenschnur in 2 × 4 quadratisch angeordneten Siegellöchern. Besteht aus 2 Goldblättchen mit dünnem Bleikern. Die Vorderseite stellt den Kaiser in der üblichen Form dar (stehend, mit Perlendiadem, Sakkos und Loros, in der Rechten das kurze Kreuzszepter, in der Linken die Akakia); einfache Perlschnurumrahmung, von 2 Parallelkreisen eingefaßt. Inschrift MA|NOY| HΛEN | X(ριστ)ΩAY | TΩKPA | TΩP || O | ΠA | ΛAI | OΛO | ΓO | C (Μανουὴλ ἐν Χριστῷ αὐτωκράτωρ ὁ Παλαιολόγος; zur Schreibung αὐτωκράτωρ vgl. F. Dölger, Facsimiles der byzantinischen Kaiserurkunden, München 1931, Sp. 68 zu n. 67). Auf der Rückseite das Bild Christi ebenfalls in der herkömmlichen Form, mit dem Intervenientenzeichen Φ̓ unter der rechten Hand. Das Siegel gleicht also bis in alle Einzelheiten genau dem von Dölger veröffentlichten Goldsiegel Manuels II. vom Jahre 1414. (Vgl. F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Hl. Berges, München 1948, n. 119, 3.) – Rechts griechischer, links lateinischer Text, beide von senkrechten Ritzlinien begrenzt. Erhaltungszustand ziemlich gut. Zeile 7 des lat. Textes durch

---

1 Diese Vermutung äußerte schon Dameto in seiner Historia de Mallorca, Palma 1840, I. 273 f.

2 J. Miralles (Bischof von Mallorca), Reliquias de la Catedral de Mallorca (1907/08) S. 17/18 (Domarchiv von Palma).

Motten zerstört, einige Worte in beiden Texten durch Faltenbruch. Außerdem auf beiden Texten Tintenflecke, die von späteren Benützern herrühren. Rückseitige Kanzleivermerke fehlen. Die Inhaltsbezeichnung ,,Autentico de Reliquia de la Tunica de Jesuchristo No. Sñr" stammt aus dem 18. Jh.

Schrift: Die griechische Schrift ist eine saubere und sorgfältige Gebrauchsschrift der Zeit, aber mit keiner der sonst aus der damaligen Kaiserkanzlei bekannten Schriften einwandfrei zu identifizieren. Am ehesten zeigt sie Ähnlichkeit mit der Schrift des Vertrages zwischen Manuel und Venedig vom Jahre 1406 (vgl. Dölger, Facsimiles, Sp. 20–21, Taf. VII 13 u. 14; VIII 15; XIV 33 u. 34). Außer den Nomina sacra nur wenige Abkürzungen und Ligaturen. – Die lateinische Schrift ist ebenfalls die gleichzeitige, spitzbogige Gebrauchsschrift mit zahlreichen langen Ober- und Unterhasten, aber kräftiger als die griechische. Auch Abkürzungen und Ligaturen sind häufiger. Der Name des Kaisers ist am Anfang des lateinischen Textes groß und auffallend herausgehoben, im griechischen nur durch eine einfache, viel kleinere Initiale, wie denn überhaupt der lat. Text wohl schon durch die Stellung betont erscheinen soll, offenbar mit Rücksicht auf den bzw. die lateinischen Leser.

Diplomatisches: Ihren wesentlichen Kennzeichen nach gehört die Urkunde zu den χρυσόβουλλοι ὁρισμοί, die eine Zwischenform darstellen zwischen den χρυσόβουλλοι λόγοι und den προστάγματα, insofern sie mit den ersteren das Goldsiegel, die Volldatierung (allerdings schwarz und von der Hand des Textschreibers, wie übrigens eben seit Manuel II. [1394] auch die προστάγματα. Vgl. Dölger, Facsimiles, Sp. 59 zu n. 54) und die rote kaiserliche Namensunterschrift, mit den προστάγματα aber das Material, das Format, die anspruchslosere Form, die Buchschrift, das Fehlen des Protokolls (in unserem Fall allerdings nicht) und der Rotworte gemeinsam haben (vgl. Dölger, Der Kodikellos des Christodulos von Palermo. Archiv f. Urkdf. 11 [1929] 39; Ders., Facsimiles, Sp. 5). Sie bezeichnet sich aber selbst weder als χρυσόβουλλος ὁρισμός noch mit einem der sonst für diese Urkundenart gebräuchlichen Namen, sondern einmal als βασιλικαὶ γραφαί (Z. 2) und einmal als ἀνεῳγμένη βασιλικὴ γραφή (Z. 24), lateinisch aber beidemal als patentes litterae bzw. patens imperiale programa, so daß hier wohl eine Beeinflussung durch einen lateinischen Kanzleiterminus vorliegen dürfte, da die Bezeichnung ἀνεῳγμένη γραφή in der griechischen Kanzleisprache sonst nicht üblich ist; wenigstens scheinen andere Beispiele dieser Art bis jetzt nicht bekannt zu sein. – Die Zweisprachigkeit teilt die Urkunde mit vielen byzantinischen Auslandsschreiben (vgl. Dölger, Facsimiles, Sp. 1 ff.). Auch die Datierung nach Christi Geburt, statt, wie sonst in Byzanz üblich, nach Weltjahren, ist wohl mit Rücksicht auf das westliche Ausland gewählt (vgl. S. Cirac, El Legado de la Basilissa Maria y de los Déspotas Thomás y Esaú de Joannina. Barcelona 1943, I p. 110 ff.). Die Unterschrift des Kaisers ist bis ins einzelnste typisch für Manuel II. (vgl. Dölger, Facsimiles n. 14 u. 33 und Schatzkammern, Taf. 12), so daß an der Echtheit kein Zweifel möglich ist.

Sprache und Orthographie: Der griechische Text ist grammatikalisch korrekt, stilistisch aber nicht sonderlich gewandt; insbesondere wirkt die lange Periode von ἡμᾶς οὖν (Z. 7) bis ἁγιασμάτων (Z. 15) schwerfällig und unübersichtlich, außer man ergänzt zu ἔχοντες (Z. 7) eine Kopula und betrachtet es als Verbum finitum. Die Orthographie ist einwandfrei mit Ausnahme eines Itazismus (Z. 14) und des zweiten μ in κρεμμασθείση (Z. 26). Jota subscripta fehlen, die Akzentuierung der Enklitika weicht von der heutigen Praxis ab; sie ist in der Ausgabe stillschweigend geändert, ebenso die Interpunktion. Die lateinische Übersetzung ist stellenweise ziemlich unbeholfen, namentlich ist die oben genannte Periode syntaktisch völlig mißglückt. Das läßt wohl darauf schließen, daß der Übersetzer kein Lateiner war, doch zeigt er sich mit einzelnen lateinischen Fachbezeichnungen (,,litterae patentes" Z. 2 u. 24, Titel des Papstes: Summus Pontifex Z. 16 u. 23) vertraut. Die Schreibung ist auch im lateinischen Text im allgemeinen richtig, aber die Verwendung großer Anfangsbuchstaben willkürlich, desgleichen die Interpunktion.

Ausgabe: Eine Ausgabe der Urkunde ist nicht bekannt. Vom lateinischen Text existieren 2 Abschriften im Domarchiv von Palma, eine aus dem 18. Jh. (Palma,

Archivo de la Catedral, Sala III, cajón 53 No. 3), die andere von J. Miralles (a. a. O. S. 287–289), aber beide schon mit den heutigen Lücken und nicht immer richtigen Ergänzungen. In der letztgenannten Abschrift sind die Ergänzungen nach einer Urkunde desselben Kaisers für den König von Navarra gemacht. Für weiteres verweise ich auf mein in Vorbereitung befindliches Buch über die Andenken Manuels II. und Benedikts XIII. in Spanien.

Inhalt: Christus hat bei seinem Abschied von dieser Welt den Seinen kostbare Andenken hinterlassen, um durch sie die Erinnerung an seinen Erlösungstod am Kreuze allezeit wachzuhalten. Eine Anzahl solcher Heiltümer hat Kaiser Manuel von seinen Vorfahren gut beglaubigt überkommen und sorgfältig bewahrt. Nunmehr aber, nachdem die wachsende Türkengefahr ihn gezwungen hat, im Westen Hilfe zu suchen, hat er einige derselben mitgenommen und auf die Kunde hin, daß Papst Benedikt ein großer Verehrer solcher Reliquien sei, diesem durch seinen Gesandten ein Stück von jenem Kleide Christi überbringen lassen, durch dessen Berührung einst die blutflüssige Frau auf der Stelle geheilt wurde. Zur Beglaubigung der Echtheit dieser Reliquie wird nun dem Papst auf seinen ausdrücklichen Wunsch nachträglich noch diese gegenwärtige Urkunde ausgestellt und mit allen üblichen Sicherungen, wie eigenhändiger roter Unterschrift und kaiserlichem Goldsiegel, versehen. Gegeben zu Paris am 20. Juni 1402.

MANUEL in x̄p̄o (Christo) deo fidelis Imp(er)⟨ator⟩ et moderator Romeo(rum) Paleologus|| 2 et semp(er) augustus. Uniuersis et singulis has nostras patentes litteras inspecturis|| 3 Salutem in eo, qui est o(mn)i(u)m vera salus. Pius ⟨Salv⟩ator et redemptor noster d(omi)n(u)s|| 4 ihesus x̄p̄s (Christus) seip(su)m p(ro) nobis offerens deo patri hostiam immaculatam in ara crucis, in me-|| 5 moria(m) sue mirabilis passionis, cui(us) memores suos fideles filios esse volens ex hoc mu(n)do|| 6 corp(or)ale(m) p(re)senti⟨am auferens in terris⟩ aliqua ven(eran)da sanctificia eis dimisit. Nos|| 7 igitur habentes ⟨aliqua illius nostri Red⟩emptoris sanctificia memoranda in nostra ciui⟨tate⟩|| 8 Constantini ut traditum habemus n(ost)ris p(ro)genitoribus Serenissimis Imp(er)atoribus p(er)|| 9 autentica documenta et per Cronicas app(ro)batas, que om(n)ia p(er) ip(s)os et nos fidelit(er) ac re-|| 10 verenter custodita et (con)s(er)uata sunt. Et nouissime p(ro)pter opp(re)ssiones ac p(er)secutiones horren-|| 11 do(rum) turcarum hostium no(m)inis ihesu xpi (Christi), cui(us) nomen sanctissimu(m) de terra et p(re)sertim in|| 12 n(ost)ro Imperio Romanie et c(ir)-

Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος|| 2 καὶ ἀεὶ αὔγουστος· πᾶσι καὶ ἑκά⟨στῳ⟩ τοῖς τὰς παρούσας ἡμετέρας βασιλικὰς γραφὰς ὀψομένοις|| 3 σωτηρίαν ἀπὸ τοῦ ὄντος πᾶσι σ(ωτη)ρίας. Ὁ ἐλεήμων ἀληθινὸς σ(ωτ)ὴρ καὶ λυτρωτὴς ἡμῶν κ(ύριο)ς Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς|| 4 προσηνεγκὼν ἑαυτὸν τῷ Θ(ε)ῷ καὶ π(ατ)ρὶ θυσίαν ἄμωμον ὑπὲρ ἡμῶν διὰ στ(αυ)ροῦ, εἰς μνήμην|| 5 τῶν αὐτοῦ θαυμαστῶν παθημάτων, ὧν μεμνημένους εἶναι τοὺς αὐτοῦ πιστοὺς υἱοὺς ἠθέλησεν, ἐξ ὅτου|| 6 ἀφεῖλεν ἀπὸ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν σωματικὴν αὐτοῦ παρουσίαν, ἐγκατέλιπεν αὐτοῖς ἐν τῇ γῇ τινα τιμιώτατα|| 7 ἁγιάσματα. ἡμεῖς οὖν ἔχοντές τινα ἔν⟨τιμα⟩ τοῦ ἡμετέρου λυτρωτοῦ ἁγιάσματα μνήμην ἐμποιοῦντα εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν|| 8 τὴν Κωνσταντίνου ⟨κατα-⟩γαγόμε⟨να ὑπὸ τῶν ἡμετέρ⟩ων προγόνων τῶν λαμπροτάτων βασιλέων διὰ παρα-|| 9 δόσεων ἀναντιρρήτων καὶ ἱστοριῶν δεδοκιμασμένων, ἃ πάντα δι' ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐπιμελῶς καὶ σε-|| 10 βασμίως διεφυλάχθησαν καὶ διετηρήθησαν, νεωστὶ δὲ διὰ τὸν ὠθισμὸν καὶ διωγμὸν τῶν μισητῶν || 11 Τούρκων τῶν ἐχθρῶν τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ, ὅπερ ὄνομα ἁγιώτατον ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἰδίως τῆς|| 12 ἡμετέρας ἀρχῆς τῆς Ῥωμανίας καὶ τῶν περιχώρων αὐτῆς

cu(m)posita regione toto posse abolere nituntur ad has occidentis|| 13 p(ar)tes ceterasque chr(ist)iano(rum) Regum et Principu(m) occidentaliu(m) regiones p(ro) ip(s)o(rum) chr(ist)iano(rum)|| 14 subsidio impetrando nos causa conduxerit sp(ec)ialis, nobiscum aliqua de ipsis sanctificiis|| 15 reporttauimus. Et audito sanctissimu(m) in xpo (Christo) patre(m) et d(omi)n(u)m d(omi)n(u)m Benedictu(m) Sa-|| 16 crosancte Romane ecclesie sum(m)um pontificem in hiis ob reuer(en)tiam saluatoris mag-|| 17 nu(m) zelum et deuotionem habere et cupientes in hoc eius piu(m) et sanctu(m) affectu(m)|| 18 assequi quod intendit, de p(re)dictis sanctuariis dei nostri eidem partem duximus|| 19 tribuendam. missimus namq(ue) p(ri)dem p(er) apoc(ri)sariu(m) nostru(m) p(re)fato domino sum(m)o Pon-|| 20 tifici paruam p(ar)ticulam tunice ip(s)ius redemptoris nostri ihesu xpi (Christi) coloris quasi|| 21 blauij, illius scilicet vestimenti, cui(us) fimbriam tangens mulier sanguinis fluxu(m)|| 22 patiens continuo ab eius morbo liberata est. Et ut in p(re)missis o(mn)ibus vera et|| 23 indubitata fides tribuat(ur), ad instantiam ipsius domini Sum(m)i Pontificis hoc|| 24 nostrum patens Imp(er)iale p(ro)grama fieri fecimus ad cautelam, subscriptione|| 25 n(ost)re proprie manus grecis rubeis litteris, ut nostri Imp(er)ii moris est, et n(ost)re|| 26 auree pendentis bulle grecis litteris Insculpte munimine roboratum.|| 27 Datum Par(y)suis anno domini millesimo quadringentesimo secundo die vice-|| 28 sima mensis junii +||

πάσῃ δυνάμει ἀφανίσαι βιάζονται, εἰς ταῦτα|| 13 τὰ δυσικὰ μέρη καὶ εἰς ἄλλας π(ατ)ρίδας χριστιανῶν ῥηγῶν καὶ ἀρχόντων δυσικῶν ἐπ' αἰτίᾳ τῆς ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν|| 14 βοηθείας ἤλθομεν συνωθησθέντες τῇ ἐπιθέσει τῶν εἰρημένων ἀπίστων φέροντες μεθ' ἡμῶν καί τινα τῶν εἰρημένων|| 15 ἁγιασμάτων. καὶ ἀκούσαντες τὸν ἁγιώτατον ἐν Χ(ριστ)ῷ π(ατέ)ρα καὶ αὐθέντην τὸν κύριν Μπενεδίκτον καὶ ὑπέρ-|| 16 τατον ἀρχιερέα τῆς ἁγιωτάτης καὶ ἱερωτάτης ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας ἔχειν εἰς τὰ τοιαῦτα διὰ τὸ σέβας τοῦ λυτρωτοῦ μέγαν|| 17 ζῆλον καὶ εὐλάβειαν καὶ ἐπιθυμοῦντες εἰς τοῦτο τὴν αὐτοῦ εὐσεβῆ καὶ ἁγίαν ζέσιν ἔχειν ὃ ἐφίεται, ἀπὸ|| 18 τῶν προειρημένων ἁγιασμάτων τοῦ θ(εο)ῦ ἡμῶν μέρος τι αὐτῷ ἐχαρισάμεθα. προαπεστεί-|| 19 λαμεν δὲ μετὰ ἡμετέρου ἀποκρισιαρίου πρὸς τὸν εἰρημένον ὑπέρτιμον ἀρχιερέα μικρὰν|| 20 μερίδα τοῦ ῥούχου τοῦ λυτρωτοῦ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ ὥσπερ χρῶμα ἢ οὐράνεον ἤγουν ἀπὸ|| 21 τοῦ ῥούχου οὗπερ ἥψατο ἀπὸ τοῦ κρασπέδου ἡ γυνὴ ἡ αἱμορροοῦσα καὶ ἀπηλλάγη τῆς ἀσθενείας|| 22 εὐθύς. καὶ εἰς τὴν περὶ τούτων τῶν προειρημένων ἀληθινὴν καὶ ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν|| 23 πίστιν, αἰτήσαντος τοῦ αὐθέντου τούτου τοῦ ὑπερτίμου ἀρχιερέως, τὴν παροῦσαν|| 24 ἡμετέραν ἀνεῳγμένην βασιλικὴν γραφὴν γενέσθαι ἐποιήσαμεν, δι' ἀσφάλειαν ὑπο-|| 25 γραφῇ ἰδίᾳ τῆς ἐμῆς χειρὸς ἐρυθροῖς ἑλληνικοῖς γράμμασιν, ὡς τῆς ἡμετέρας βασιλείας|| 26 ἔθος ἐστίν, ἀπηρτισμένως ἀσφαλισθεῖσαν καὶ ἡμετέρᾳ χρυσῇ βούλλῃ κρεμμασθείσῃ|| 27 ἑλληνικοῖς γράμμασιν ἐπαναγεγραμμένῃ. ἐδόθη ἐν τῷ Παρισίῳ ἐν ἔτει ἀπὸ τῆς τοῦ κ(υρίο)υ γεννήσεως|| 28 χιλιοστῷ τετρακοσιοστῷ δευτέρῳ ἡμέρᾳ κ' ἰουν(ίου) + ||

29 + Μανουὴλ ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαί(ων)|| 30 ὁ Παλαιολόγος +

ΣΆΚΑ DANS LES TRAITÉS MILITAIRES

A. DAIN/PARIS

J'ai présenté dans les Mélanges offerts à J. Bidez une étude sur le mot σοῦδα. Les Mélanges dédiés à H. Grégoire ont recueilli mes observations sur le mot τοῦλδον. J'ai pensé devoir offrir à Fr. Dölger la courte notice qu'on va lire sur le mot σάκα. Que l'heureux jubilaire à qui j'adresse ce trop modeste hommage veuille y voir simplement une marque de ma haute estime et de ma déférente considération.

Le mot σάκα est à peine connu et semble ne pas avoir attiré l'attention des amateurs de curiosités. Pourtant, il figurait, dès 1601, dans le Glossarium τακτικὸν μιξοβάρβαρον de Nicolas Rigault (p. 161). L'érudit se contentait du reste de citer quatre passages de l'Anonymus Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου, où ce mot se trouve employé. Une fois de plus, Rigault montrait que sa science était puisée directement aux sources, puisque le traité en question, édité depuis par Ch. Graux et A. Martin (1898), puis par R. Vári (1901), n'était alors connu que des seuls savants qui travaillaient au Cabinet des Manuscrits.

Voici les renseignements que l'on peut tirer du traité anonyme Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου, petit ouvrage sur l'art militaire, qui doit son titre au libellé du premier chapitre et porte en fait sur tout ce qui touche aux choses de l'armée (d'où le titre plus général de Liber de re militari que lui a donné R. Vári). Le premier exemple du mot σάκα, choisi par Rigault entre plusieurs, n'a d'autre intérêt que de nous présenter le terme «comme une expression», suivant l'usage des écrivains militaires byzantins, quand ils emploient un mot qui n'est pas de la langue grecque. On nous dit que le général doit avoir derrière lui, et à quelque distance, le groupe de cavalerie qu'on appelle «*saqat*», avec son chef: καὶ ὄπισθεν αὐτοῦ ἐπακολουθοῦντα ἄρχοντα ἐχέτω μεθ' ἱππέων, οὓς δὴ σάκαν ὀνομάζουσιν. μηκόθεν δὲ ὁδοιπορείτω ὁ στρατηγός.

On pourrait croire que la *saqat* est une garde d'honneur. C'est en réalité une arrière-garde. Il suffit de feuilleter le Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου pour s'en rendre compte. Il est dit, au chapitre IX, dans quelles conditions l'armée doit lever le camp pour faire mouvement. Les chefs des quatre corps qui accompagnent le gros des troupes doivent tout d'abord venir prendre les ordres à la tente du général: οἱ δὲ ἄρχοντες, ὅ τε τῶν προηγουμένων τῆς στρατιᾶς τάξεων καὶ ὁ πλαγιοφυλάκων καὶ ὁ τοῦ σάκα . . . On énumère ici les commandants des quatre corps: l'avant-garde, les deux ailes et la *saqat*. On ajoute que le chef de la *saqat* „détachera à distance voulue un élément" qui servira d'arrière-garde.

Il est précisé, au chapitre X, que dans la marche en avant de l'armée, le commandant des six unités qui forment la *saqat* doit lui-même choisir

cent hommes avec un chef expérimenté, qui se placeront à distance de l'arrière-garde pour prévenir les attaques inopinées de l'ennemi: ὁ δὲ ἄρχων τῶν ἑτέρων ἐξ τῶν ὀπισθίων, τῶν καὶ σάκα καλουμένων, ἄνδρας καὶ αὐτὸς ἀφορίσας ρʹ μεθ' ἡγεμόνος τινὸς ἐμπείρου, ἐάτω ἀπὸ διαστήματος περιπατεῖν ἐκ τῶν ὄπισθεν . . . Si la colonne s'étend, le chef de la saqat devra fournir deux unités qui serviront à renforcer les flanc-gardes de la partie arrière de la colonne. A l'arrivée au campement, on doit attendre que la *saqat* ait rejoint, avant que tout le monde entre dans le camp. – Dans le passage des défilés (ch. XIX), la *saqat* ferme la marche avec deux unités de fantassins: ὄπισθεν δὲ πάντων καὶ αὐτοῦ τοῦ σάκα δύο ταξιαρχίαι πεζῶν ἐπακολουθείτωσαν. Ce passage montre que la *saqat* comporte aussi des troupes d'infanterie.

Le chapitre XXXI du traité est tout entier consacré à la *saqat*. On y apprend que la *saqat* a, entre autres missions, celle de ramasser les blessés et les soldats exténués. Si les troupes de la *saqat* ont fourni un effort excessif, on les relève et on met à leur place d'autres unités. On voit bien par là que la *saqat* n'est pas une «arme» à proprement parler, mais un corps de troupes détaché pour une mission d'arrière-garde.

Le lecteur aura peut-être observé que le mot σάκα, qui donne σάκαν à l'accusatif, ne se décline pas au génitif (τοῦ σάκα). Mais il sera peut-être surpris, s'il aborde l'examen du second traité que j'ai à invoquer ici, de voir que le mot y est décliné à tous les cas et, qui plus est, a changé de genre, passant au féminin: ἡ σάκα, τῆς σάκας, τὴν σάκαν, suivant une hésitation dans les formes que j'ai déja signalée à propos de τοῦλδον – τοῦλδος.

Il s'agit cette fois de la Sylloge Tacticorum, ouvrage dont j'ai donné l'éditio princeps en 1938. Ce traité, d'un intérêt capital à mes yeux, est une paraphrase de diverses sources. J'ai montré, en 1939, en publiant ce qui reste du Corpus perditum, que la troisième partie de la Tactique de Nicéphore Ouranos et la seconde moitié de la Sylloge Tacticorum avaient la même source immédiate, le Corpus perditum. Cela, joint à d'autres arguments, permet de situer dans la seconde moitié du X[e] siècle, voire dans son troisième tiers, la date de composition de la Sylloge Tacticorum. Malheureusement, la source de la première partie de ce traité nous demeure inconnue et ne peut être reconstituée comme dans le cas du Corpus perditum. Avec le recul du temps, je suis frappé par les ressemblances qui existent entre cette source perdue et le Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου. Je serais tenté de rapprocher ces deux ouvrages dans le temps. En tout cas, à ma connaissance, ils sont les seuls des écrits de tactique à présenter le mot *saqat*.

A dire vrai, dans la Sylloge Tacticorum, la *saqat* nous est moins présentée comme une troupe d'arrière-garde que comme une troupe placée en troisième position, après la ligne de combat et la ligne de réserve (chap. 23, § 8): ἡ δὲ πρόμαχος καλουμένη παράταξις καὶ πρώτη τῆς μάχης ἅψαιτο, καὶ ἡ βοηθὸς μετ' αὐτὴν εὐθύς, τελευταία δὲ ἡ σάκα τετάξοιτο μεθ' ἣν τὸ τοῦλδον, εἶτα ἡ πραῖδα ὄπισθεν. Il s'agit de l'ordre de marche

d'une troupe dans des terrains difficiles. Prenant les choses à rebours dans le paragraphe 7 du même chapitre, l'auteur avait tour à tour signalé le «butin», le touldon, la *saqat*, la réserve et le corps de combat.

Dans le chapitre 29 du même traité, chapitre intitulé περὶ διαφορῶν παρατάξεων ἐθνικῶν, l'auteur anonyme décrit certaines formations «étrangères». L'une d'elles, dit-il, comprend deux sortes de combattants, les προκουρσάτωρες, qui comportent les troupes de choc et, plus nombreux, les δεφένσωρες, formation qu'on appelle chez eux *saqat*: ἡ δέ γε μείζων εἰς δεφένσωρας ἀφορίζεται καὶ σάκα παρ' ἑαυτῶν ὀνομάζεται. L'origine étrangère du mot est donc soulignée.

C'est au chapitre 46 de la Sylloge Tacticorum (§§ 17–21, 24–26, 29–34) que le mot *σάκα* revient le plus souvent. Il s'agit cette fois de l'ordre de bataille. On voit dans ce chapitre que la *saqat* est considérée comme une troisième ligne: τρίτην παράταξιν ἣν δὲ σάκαν τινὲς ὀνομάζουσιν (§ 17). Elle doit suivre à une portée de flèche la ligne de réserve, et est composée exactement comme la ligne de combat: ὁμοία κατὰ πάντα τῇ προμάχῳ τυγχάνουσα, τῷ τε πλήθει, τῇ τε τάξει καὶ τοῖς λοίποις (§ 19). De nouveau, il est précisé que la *saqat* est suivie du touldon et de trois éléments d' arrière-garde. Je fais grâce au lecteur des longs développements dans lesquels est indiqué le nombre d'hommes que doit présenter la *saqat*, suivant le nombre total de cavaliers que présente l'armée. Il s'agit ici, en effet, d'un corps de cavalerie. On nous signale à la fin (§ 34) que le général se tient, avec ses fanions et ses trompettes, au milieu des unités de la *saqat*.

Que le mot σάκα ne se trouve que dans deux de nos traités militaires, qu'il n'y désigne pas exactement des unités de même ordre, encore qu'il s'agisse toujours de troupes placées en arrière, que le genre grammatical du mot soit incertain, ainsi que sa déclinaison, tout cela laisse entendre que le terme n'a pas dû avoir une longue fortune dans la langue militaire des armées byzantines.

Et c'est ce qui est arrivé plus d'une fois à Byzance pour les mots d'importation. Nos auteurs, du reste, soulignent eux-mêmes l'origine étrangère du vocable. On ne pensera pas en effet que le terme ait le moindre rapport avec le grec σάκα, dont le sens obscène est souligné par Hésychius (cf. Aristophane, Lys. 824, σάκανδρος). Le mot *saqat* est emprunté aux armées turques et vient d'un vocable arabe ساقة (voir Kazimirski, t. I, p. 1168, art. *saqat*). Le terme désigne, en arabe, soit le cortège à cheval d'un prince suivi de toute sa cour, soit l'arrière-garde d'une armée (à noter que c'est dans la *saqat* que se tient le général et sa cohorte à cheval). La *saqat* est une des cinq parties de l'armée turque, qui se composait d'une avant-garde, d'un centre, de deux ailes et de l'arrière-garde. Nous rejoignons ici le dispositif nettement défini dans le Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου. Les emprunts de la langue militaire grecque au parler arabe ne sont pas tellement nombreux que nous n'ayons cru devoir signaler celui-ci, si éphémère qu'en ait été l'usage chez les Byzantins.

ÉVÊQUES INCONNUS OU PEU CONNUS DE CHYPRE

J. DARROUZÈS/PARIS

Les listes épiscopales de l'église de Chypre présentent de graves et irrémédiables lacunes, surtout durant la période de l'occupation francque, qui a détaché pour un temps de Byzance la hiérarchie de l'île. Les documents où devraient figurer les noms des évêques deviennent, au cours de cette période, fort rares: actes synodaux et lettres épiscopales sont à peu près inexistants. Or les manuscrits chypriotes sont en général assez riches en notes marginales et la Bibliothèque Nationale possède, grâce à Colbert et à ses agents au Levant, un nombre relativement élevé de manuscrits de provenance chypriote.[1] Mais la difficulté du dialecte, le caractère fantaisiste et souvent informe de l'écriture, l'usure des marges et des feuilles de garde qui portent ces notes incitent des lecteurs éventuels à dédaigner ces gribouillages et ces «conscribillationes», surtout dans le voisinage d'une onciale ou d'une minuscule de grand style. Indispensables pour l'histoire du manuscrit, ces annotations ont une valeur historique certaine, surtout les obits et les signatures datées, qui précisent l'existence de personnages peu connus, ou même nous découvrent des noms nouveaux.

L'ouvrage d'ensemble auquel il faut recourir pour l'histoire de l'église de Chypre et de ses institutions est encore l'ouvrage de Hackett dans la traduction de Charilaos Papaïoannou.[2] L'intervention des Croisés et la constitution du royaume latin des Lusignans ont interrompu le développement normal de l'église indigène, mais cette rupture a du moins cet avantage, tout extérieur, je l'avoue, de créer des périodes bien distinctes et commodes pour la classification des évêques non datés, surtout aux époques de transition; la titulature en particulier permet de situer presque à coup sûr les évêques connus uniquement par une signature ou un titre. Sous les Latins, en effet, l'organisation des sièges, régie par la bulle d'Alexandre IV, est toute nouvelle: plus d'archevêque grec, réduction des sièges à quatre avec résidence excentrique: Solia pour le diocèse grec de Leucosie, Arsinoé (Poli-Chrysokhou) pour Paphos, Leukara pour Amathonte-Nemesos, Karpasion pour Ammochosto; l'évêque porte en conséquence le titre résidentiel, mais le nom du siège réel est mentionné, le plus souvent précédé du terme de proèdre. La formule prend la forme et le sens suivants: un tel, évêque en résidence à Solia, titulaire de l'évêché de Leucosie, ou bien,

---

[1] Voir: Manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris. Revue des Études Byzantines 8 (1950/1) 162–196.

[2] J. Hackett-Ch. Papaïoannou, Ἱστορία τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας τῆς Κύπρου I–III. Athènes-Le Pirée, 1923–32.

ayant juridiction sur les Grecs du diocèse de Leucosie. A partir de 1570, la hiérarchie, avec un archevêque grec, est rétablie; les évêchés réduits à trois deviennent métropoles pour compenser sans doute les sièges disparus.

Avant de passer en revue les noms nouveaux, je publierai quelques-unes des notes les plus significatives. Pour simplifier je ne transcris pas le texte avec tous les accidents de l'original; la ponctuation et les accents sont fantaisistes ou inexistants; mais je respecte en général l'orthographie ou l'anorthographie du scribe, ne serait-ce que pour conserver un peu de couleur locale à cette morne littérature; il est d'ailleurs presque impossible de copier une de ces notes sans ajouter de fautes à celles qui sont de l'original.

I. Quelques textes

Deux signes sont employés: ( ) = résolution d'abréviations.
[ ] = texte manquant ou restitué.

1. Paris. gr. 1551.

f. 169. Τὸν πανιερότ(α)τ(ον) κ(αὶ) θεοτίμητ(ον) ἐπίσκοπον Ἀρσυνόης καὶ πρόεδρον πόλε(ως) καὶ ἐνορίας Πάμφου. (XV. s.)

f. 174. Σάβας π(α)π(ᾶς) ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἐπήσκοπ(ος) Ἀρσυνόης καὶ ρομαί(ων) μητροπόλεως Πάφου, χερετισμὸν καὶ τὴν προσηκοῦσαν ἀρχιερατηκὴν εὐλογίαν ἀπονέμω τὴν σὴν ἀγάπην. (XV. s.)

f. 188. το πανιερωτάτο καὶ θεοπροβλήτο ἐπισκόπο Ἀρσενόης καὶ ρομαίον μητροπόλεως Πάφου καὶ αὐθέντ(η) ἡμῶν. (Fin du XV. s.)

A la suite, d'une main plus récente;

Ἰακόβου τοῦ Θεοφυλεστάτου ἐπισκόπου Ταμασέων καὶ Κηρυνέων καὶ ἀφθέντη ἡμῶν [πολλὰ] τὰ ἔτη. Ἀθανασίου τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν πάσης Κύπρου καὶ Νέας Οἰουστινιανῆς, πολλὰ τὰ ἔτη.

2. Paris. gr. 1589.

f. 212. 11. janvier du synaxaire. Τὴν αὐτὴν ἡμέρα, ἡμέρα ε', ἐπέθανε ὁ μακαρισμένος ὁ ἐπίσκοπος κῦρις Μιχαὴλ· ὁ Θεὸς νά τον ἀναπαύση ἐνθα ἡ δίκεοι ἀναπάβοντε· ἦτον ἑβδομάδα τοῦ Μουσχου, ἐχρονίας τοῦ Χριστοῦ ͵αυβ'.

f. 267. 14 février. Τὴν αὐτὴν ἡμέρα, ἡμέρα παρασκεβὴ τον ἀποκριο, ἐστερεόθη ὁ αὐθέντης ἡμῶν ὁ ἐπίσκοπος ὁ Ἰωάννης ἧς ἔτη πολλ(ά)· ἐχρονίας τοῦ Χριστοῦ ͵αυβ'· ἦτον ἑβδομάδα τοῦ κήρου οἰκονόμου Κλήμεντος.

f. 275. Τὴν αὐτὴν ἡμέραν, (ἡμέρα) β', ἐντήθη τὸ ἠκονόματον τῆς Ὁδηγητρίας ὁ κῦρις π(α)π(ᾶς) Ἰω(άννης) ὁ Γαλάτης ἧς χρόνους πολλ(ούς)· ἦτον ἑυδομάδα τοῦ Πουζου, ἐχρονίας τοῦ Χριστοῦ ͵αυ'.

3. Paris. gr. 261.

f. 20. Ἐ(ν) μινὶ νοευρήῳ ἧς τὰς ἑυτ(ὰ), ἐχρωνίας τοῦ Χριστοῦ ͵αυο' Χριστοῦ, ἐπέθανε ὁ κίρις Ἠακοβος ὁ ἐπίσκοπος, ἡμέρᾳ τετράδ(ι)· ἦτον ἑυδομάδα κίρου Λαιοντίου τοῦ ἡοῦ τοῦ (Σαπανωπουλου; ou bien Σαπονωπουλου).

4. Paris. gr. 1487.

f. 153. Ἐκημίθυ ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ Ἰωάννης ἀρχηερεὺς ἐπίσκοπος Σολίας πρόενδρος τῆς Θεοσοστοῦ μ(ητ)ρωπόλεως Λευκουσίας ἧς τὰς η' ἰουνίου μηνὸς, ͵αφθ', ἰνδ(ικτιῶνος) β', ἡμέρᾳ τρήτη· μακαρίσατε αὐτόν.

5. Paris. gr. 645.

f. 47. ὦ χάρας τὰς χάρτας ταύτας Θεοφάνης ἐλέῳ Θεοῦ ἐπίσκοπος ρομαίων Λευκοσίας.

6. Paris. gr. 401.

f. 110v: début de lettre, adresse. Τῷ πανιερωτάτῳ καὶ θεοτιμίτων(!) ἐπισκόπῳ Σολίας προέδρῳ μητροπόλεως καὶ ἐνορίας Λευκωσίας καὶ αὐθέντ(η) ἡμῶν πολλὰ τὰ ἔτη· δέσποτα

εὐλόγησον, καὶ παρακαλῶ τὸν θεὸν ὅτι νά σε εὕρῃ ἡ ταπεινή μου γραφὴ ἐν ὑγείᾳ καὶ χαρᾷ μεγάλῃ.

7. Paris. gr. 1566.

f. 1: lettre adressée à l'évêque de Solia: le début seul est transcrit: la suite ne donne aucun nom ni date.

Θεοφιλέστατε, πανιερότατε, θεοτίμητε ἐπίσκοπε Σολία[ς καὶ] πρόεδρε μ(η)τρ(ο)πόλεως τῶν ῥομαίων Λευκουσίας καὶ ἐμοὶ ἐν Χριστῷ ἀληθέστατε πάτερ καὶ αὐθέντα . . . ect.

8. Paris. Suppl. fr. 74.

f. 12ᵛ. Ἔτους ‚ϛωκη΄, μηνὶ φευραρίῳ, ἧς τ(ὰς) κ΄, ἡμέρᾳ ε΄, ὥρ(ᾳ) ἀλεκτορίου φονῆς, ἐτελεύτ(η)σ(εν) ὁ ἁγιώτ(α)τ(ος) ἐπίσκοπ(ος) Ἀρσυνό(ης) Πάφου Γεράσιμος εἰς τὴν μον(ὴν) τῶν Ἱερέων (cf. Paris. gr. 1588, f. 169).

f. 16. Ἔτους τοῦ Ἀδὰμ [ ] μηνὶ φεβρουαρίῳ ἧς τὰς[ ] (ἡμέρᾳ) ε΄, ὅρᾳ [une vingtaine de lettres] ἐκοιμήθη ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ ἁγιώτατος [ἐπίσκοπος Ἀρσυνόης] πόλ(εως) καὶ Πάμφου ὁ ἀείμνηστος Γεράσιμος ἰς τὸν μον(α)στ(ή)ριον τὸν Ἱερέον καὶ ἐτάφη στὴν ἁγίαν μονὴν ταύτην· ἐώνια ἡμῶν ἡ μνήμη· ὁ θεὸς σῶσον αὐτόν. Note très pâle: le début est à compléter par la note du f. 12ᵛ.

Ἔτους τοῦ Ἀδὰμ ‚ϛωμγ΄, μην(ὶ) αὐγούστῳ, ἐκοιμήθη ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος Ἀρσυνώης καὶ Πάμφου ὁ ἀείμνηστος Μάρχων ὁ Πάντιμος ὃς ἔδοκεν τὸ μακάριον τέλος ἧς τὴν πόλιν τῆς Ἀρσυνόης καὶ ἐτάφη ἔσσω ἧς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Ἀρκαδίου ἧς τοὺς πόδας τοῦ Ἀσωμάτου· ἐώνια ἡμῶν ἡ μνήμη.

Ἔτους τοῦ Ἀδὰμ ‚ϛωμδ΄, μην(ὶ) φευραρίῳ ἐχιροτονήθη ἐπίσκοπος τῆς Ἀρσυνώης καὶ Πάμφου ὁ [. . . .] Βαρνάβας ὑιὸς τοῦ ἐπισκόπου τοῦ μακαρίου Νεομφίτου.

Ὁ αὐτὸς ἁγιώτατος ἐπίσκωπ(ος) Βαρνάβας τῆς Ἀρσυνόης ἔδοκεν τὸ ταίλως μηνὶ ὀκτωβρίῳ, ἧς τὰς κ΄, ὅρᾳ τοῦ δύπνου, τὴν ἐχρόνιαν τοῦ Χριστοῦ τλζ΄ ἡμέρᾳ (β΄).

9. Paris. gr. 1470.

f. 44. Κατὰ τὴν σήμ(ε)ρ(ον) ἡμ(έ)ρ(αν) εἴτης ἐστὴν ἐνχρόν(ια) ‚ατλθ΄ τοῦ Χριστοῦ ἐπροσῆλθ(εν) ὁ (μον)αχ(ὸς) Γεράσιμος τοῦ Ἡορδ(ά)ν(ου) ἔμπροσθεν τοῦ θεοσεβεστάτου κυροῦ π(α)π(ᾶ) Γε(ωργίου) κὲ τημημ(έ)ν(ου) ὑποψηφίου Ἀρσυνόης καὶ τοῦ κυροῦ Γε(ωργίου) τοῦ Κοφ( ) καὶ ἐμπαλέβοντες κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν ἧς τὴν (παρον ομιτον?) ἤγ(ουν) Βασ(ί)λ(ειον) τοῦ Καλογ(έ)ρ(ου) καὶ Ἰω(άννην) τοῦ Κουνουπούδ(ου)· καὶ ἐξῆπεν οὗτος ὅτι τὸ παρὸν ἀμπέλιον το ἔχο εἰς τὴν Παναγίαν ἐπαφηο το ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὸν να(ὸν) τοῦ τιμείου Σταυροῦ ὡς διὰ ψυχικῆς μου σωτηρίας.

10. Paris. gr. 97.

f. 72ᵛ. Ἔτους ‚ϛϡβ΄ τοῦ Ἀδὰμ, τοῦ δὲ χριστοῦ ‚ατϟε΄, μαρτίου μηνὸς εἰς τὰς ιδ΄, ἡμέρᾳ α΄, ὥρᾳ ι΄ τῆς νυχτὸς ἔδοκεν [το τέ]λος ὁ πανηερότατος καὶ θεοτίμη[τος] ἐπίσκοπος κίρης Γεόργιος ἔσο εἰς [. . . 1 ligne . . .] τὸν ναὸν [. . . 1 ligne . . .] καὶ ἀναγινόσκοντες [. . . 1 ligne . . .] μακαρίσατε αὐτόν, ἀμήν.

Le dimanche 14 mars tombe en 1395: la seconde date est juste et la première ne concorde pas; il faudrait ‚ϛϡγ΄: de telles erreurs ne sont pas rares.

11. Paris. gr. 1155.

f. 128ᵛ. Γέγραπται τὸ παρὸν βιβλίον τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, ἤτοι ὁ βίος αὐτοῦ δι' ἐξόδου καὶ πόθου τοῦ πανιερωτάτου θεοπροβλήτου ἐπισκόπου Ἀρσυνώης ὡς καὶ ῥομαίων μ(ητ)ροπόλεως Πάμφου κύρου Νικολάου καὶ αὐθέντου ἡμῶν· ἔγγραπται δὲ τῇ ἐμῇ χειρὶ Γρηγορίου ἁμαρτώλου ἐκ τῆς θείας λαύρας τοῦ ἐν ἁγίοις μεγαλομάρτυρος Γεωργίου, ἐχρονίας ‚αυπγ΄ Χριστοῦ.

Colophon édité par H. Omont; Revue des bibliothèques 2 (1892) 24: mais je corrige: Ἀρσυνώης lu Ἀρσενίου.

12. Paris. gr. 1015.

f. 160ᵛ. [. . . 1ère ligne coupée au sommet . . .] καὶ οἱ ἱερουργοῦντες αὐτὸν μέμνησθαί μου ἐνώ[πιον] πρὸς Θεόν, δισέγκων τοῦ ἔχοντ(ος) τὴν δέλτον ταύτην, Ἰωάννου ἱερέος (au dessus,

en surcharge, est ajouté: *α = πρωτο) Κιν(άμου) ὑποψηφίου (au dessous, d'une autre main est ajouté; *ἐπισκόπου) Πάφου, ἔγκων δὲ Βασιλείου ἱερέως νοτ(α)ρ(ίου).

L'abréviation de Κινάμου n'est pas très claire: le nom parait sûr.

13. Carpentras, manuscrit grec no. 11.

f. 57. Μνήστιτη Κ(ύρι)ε τοῦ δούλου σου Παρθενίου ἐπισκόπου Κυρηνίας τῆς Κύπρου, ͵αχε' Χ(ριστο)ῦ.

II. Évêques inconnus ou peu connus

1. Les archevêques

Laurent. Dans une note récente,[1] M. Costas Hatzipsaltis signale l'existence d'un archevêque du nom de Laurentios, qui aurait occupé le trône après 1575 jusqu'en 1586 ou 1587. Je suis tenté d'identifier ce personnage avec l'higoumène de Kykkos, Laurent, qui n'a laissé d'autre trace dans l'histoire qu'un magistral monocondyle dans le Paris. gr. 645, f. 162^{v}, une première fois comme moine, une deuxième fois comme hiéromoine et higoumène: il aurait été le prédécesseur de Grégoire attesté en 1576.[2] Ce n'est qu'une hypothèse.

Athanase. L'acclamation que nous lisons dans le Paris. gr. 1551, f. 188 (texte no. 1) est de rédaction liturgique et n'implique aucun jugement sur ce personnage plutôt mal famé puisque, nommé en 1600, il fut déposé par sentence synodale en 1602.[3]

Nicéphore. Dans le Paris. gr. 1155, f. 7, 59^{v}, un archevêque de Chypre et Nea Justiniana est qualifié de didascale, père et despote. C'est sans doute sous le même prélat qu'un moine ou un prêtre s'est essayé à imiter la signature de son archevêque dans le Paris. gr. 1590, f. 120^{v}. Ces notes de peu d'intérêt, sauf pour l'histore du manuscrit, se rapportent à l'archevêque bien connu qui régna de 1660 à 1673, au temps précisément où Sauvan commençait à prospecter l'île pour procurer des manuscrits à Colbert.

2. Évêques de Solia – Leucosie

Michel et Jean. De nombreux obits ornent les marges du Paris. gr. 1589 (texte no. 2), synaxaire de septembre à mars, qui appartenait à l'église de l'Hodigitria à Leucosie; c'était l'église cathédrale ou principale des Grecs, la Καθολική. Le service était assuré par un clergé assez nombreux, puisque les semaines sont désignées par le nom du prêtre de service: ἑβδομαδάρης; plusieurs fois sont signalés ceux qui, à la mort du titulaire, prennent la «semaine» vacante. Les décès ou autres événements sont inscrits dans le synaxaire, qui comporte la vie des saints pour chaque jour du mois, au jour correspondant à la date de l'événement: cependant il y a parfois un décalogue, comme c'est le cas ici. Le jeudi 12 janvier 1402 décède l'évêque Michel: son obit est inscrit au folio du 11 janvier. Son successeur Jean est intronisé un jeudi de février de la même année, probablement le 17 (f. 267: 14 février, St. Auxence). Du premier nous ne savons rien. Du second, une autre note au f. 275, nous apprend qu'il s'appelait Galatis et qu'il occupait le poste d'économe de l'Hodigitria en 1400. Peut-être était-il originaire de Galata, localité entre Kakopétria et Evrykhou.[4]

Jacques († 1480; texte no. 3). Bien que le nom de son siège ne soit pas indiqué, il est tout à fait probable que Jacques était évêque de Leucosie. Son obit présente la même formule que les précédents et à la fin du stichérarion qui était sans doute un stichérarion de l'Hodigitria, un hebdomadier de l'église «Καθολική» a signé le volume. De Jacques nous ne savons jusqu'ici que la date de sa mort.

---

[1] Κυπριακαὶ Σπουδαί, Nicosie 8 (1944) 137–139.

[2] N. G. Kyriazès, Ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς Κύκκου (Larnaca 1949) p. 20–22.

[3] J. Hackett-Ch. Papaïoannou op. cit. I 262.

[4] D'après une communication de S. E. le Cardinal Mercati, le manuscrit Ambrosian. C. 98. sup., contient aussi une mention de cet évêque Jean Galatis, au f. 323^{v}.

Jean († 1509; texte no. 4). L'obit de Jean, perdu dans une ménée (première moitié de novembre) est accompagné d'un curieux dessin d'armoiries à la mode occidentale, surmontées du chapeau. Certains termes de la rédaction, par leur emphase, signalent la dignité de l'évêque, ἀρχιερεύς et de la ville de Leucosie, θεόσωστος; c'est une revendication discrète de la place hiérarchique que l'occupation des Vénitiens continue à maintenir aux mains d'un archevêque latin.

Théophane. D'après Etienne de Lusignan,[1] il était un évêque de Solia en 1550. C'est probablement le même qui s'intitule évêque des Grecs de Leucosie, bien que l'écriture m'eût semblé plus ancienne: à défaut de preuve explicite, il faut s'en tenir à un personnage unique. Paris. gr. 645; texte no. 5.

Restent deux mentions anonymes en deux adresses qui figurent ici uniquement comme exemple de titulature; on voit que l'usage courant est de signaler après la résidence officielle de l'évêque, imposée par la bulle d'Alexandre IV, le siège traditionnel en l'accompagnant du titre archaïque de proèdre; textes 6 et 7.

3. Évêques d'Arsinoé-Paphos

Un groupe de quatre évêques se trouve dans le Paris. suppl. gr. 74 (texte no. 8). Le texte de ces obits a souffert de l'usure du manuscrit; il faudrait pour confirmer la lecture un tirage à l'infra-rouge: cependant les noms et les dates sont sûrs.

Gérasime. Il mourut le 20 février 1320, au chant du coq, au monastère des Prêtres, où il fut inhumé. La Bibliothèque Nationale possède de ce couvert un obituaire qui est le synaxaire Paris. gr. 1588. Le décès de Gérasime y est relaté au f. 169.

Marc Pantimos. Successeur probable du précédent, il mourut au mois d'août 1335, à Arsinoé: il fut enterré dans l'église de Saint Arcadius,[2] aux pieds de l'image de l'archange St. Michel, si je lis et comprends bien le texte. La chapelle de St. Arcadius se trouve non loin de Poli-Chrysokhou près de Magounda.

Barnabé. Le successeur de Marc fut sacré en février 1336; son épiscopat ne dura qu'un an puisqu'il s'éteignit le 20 octobre de l'année suivante.

Néophyte. Barnabé est dit fils de feu l'évêque Néophytos: l'épiscopat de celui-ci doit donc se placer un peu auparavant, sans doute avant Gérasime.

Georges (texte no. 9). A Barnabé succède probablement Georges, qui, à titre d'évêque désigné (ὑποψήφιος) préside au règlement d'une donation de vignes à un sanctuaire de la Croix, en 1339.

Grégoire. Une signature de cet évêque d'Arsinoé se trouve dans le Barber. gr. 537, f. 317^v et porte la date de 1368.[3]

Georges († 14 mars 1395; texte no. 10). L'obit n'indique pas le siège de cet évêque: il n'y a aucun doute cependant qu'il ne s'agisse d'un évêque de Paphos. En effet, l'évangéliaire Paris. gr. 97 a dû être copié en Chypre et plusieurs obits antérieurs ou postérieurs indiquent que le volume se trouvait dans un sanctuaire des saints Théodores (ou de saint Théodore) auquel il fut vendu en 1351 par Constantin Laloutas (f. 118^v): j'ignore l'emplacement exact de l'église, le nom du lieu est peu lisible. L'église servit de sépulture à de nombreux prêtres et probablement aussi à Georges, mais la fin de l'obit, pour une raison inconnue, a été grattée.

Nicolas. D'après le colophon du Paris. gr. 1155 (texte no. 11). Nicolas était évêque d'Arsinoé et de Paphos, métropole des Grecs, en 1483. Dans le Paris. gr. 1313, on trouve la signature d'un Nicolas de Paphos et peut-être a-t-il copié lui-même une

---

[1] Cité par J. Hackett-Ch. Papaïoannou, op. cit. II 97.

[2] Son titre d'évêque d'Arsinoé repose sur le témoignage de Néophyte qui en a composé l'éloge (Anal. Boll. 26 [1907] 197) et des Chroniqueurs de Chypre; J. Hackett-Ch. Papaïoannou op. cit. II 84, 90, 176.

[3] S. G. Mercati, Sancti Ephraem Syri opera, Tom. I fasc. 1, Roma 1915, p. 12.

partie du manuscrit; il s'agit très probablement du même personnage. S'il avait un certain goût pour les livres, il n'était guère calligraphe.

Jean Kinnamos (texte no. 12). La note est ambigue, mais en toute hypothèse, Jean d'abord simplement désigné, reçut ensuite la consécration qui lui donne le titre d'évêque. Il était peut-être de la même famille que Basile Kinnamos, autre évêque de Paphos († 1205). Une signature tronquée: . . . μ(ητ)ροπόλ(εως) ῥομέων Πάμφου ͵ατϛθ' (f. 177) et un début d'acte de l'année 1387 (f. 55v) indiquent peut-être l'époque de son épiscopat.[1]

Sabas (texte no. 1). Ce début de lettre, autographe ou non, paraît avoir été écrit vers la fin du XVème. Il ne permet pas d'indiquer avec précision à quel moment Sabas vécut.

Sophrone. Le Paris. gr. 914 appartenait à l'Enclistra. Un de ses moines, Sophrone (f. 91v, 121) signa ailleurs: Σοφρόνιος ἐπίσκοπος Πάφου (f. 29); c'est un évêque probable du début du XVIème siècle.

Macaire. Dans le même manuscrit, au f. 300v, on trouve cette adresse; τῷ πανιερωτάτῳ καὶ τῆς τοῦ Χ(ριστο)ῦ μου ἐκκλησίας τῆς ἐπισκοπῆς Πάμφου κυ(ρίῳ) κ(υ)ρί(ῳ) μου Μακαρίῳ ἐν Χ(ριστ)ῷ χαιρεῖν. Autre inconnu du XVIème siècle (avant 1570).

Germain. Il y a deux métropolites Germain. Celui qui a signé le Paris. gr. 231 f. 202v doit être le premier, car au moment où le second est en activité (1682–92), le manuscrit était déjà à Paris, dans la bibliothèque de Colbert.

Léonce. Le Paris. gr. 1531, copié par Clément du monastère des Prêtres, porte selon la coutume une malédiction contre ceux qui aliéneraient le volume. Léonce, par la grâce de Dieu métropolite de Paphos, a biffé cette partie et accordé une bénédiction dans les formes les plus canoniques au nouveau possesseur du livre; on peut supposer qu'il a été pour quelque chose dans la vente du volume aux agents de Colbert et qu'il s'agit du personnage attesté en 1678.[2]

Ioannice. Le Paris. gr. 1627 appartenait à l'Enclistra: au f. 416 on lit la signature; ὁ ἐπίσκοπος ὁ μητροπολίτης Πάφου 'Ιωαννίκιος. L'écriture est assez ancienne et si la titulature reporte ce personnage après 1570, il faut le dater de la fin du XVIème.

Le fait que l'on trouve tant de titulaires de l'évêché de Paphos mérite une certaine attention: cela indique tout d'abord que c'est dans cette région que les manuscrits ont été achetés. Mais c'est aussi l'indice d'une prédominance de l'élément grec dans la région montagneuse de l'ouest, où il préserve tout ce qu'il peut conserver de son autonomie et de ses coutumes, autour des sanctuaires comme l'Enclistra, le monastère des Prêtres et tant d'autres. La titulature de Paphos, durant l'occupation latine, présente une forme semblable à celle de Leucosie; mention de la résidence officielle, Arsinoé, et du chef-lieu réel Paphos. Une tendance se fait jour dans le titre de métropole donné à Paphos; simple évêché durant la période ancienne, Paphos tend à se rendre indépendant, ou du moins à gravir un degré dans la hiérarchie des sièges. Ce sera chose acquise après 1570, mais auparavant nul évêque n'a pris et n'a reçu le titre de métropolite. Il faut remarquer aussi, et cette remarque vaut pour les évêques de Solia, que Arsinoé n'est pas une résidence forcée de l'évêque des Grecs de Paphos; il pouvait vivre et mourir où bon lui semblait, dans son territoire.

4. Amathonte

Matthieu. Connu d'après Palat. gr. 367, d'où Sp. Lambros a extrait divers écrits concernant Chypre, Matthieu signe un acte daté de 1287 et meurt le 28 janvier 1320. Mgr Devreesse (Le Fonds Coislin, p. 189) a trouvé la signature de cet évêque dans le Coisl. 209.[3]

---

[1] Comment expliquer, dans ce manuscrit qui semble n'être sorti de Chypre que pour rentrer dans la bibliothèque de Colbert, la présence de la signature de Bessarion, ἀρχιεπίσκοπος Κωρόνης καὶ ῥομ(αίων) μητροπολίτης Κρίτης (f. 230).

[2] J. Hackett-Ch. Papaïoannou op. cit. II 83.

[3] Signature remarquée déjà par le R. P. Laurent; Échos d'Orient 34 (1935) 445, note 4.

Germain ou Olbianos. Dans le même Palat. gr. 367, se lit un document très curieux qui a été assez peu remarqué. A la mort de Matthieu, le clergé se réunit, notifie le décès à l'évêque latin de Nemesos, conformément à la bulle d'Alexandre IV et propose son candidat. Mais pourquoi dans le manuscrit y a-t-il deux formules semblables?[1] On peut supposer que deux candidats furent présentés, ou bien qu'après une première proposition, celle d'Olbianos, le clergé dut se tourner vers un autre candidat. En tout cas Germain semble l'avoir emporté; mais la confirmation de l'existence de Germain et de son épiscopat est liée à la découverte d'un document qui doit se trouver dans les manuscrits de la Vaticane. Allatius[2] parle d'un Germain d'Amathonte vivant en 1260. Lequien[3] ignorait d'où le savant grec avait tiré ce renseignement. Or, d'un côté Goar, dans la préface de son Euchologe, de l'autre Vincent Riccardo dans celle de son édition de la bulle d'Alexandre IV, signalent l'euchologe de Chypre de la bibliothèque Altemps, qui doit être la source d'Allatius. Seule la consultation de ce document nous permettra de décider si Germain Pessimandros (1260) a été évêque d'Amathonte, ce qui est invraisemblable, ou s'il a existé un autre Germain, qui serait le candidat proposé en 1320 pour le siège d'Amathonte. En tout cas l'argument de Lequien pour écarter Germain n'est guère valable: même si Amathonte était en ruines, le titre restait en usage.[4]

Jean Japhoun. Il fut élu le 5 juillet 1445 et la note du Vatic. gr. 436 f. II[5] qui rapporte le fait, rappelle le mode d'élection signalé dans le Palat. gr. 367. La famille des Jaffouni est connue par d'autres représentants[6] qui vivaient aussi au XVème siècle. Jean porte le titre d'évêque d'Amathonte, proèdre de Nemesos et Kourion.

5. Autres sièges

Michel de Kourion. Lequien a pris le nom de cet évêque dans le Paris. gr. 648. Mais le texte du manuscrit, la prière de Paul, copiste supposé[7] et la mention de Michel sont de trois mains différentes. Seule la prière est datée de 1051. Le manuscrit et la mention de l'évêque sont antérieures.

Gérasime de Kourion. Il s'intitule dans le Paris. gr. 1515, f. 214^v; «Gérasime par la grâce de Dieu, métropolite de Neapolis, Nemesos et Kourion.» Il vivait en 1688.[8]

Cosmas, métropolite de Kition et Amathonte (1680), a été possesseur du manuscrit Borgianus gr. 2–4.[9]

---

[1] F. 171^v et 179^v; cf. Νέος Ἑλληνομνήμων 15 (1921) 151, 159, 343. – Mais par quel oubli le nom de l'évêque latin est-il écrit une première fois Μπαρτάλ et ensuite Περατί? Le manuscrit dans les deux cas présente la même forme; le personnage est d'ailleurs inconnu et ne figure pas sur la liste des évêques de Nemesos.

[2] De octava synodo photiana p. 506.

[3] Oriens Christianus II 1066.

[4] Son E. le Cardinal Mercati m'apprend que l'Euchologium Allatianum de Goar est le manuscrit Barber. gr. 390, Il porte au f. 379 la date de 1576; la signature de Germain, évêque d'Amathonte, proèdre de Nemesos et Kourion se trouve au f. 66; il s'agit de Germain connu par une autre signature en 1575 (Hackett- Papaïoannou, I 260; II 78). La raison pour laquelle Allatius cite Germain comme évêque d'Amathonte en 1260 reste obscure et doit résulter d'une confusion. Ce ne peut être Germain Pesimandros. L'existence d'un autre Germain, suggérée par le Palat. 367, me semble probable.

[5] R. Devreesse, Codices Vaticani Graeci t. II (1937) p. 173.

[6] Ant. Intianos: Κυπριακὰ μεσαιωνικὰ μνημεῖα. Ἐπιγραφές I. Κυπριακαὶ Σπουδαί 4 (1940), 29–31.

[7] B. Montfaucon, Paleographia graeca p. 50. M. Vogel-Gardthausen, Die griech. Schreiber p. 379.

[8] J. Hackett-Ch. Papaïoannou op. cit. II 99.

[9] P. Franchi de' Cavalieri, Codices graeci Chisiani et Borgiani, 1927, p. 115.

Parthenios de Kérinia (texte no. 13) ne figure pas dans la liste du siège.[1]

Léon d'Ammochostos. Une profession de foi figure sous son nom dans le Paris. gr. 400, f. 168, avec ce titre; αὕτη ἡ ὁμολόγησις ἣν ἐποίησε Λέων ὁ ἐπίσκοπος Ἀμμ(ο)-χ(ώ)στ(ου), ὁπόταν ἐχειροτονήθη. Rien dans le texte ni autour ne permet de dater ce Léon. Le manuscrit ne vient pas de Chypre, mais la profession de foi contient peut-être quelqu'élément dogmatique qui permettra d'en fixer l'époque.

A ces noms d'évêques grecs il faudrait ajouter comme complément à l'histoire des évêchés de Chypre les nombreux dignitaires dont on rencontre fréquemment la mention: chartophylax, notaires, protopopes, hebdomadiers, vestiges de l'administration ecclésiastique grecque si peu connue. Mais cette recherche dépasse le cadre de cet article.

Quant aux évêques latins, les mentions en sont pour ainsi dire inexistantes. Je n'ai rencontré qu'un seul cas, celui d'André de Péra, dans le Paris. gr. 1626, f. 145. Comme il intéresse spécialement l'histoire de l'ordre des Frères Prêcheurs, il paraîtra, grâce au R. P. Loenertz, O. P., dans l'Archivum Fratrum Praedicatorum.

Il doit exister certes d'autres mentions dans les manuscrits et les documents d'archives, qui ne sont pas encore entrées dans les répertoires ni dans les manuels courants. Le nombre de celles qui ont été relevées ici montre qu'il ne faut pas négliger les notes marginales; si leur intérêt pour l'histoire est évident, elles sont aussi pour le paléographe et l'éditeur de textes un jalon très commode qui marque les étapes de la vie d'un manuscrit. Un catalogue des possesseurs et annotateurs des manuscrits serait aussi utile que celui des copistes, et bien plus important, à mon avis, que nombre de répertoires archéologiques, poursuivis à grands frais. C'est faute de recueil méthodique que ces notes restent inconnues et arrêtent bien des chercheurs.

---

[1] J. Hackett-Ch. Papaïoannou op. cit. II 99.

ZUR LITERARISCHEN TÄTIGKEIT KONSTANTINS DES PHILOSOPHEN

I. DUJČEV/SOFIA

Die zwei slavischen Vitae Constantini (VC) und Methodii (VM) sind heute fast allgemein als die wichtigsten Quellen für die Geschichte der beiden Slavenapostel anerkannt. Doch sind trotz eingehender Beschäftigung mit ihnen noch nicht alle ihre Probleme geklärt. Dazu gehört z. B. der Bericht der VC 12 über die missionarische Tätigkeit Konstantins (im J. 860/61) bei dem rätselhaften Volke von Phul. In lateinischer Übersetzung[1] lautet dieser Text:

„Erat in Phulica gente quercus magna, quae concreverat cum ceraso, sub qua sacrificabant, appellantes eam nomine Alexandri (narica'ąšte i imen'm Aleksandr), femineum sexum non patientes accedere ad eam, neque ad sacrificia eius. Qua re audita philosophus sine cunctatione venit ad eos et stans inter eos dixit iis: Hellenes in aeternum cruciatum iverunt, quia adorabant caelum et terram ut deum, licet magnae et bonae res sint; igitur et vos, qui adoratis arborem, miseram rem, quae est destinata ad ignem, quomodo liberamini ab aeterno igne? Responderunt vero illi: Nos hoc non coepimus nunc facere, sed per patres accepimus, et ab illo impetramus omnes preces nostras, pluvia autem imprimis cadit multa. Et quomodo hoc nos faciemus, quod nemo nostrum ausus est facere? Si enim quis ausus erit hoc facere, tunc vero mortem videbit, neque amplius pluviam cernemus usque ad finem. Respondit iis philosophus: Deus de vobis in libris loquitur, vos autem quomodo ab eo deficitis? Isaias (66, 18–19) enim a vultu domini clamat, dicens: Venio, ut congregem etc. . . . in Tharsis et in Phul[2] et Lud et Mosoch et Thobel et in Helladam . . . et annuntiabunt gloriam meam in gentibus, loquitur dominus omnipotens. Et iterum (vgl. Jerem. 16, 16): . . . . Cognoscite, fratres, deum creatorem vestrum; ecce, evangelium novi foederis divini, in quo baptizati estis. Itaque dulcibus verbis hortatus eos iussit caedere arborem et comburere eam. Inclinavit se autem princeps eorum et ivit et osculatus est evangelium, et ita omnes. Candelis autem albis acceptis a philosopho, canentes accesserunt ad arborem, et sumpta securi philosophus tricies et ter caedens praecepit omnibus, ut caederent et evellerent et comburerent eam. Illa vero nocte statim a deo pluvia missa est, et cum gaudio multo laudaverunt deum . . ."

---

[1] Fr. Pastrnek, Dějiny slav. ap. Cyrilla a Methoda, Prag 1902, 196/98; vgl. E. Dümmler-Fr. Miklosich, Die Legende vom hl. Cyrillus, Denkschr. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. 19 (1870) 241/42. Eine Erwähnung derselben Episode finden wir auch in der Laudatio S. Cyrilli (s. P. A. Lavrov, Materialy po istorii vozniknovenija drevn. slav. pis'mennosti, Leningrad 1930, 96/97) und in der Obdormitio S. Cyrilli (ebenda 156).

[2] In bezug auf die Form Phul s. E. H. Minns, S. Cyril really knew Hebrew. Mélanges P. Boyer, Paris 1925, S. 94/95, der schreibt, daß „this means that Cyril was so familiar with the Hebrew text as to use its insignificant variants for his own purposes".

Rätselhaft an diesem Bericht, dessen Glaubwürdigkeit zu bezweifeln[1] übrigens kein Grund besteht, ist vor allem der Ausdruck narica' ąšte i imen'm Aleksandr, der sich in allen bekannten Abschriften der VC findet und daher wohl nicht späterer Zusatz ist.[2] Die bisherigen Herausgeber, Übersetzer und Kommentatoren der VC haben allerdings in dieser Phrase meines Wissens kein Rätsel erblickt: es genügt, nur einige der maßgebenden Deutungen[3] und Übersetzungen[4] durchzulesen, um sich davon zu überzeugen. Aber woher dieser ungewöhnliche Name Alexander für einen Kultbaum? In der Tat ist die Identifizierung des „Volkes von Phul" noch immer strittig: man hat z. B. von den Krimgothen, von den Slaven in Südrußland und von den Alanen gesprochen.[5] Doch ist es offenbar, daß hier keine griechisch-sprechende Bevölkerung, die einen so typisch klassischen Namen anwenden könnte, zu vermuten ist. Eher könnte man „Alexander" zu den griech. Namen – deren bestes Beipiel Phatni = gr. Φάτνη (S. Maria ad Praesepe in Rom) ist[6] – und ganz allgemein zu den Gräzismen in VC und VM rechnen. Aber so kommen wir unvermeidlich zu der alten Streitfrage um die sprachliche Zugehörigkeit der beiden Vitae.

Wie bekannt, ist vor ungefähr einem Jahrhundert die Meinung ausgesprochen worden,[7] daß die ursprüngliche Redaktion der Vitae griechisch war. Trotz der Kritik[8] und ungeachtet dessen, daß später F. Mik-

---

[1] V. Lamanskij, Žurnal d. Russ. Minist. Aufkl. T. 353 (1904, Mai) S. 143/44; vgl. Archiv f. slav. Phil. 28 (1906) 184.

[2] Eine kritische Ausgabe der VC und VM fehlt immer noch. Der Rekonstruktionsversuch von N. van Wijk, Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslav. Vita Constantini, Südostforschungen 6 (1941) 74–102, und ders., Zur Rekonstruktion des Urtextes der altkirchenslav. Vita Constantini, Zeitschr. f. slav. Phil. 17 (1941) 268–284, ist leider unvollendet geblieben.

[3] Z. B.: Lamanskij 143; Pastrnek 61; Iv. Ohijenko, Kostjantin i Mefodij, I. Warschau 1927, 141 ff.; F. Dvorník, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Prag 1933, 205: „*un immense chêne . . . appelé Alexandre comme s'il s'agissait* d'un homme"; ders., Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle, Paris 1926, 142; F. Grivec, Slov. ap. Ciril in Metod, Ljubljana 1927, 38; P. Lavrov, Kirilo ta Metodij, Kiev 1928, 33, 101; V. Sl. Kiselkov, Slav. prosvet. Kiril i Metodij, Sofia 1946, 185, usw. V. G. Vasiljevskij, Trudy, II (SPb 1912) 425 Anm. 1, hat den Namen Alexander in der VC mit der Erwähnung der „arae Alexandro Magno . . . sacratae" am Dnjepr bei Amm. Marcell. XXII, 8 in Verbindung gebracht.

[4] Z. B.: Fontes rerum bohemicarum, I 1. Prag 1871, 25/26, 54; Lavrov, Kirilo ta Met., 281, 271; Dvorník, Les légendes, 370/71: „en l'appelant du nom d'Alexandre"; F. Grivec, Žitja K. in Met., Celje 1936, 78; J. Vašica in: Na úsvitu křesťanství. Prag 1942, 35; F. Grivec, Acta Acad. Velehr. 17 (1941) 82; vgl. 83 Anm. 4.

[5] Vasiljevskij 424 ff.; Trudy III (1915) CLXV, CLXXXIX, CCLXXXV; Ju. Kulakovskij, Žurnal Russ. Minist. Aufkl. T. 315 (1898, Jan.) 194–202; Dvorník, Les légendes, 205/06; Th. I. Uspenskij, Istorija vizant. imperii, II 1, Leningrad 1927, S. 397 ff.; vgl. *Ohijenko* 142 ff.

[6] Über diese Identifikation s. Pastrnek 88 Anm. 82; vgl. van Wijk, Zur sprachl. Würdigung, 97/98.

[7] E. Dümmler, Archiv f. Kunde österreich. Geschichtsquellen 13 (1854) 151 ff.; vgl. L. K. Goetz, Geschichte d. Slavenap. Konstantinus (Cyrillus) u. Methodius, Gotha 1897, S. 77 ff.

[8] A. E. Viktorov, in: Kirillo-Mefodjevskij sbornik, Moskau 1865, 387 f.

losich selbst seine Meinung in bezug auf die VC einigermaßen gemildert hat,[1] hat diese Theorie im J. 1877 in der Person von A. Voronov[2] einen eifrigen Verteidiger gefunden. Durch eine Analyse der beiden Vitae glaubte er nachweisen zu können, daß ihre ursprüngliche Fassung griechisch gewesen sei und daß die slavische Redaktion nur als Übersetzung aus dem Griechischen vielleicht mit einigen Abweichungen vom Original und mit Ergänzungen verständlich sei. Die Erklärung Voronovs fand bald die gewichtige Unterstützung von V. Jagić,[3] der, ohne neue Beweisführungen beizubringen, hinzufügte: „man muß sich ja nach allen sonstigen Voraussetzungen den bulgarischen Übersetzer des griechischen Originals als einen schlichten Mann vorstellen, dessen Kenntnisse durchaus nicht sehr weit reichten . . .“[4] Nach einigen anderweitigen kritischen Bemerkungen[5] wurde jedoch die Theorie Voronovs einer eingehenden Kritik von seiten P. A. Lavrovs[6] unterzogen. Der russische Slavist bestritt zwar nicht das Vorhandensein zahlreicher Gräzismen in VC und VM, aber er suchte eine ganz verschiedene und offenbar richtigere Erklärung dafür, nämlich einerseits in der Benützung griechischer Quellen und andererseits im allgemeinen Einfluß der byzantinischen Literatur auf das junge slawische Schrifttum. Freilich kam auch damit die Streitfrage noch nicht zur Ruhe. Schon bald nach Lavrov verteidigte V. Vondrák[7] wieder die Ansicht Voronovs mit der Begründung, daß die Schriftzitate in VC nach einer griechischen Vorlage und nicht nach einer slavischen Übersetzung gegeben seien. Gerade bezüglich dieses Punktes kam aber V. Pogorêlov[8] in einer eigenen Untersuchung zum entgegengesetzten Ergebnis und vertrat aufs neue apodiktisch eine slavische Urfassung. Auch Lavrov selbst war schon vor Pogorêlov mit neuen Gründen und Beweisen auf seine These zurückgekommen.[9] Zuletzt griff dann I. Ohijenko[10] das Problem noch einmal unter anderem Gesichtspunkt auf. Seiner Meinung nach ist die Frage der sprachlichen Zugehörigkeit der VC und VM

[1] Denkschr. Akad. Wiss. Wien, ebenda 204/05; vgl. van Wijk 96.

[2] A. Voronov, Glavnêjšie iztočniki dlja istorii svv. K. i M. Kiev 1877, 47–70, wo auch die ältere Literatur genannt ist.

[3] Archiv f. slav. Phil. 4 (1880) 97 ff.

[4] Ebenda 105.

[5] Iv. Malyševskij, Trudy d. Geistl. Akad. Kiev 1877, H. 4, S. 791 ff.

[6] In der Einführung zu: V. M. Undol'skij, Kliment ep. slovênskij, Moskau 1895, S. XXV ff.

[7] Časopis Česk. Mus. 71 (1897) 337 ff.

[8] Na kakom jazykê byli napisany, tak nazyvaemyja, pannonskija žitija, Byzantinoslav. 4 (1932) 13–21.

[9] Kirilo ta Metodij, 88–93.

[10] Die sprachliche Zugehörigkeit der Vitae Constantins und Methods, Zf. f. slav. Phil. 16 (1939) 69–76. Vgl. van Wijk 96/98; 77/78; Dvorník ebenda 331 ff.; M. Weingart, Actes du IVe Congrès intern. des études byz., Sofia 1935, S. 105; über die Benützung der Quellen in griechischer Sprache vgl. auch Grivec, Žitja, 33, 125. Die Annahme des griechischen Ursprungs der VC und VM ist (unter anderen) auch von Uspenskij 418 ff. übernommen worden; vgl. auch N. Tunickij, Sv. Kliment episkop slovenskij, Sergiev Posad 1913, S. 36 Anm. 1.

mit der Frage des Ursprungs des Verfassers oder der Verfasser der Vitae aufs engste verknüpft. Mit Recht hat Ohijenko hervorgehoben, daß „der Verfasser oder die Verfasser keine Griechen, sondern Slaven waren", die die Vitae für die Bedürfnisse der Slaven und daher natürlich in slavischer und nicht in griechischer Sprache schrieben. Für die Abfassung der Vitae wurde nicht nur die mündliche Überlieferung, sondern auch eine ansehnliche Masse von schriftlichen Quellen, nämlich die Schriften Konstantins selbst, benutzt. Jedoch hat nach Ohijenkos Meinung „die überaus starke Heranziehung griechischer Quellen .... in der Übersetzung gewisse Spuren hinterlassen".

Was insbesondere die VC 9–12 betrifft mit der Darlegung über die chazarische Mission, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß der Verfasser der VC als seine Hauptquelle das Werk Konstantins benutzt hat, da wir hierfür einen ausdrücklichen Hinweis von ihm selbst haben: „E multis vero haec", schreibt er (VC 10), „nos in compendium redacta paucis verbis proposuimus tantum, memoriae gratia; qui vero vult integros hos sermones quaerere certos, in libris eius inveniet eos, quantum vertit magister noster, archiepiscopus Methodius, dividens eos in octo verba (homilias); et ibi perspiciet orationis vim divina gratia ut flammam ardentem contra adversarios."[1] Die Frage ist jedoch, in welcher Sprachform der Verfasser des Berichtes diese begeisterte Apologie des Christentums gegen Juden und Mohammedaner[2] verwertet hat, im griechischen Original oder in der slavischen Übersetzung Methods. Nun, eben diese Frage läßt sich mit Hilfe der Episode in Phul klären. Die Erzählung der VC 12 berichtet von einem uralten Baumkult, beschränkt auf Männer und verknüpft mit Gebeten um Regen. Nachdem erwähnt ist, daß der Kultbaum von der Bevölkerung „Alexander" genannt wurde, fügt der Verfasser hinzu, daß sich die Frauen weder dem Baum nähern durften noch zu seinen Opfern zugelassen wurden. Ähnliche heidnische Ritualvorschriften sind auch sonst bekannt.[3] War aber dieser Kult auf Männer

---

[1] Pastrnek 190; Dümmler-Miklosich 240. Voronov 62 zweifelt an den Nachrichten von der Übersetzung Methods und sieht hier ein späteres Einschiebsel; vgl. Jagić 106; Lamanskij, Archiv f. slav. Phil. 28 (1906) 162; anders bei Ju. Trifonov, Sbornik Miletić, Sofia 1933, S. 307ff. Dvorník, ebenda 198; van Wijk, ebenda 75.

[2] Vgl. Voronov 59ff., der von einer polemischen Schrift spricht, gegen Viktorov 406ff., der vielmehr geneigt ist, von einem offiziellen Bericht zu sprechen. Vgl. Dvorník 198: „une importante contribution à la littérature polémique antijudaïque".

[3] Siehe z. B.: J. G. Frazer, The Golden Bough, I 2. London 1913, S. 10ff. vom Baumkult: „The central point of the grove, at least among the tribes of the Volga, was the sacred tree ... Before it the worshippers assembled and the priest offered his prayers, at its roots the victim was sacrificed ... No wood might be hewn and no branch broken in the grove, and women were generally forbidden to enter it ..."; vgl. 45ff. Vgl. auch W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, Berlin 1875, S. 36ff.; J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, S. 15 u. Anm. 3; Dvorník 206/07; hier sind noch zwei Nachrichten über den Baumkultus zu erwähnen: so sagt Prokop., Opera, ed. Haury II, 498, 25ff., daß die Abasgen bis zu seiner Zeit einen Baumkultus hatten; vom russischen Baumkultus auf der Insel Hag. Gregorios berichtet

beschränkt und für die Frauen unzugänglich, so ist es gewiß, daß der Name „Alexander" in VC 12 in seiner ursprünglichen, etymologischen Bedeutung, d. h. als griech. Wort ἀλέξανδρος „viros .. defendens",[1] gedeutet werden muß. In diesem Falle ist „Alexander" hier kein Personenname, sondern nur das griech. Eigenschaftswort ἀλέξανδρος, das der Verfasser der VC in seiner griechischen Hauptquelle, dem Werk Konstantins, gelesen und unrichtig ausgelegt hat. Meines Wissens hat bis heute kein Slavist an diese Erklärungsmöglichkeit gedacht, und doch gibt sie die zweifellos wahrscheinlichste Deutung. Also, der griechische Text Konstantins lautete vermutlich ungefähr so: ἦν μὲν ἐν τῷ ἔθνει τοῦ Φοῦλ μεγάλη δρῦς, συμφυομένη κερασίῳ, ὑφ' ᾗ θυσίας ἐποίουν, προσαγορεύοντες αὐτὴν ἀλέξανδρον, οὐκ ἐπιτρέποντες ταῖς γυναιξὶ προσέρχεσθαι οὔτε αὐτῇ, οὔτε ταῖς θυσίαις.

Der Verfasser der VC hat augenscheinlich das Wort ἀλέξανδρος als einen Eigennamen aufgefaßt und ihn deswegen unübersetzt in seiner Erzählung gelassen. Es ist klar, daß er den Urtext Konstantins in griechischer Sprache und nicht die slavische Übersetzung Methods vor Augen gehabt hat. Method hat, wie bekannt, seinen Bruder auf der Reise zu den Chazaren begleitet, und niemals hätte er eine so irrtümliche Deutung – die sicherlich das größte Versehen in VC darstellt! – durchgehen lassen. Das ist bezeichnend auch für die Weise, auf welche der Verfasser der VC seine Quellen gelesen und benutzt hat.

Konstantin der Philosoph ist nicht nur als Erfinder des slavischen Alphabets und Übersetzer aus dem Griechischen ins Slavische bekannt, sondern auch als Verfasser selbständiger Werke in griechischer wie auch in slavischer Sprache.[2] Das erste literarische Werk Konstantins – ein Enkomion auf Gregorios Theologos (VC 3) – war zweifellos in griech. Sprache verfaßt.[3] Die drei Werke über die Auffindung der Reliquien des hl. Klemens: die Brevis Historia oder Storiola, der Sermo declamatorius und der Hymnus waren ebenfalls in griechischer Sprache verfaßt.[4] Anastasius Bibliothecarius schreibt, daß er selbst die zwei ersten Werke

---

Konstantinos Porphyrogennetus, De adm. imp. ed. Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, 9, 71–78. Der Parallelismus zwischen der Episode in der VC 12 und der missionarischen Tätigkeit des H. Bonifatius bei den Deutschen ist längst bemerkt; vgl. z. B. Goetz 94; Ohijenko, K. i. M. 144; vgl. auch C. Höfler, Bonifatius, der Apostel der Deutschen und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Method, Mitt. Vereins f. Geschichte der Deutschen in Böhmen 25 (1887) 209–272 (mir unzugänglich).

[1] Siehe H. Stephanus, Thesaurus gr. linguae, I, s. v.; Liddell-Scott, Gr.-Engl. Lexicon, s. v.: „defending men"; vgl. auch P. Kretschmer, Alaksandus, 'Αλέξανδρος. Glotta 24 (1935) 242–251.

[2] Über die literarische Tätigkeit Konstantins s. Ohijenko, K. i. M. 302–315.

[3] Der Rekonstruktionsversuch dieses Werkes durch N. Trubetzkoj, Ein altkirchenslavisches Gedicht, Zf. f. slav. Phil. 11 (1934) 52–54 ist deshalb sehr problematisch.

[4] Pastrnek 246/49. – Über die slav. Übersetzung s. Ju. Trifonov, Dve sûčinenija na Konstantina Filosofa (sv. Kirila) za moštitê na sv. Klimenta Rimski, Spisanie d. Bulg. Akad. Wiss. 48 (1934) 159–240; A.-P. Péchayre, Les écrits de Constantin le Philosophe (S. Cyrille) sur les reliques de St. Clément de Rome, Échos d'Or. 35 (1936) 465–472;

aus dem Griechischen ins Lateinische „agresti sermone et longe ab illius facundiae claritate distante" übersetzt habe. Jedoch habe er den Hymnus nicht zu übersetzen gewagt, „quia, cum latine transiatur (?), hic pauciores, illi(c ?) plurales syllabas generatum esset nec aptam nec sonoram cantus harmoniam redderet". Ebenfalls in griech. Sprache wurden niedergeschrieben die Diskussionen Konstantins mit den Ikonoklasten (VC 5), mit den Sarazenen (VC 6), mit den Juden und Mohammedanern (VC 9–12). Leider sind alle diese Werke nur noch in Übersetzungen und in Fragmenten erhalten. Aber mag man die Brüder Konstantin und Method als Griechen oder, was wahrscheinlicher ist, als gräzisierte Slaven betrachten, immer wird man anerkennen müssen, daß Konstantin auch ein hervorragender byzantinischer Schriftsteller war. Nach dem Zeugnis des Anastasius waren die Hymnen Konstantins in Byzanz gut bekannt: „quae idem mirabilis vere philosophus in huius honorabilium inventione reliquiarum solemniter ad hymnologicon Dei omnipotentis edidit, Graecorum resonant scolae." A. Brückner[1] meinte sogar, daß Konstantin nur in griech. Sprache geschrieben hat. Diese Meinung ist zwar unrichtig, da man nicht so ohne weiteres alle seine vermutlichen Werke in slavischer Sprache ablehnen kann, aber auf jeden Fall muß Konstantin der Philosoph einen Platz – so bescheiden er auch sei – in der Geschichte der byzantinischen Literatur erhalten.[2] Soweit wir imstande sind, dies zu beurteilen, besaßen die Werke Konstantins in griechischer Sprache alle Eigentümlichkeiten der damaligen byzantinischen Literatur: die rhetorische Buntheit, die künstliche Sprache, die zahlreichen Belegstellen aus der Hl. Schrift, usw.[3] Im allgemeinen steht Konstantin der Philosoph an der Grenze zwischen Byzanz und dem Slaventum. Gerade hierin – in der Vermittlung des byzantinischen Kultureinflusses auf die Slaven – besteht einer der größten und bleibenden Verdienste dieses genialen Mannes.

J. Vašica, Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli Legenda Chersonska, Acta Acad. Velehr. 19 (1948) 38–80, mit slav. Text und latein. Übersetzung.

[1] A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel, Tübingen 1913, S. 8; ders., Archiv f. slav. Phil. 28 (1906) 187 ff.; 210.

[2] Bei K. Krumbacher, GBL[2] ist über Konstantin den Philosophen als byzantinischen Schriftsteller kein einziges Wort gesagt.

[3] Vgl. Dvorník, Les légendes, 198, über die Schrift Konstantins gegen die Juden: „Il est à regretter que le livre de Constantin contre les Juifs . . . soit perdu. D'après les extraits que nous en trouvons dans la Vie de Constantin, cet écrit était très intéressant et aurait certainement mérité d'occuper dans ce genre de la littérature chrétienne une place de marque."

POPE GELASIUS AND EMPEROR ANASTASIUS I

F. DVORNIK/DUMBARTON OAKS

It is generally believed that Gelasius's letter to the Emperor Anastasius I in which he tried to define the limits of the imperial potestas and the ecclesiastical auctoritas represented a break with the current political theory concerning the prominent position of the emperors in the Church and was a starting point of a new era in the relationship between Church and State. The position of the emperors in religious and ecclesiastical affairs was defined – as I hope to show in detail in my forthcoming work on "The Origins of Christian Political Philosophy" – on the basis of Hellenistic political theories adapted to the Christian teaching, after a protracted evolution, by Clement of Alexandria and Eusebius of Caesarea. According to this Christian Hellenism the Emperor was the representative of God on earth. It was thus his foremost duty to lead his people to God and therefore to care not only for their material but also religious and spiritual welfare.

This belief gives us the key to the understanding of all the complications which arose from the practical application of this principle to the Trinitarian and christological controversies. When studied from this point of view, the history of the dogmatic controversies from Constantine the Great to Justinian I is even more fascinating and presents a clearer picture.

A kind of compromise between the imperial claims and the Church's rights in the definition of the true faith was worked out under Constantine the Great. It was not always observed by the emperors as the churchmen would have liked it. But in spite of the bad experiences which the bishops had with Constantius and some of his successors the principle outlined above continued to be generally accepted in the East and in the West. However, whenever a new crisis arose, caused by the emperors – conscious of their duty as leaders to God –, trying to impose on their subjects a doctrine which they regarded as the true one but which was in fact a heresy, attempts were made by prominent orthodox churchmen, to limit the imperial prerogatives so as to respect the Church's exclusive right in defining the true faith.

The Acacian schism was a crisis of this kind. It was caused by the Emperor Zeno's attempt at a compromise between orthodoxy and Monophysitism. Although Zeno published his Henoticon under the inspiration of the Patriarch Acacius, his initiative was, in fact, a dangerous break with ecclesiastical and imperial practice. It violated the compromise on the respective responsibilities of Emperors and bishops in a matter of

faith which had proved such a blessing to the orthodox at Chalcedon. The Emperor, when publishing his Henoticon, acted on his own will, although under the inspiration of the Patriarch, without convoking a council or without inviting the bishops to a referendum on the matter.

This circumstance gave Felix III an additional reason for rejecting the Henoticon and strengthened considerably the opposition of the Western Church against this encroachment of the Emperor into the rights of the Church in defining the true faith. The Popes could become the bolder in their opposition as the Emperor's hold over Rome and the West was, at that time, rather more theoretic than real. No wonder then, that the controversy between Popes and Emperors during the so-called Acacian schism is given such a prominent place by Church historians in the evolution of relations between Church and State.

The most fateful episode of this new crisis was the encounter between Pope Gelasius, successor of Felix III, and Anastasius I, successor of Zeno. In order to evaluate how far the Romans were ready to go in their efforts to limit the Emperors to their own sphere of action, we should study in detail Felix's letters and the two treatises on the Acacian schism published by the member of Felix's chancery, the future Pope Gelasius. I intend to do this in the book now in preparation. Here I will simply state that Felix III, although opposing the intervention of the Emperor still adhered to the old political ideology as concerns the unique position of the emperor in the world and in the Church. Traces of the same belief can be found also in the two treatises written by Gelasius.

I have to limit myself here only to the analysis of the famous and fateful letter sent by Gelasius to Anastasius in order to show to what extent this letter can be regarded as a break, from the side of the Papacy, with the current imperial political theory.

What was the occasion of this missive? The Emperor Anastasius asked the Pope why he had neglected to inform Constantinople of his elevation to the Roman See, as it had been customary to do up to that time. Gelasius politely excused himself on the ground of the existing schism and made declarations[1] which betray that in spite of his disagreement with the Emperor in matters of faith, he still "respected, loved and welcomed the Roman Princeps." This outburst of patriotic feeling is of some importance for the right evaluation of other passages contained in the letter. It testifies that Gelasius was not yet ready to break with the current political ideas concerning the supreme position of the Emperor. Further on, in the same letter, he makes the following distinction between the imperial potestas and the ecclesiastical auctoritas: "There are mainly two things, August Emperor, by which this world is governed: the sacred authority (auctoritas) of the pontiffs and the royal power (potestas). Of these, priests carry

---

[1] Gelasii Papae Epistolae et Decreta Migne PL 59, 41; A. Thiel, Epistulae Romanorum Pontificum Genuinae I (Brunsbergae 1868) 350 seq. (ep. 12).

a weight all the greater, as they must render an account to the Lord even for kings before the divine Judgment. You know, most merciful son, that though you surpass the human race in dignity, yet you must bend a submissive head to the ministers of divine things and that it is from them that you must receive the conditions of your salvation. And you know that in receiving the heavenly sacraments which it is within their competence to dispense, you know that you must rather obey the ministry of religion than rule it. You know, therefore, that in these things, it is you who depend on their judgment, not they on yours. For when in things concerning the public weal religious leaders know that imperial power has been conferred on you from above, they will obey your laws, for fear that in worldly matters they should seem to thwart your will. Does it not then behoove you to obey those who have been set apart for the administration of the sacred mysteries?"

Such is the famous doctrine on the two authorities that govern the world, which has been a favourite topic of learned disquisitions ever since. It is generally assumed – as said before – that it amounted to a revolutionary innovation, a sudden break with the past. It was certainly ahead of its time, without however being out of tune with the principles of previous Christian political writers. It is often overlooked that Gelasius used the word potestas for the Emperor's competence, the auctoritas for the Church's particular province.[1] For a Roman, it was the potestas that mattered most, for it sprang from the sovereignty of the Roman people who, during the Republican period, delegated it to the magistrates for the length of their tenure of office. It was later surrendered to the Princeps as to the first executor of the people's sovereignty and he held it as an imperium. Auctoritas was founded on tradition and the social position of certain public bodies such as the Senate, the collegia of the Roman pagan clergy or the private capacity of the Princeps. The ethical prestige of auctoritas was higher than that of potestas, but effective power lay with the potestas.

This distinction was certainly known in Byzantium at the end of the fifth century, when Roman juridical tradition was still alive at the imperial chancery; so, there could be no objection to it. In Roman law, the holder of the potestas exercised the imperium, but in religious matters only on the advice of the holder of the auctoritas. In this light the Pope's statement was not startlingly new.

Moreover, the Pope wisely reminds the Emperor of the priests' exclusive right to administer the sacraments and to celebrate the liturgy. Anastasius,[2] well known for his personal piety, never missed an opportunity

[1] This was pointed out by E. Caspar, Geschichte des Papsttums II (Tübingen 1933) 65 seq.; 753 seq. E. Stein's criticism of Caspar's interpretation (The Catholic Historical Review 21 (1935) 134 seq.) is inadequate and not convincing.

[2] PL 59, 43; ed. A. Thiel I 352: "Nec me latet, imperator Auguste, quod pietatis tuae studium fuerit in privata vita."

to be present at a liturgical celebration. He knew then that certain functions were outside his province. So did the Byzantines, and the Pope's statement could hardly have surprised them. Chrysostom on the Christian priesthood, Theodoret on the Ambrose-Theodosius incident and on Theodosius II had been far more forcible than Pope Gelasius.

What was really new and an event in the history of Christian political thought was the contrast between the ecclesiastical auctoritas and the imperial potestas, with the proviso that the world was governed by both. This could easily lead to confusion, as the holders of the auctoritas claimed also the power to bind and to loose. In Gelasius' letter, this power was subordinate to the auctoritas and included in it, but it would be easy for a Westerner, living in another atmosphere, to go one step further, as it actually happened, and claim the potestas for the Church too.

Gelasius lent himself to the tendency in another treatise. Denying the secular power's right to judge in spiritual matters, he writes:[1] "Let it be that before the advent of Christ there existed men who were kings and priests all in one, in a prefigurative sense, yet in actual reality. Sacred History (Gen. XIV) records that such was Saint Melchisedech. But as the Devil, who always tyrannically arrogates to himself what is proper to divine worship, has copied this, the pagan Emperors had themselves called Supreme Pontiffs. But when the One had come who was truly king and Pontiff, then no Emperor adopted the name of Pontiff and no Pontiff claimed the supreme dignity of the king, although as His members, that is of the true King and Pontiff, they are said to have, in participation of His nature, obtained in a splendid way both, thanks to His sacred generosity, so that they are called kingly and priestly race. But He has remembered human frailty and by a marvellous dispensation has regulated what would serve the salvation of His own by keeping the offices of the two powers (officia utriusque potestatis) by distinctive functions and dignity. He has thus laid it down that His own should be saved by His curative humility, not carried away by human pride. Hence, Emperors are in need of Pontiffs for their eternal life, and Pontiffs must make use of imperial services for temporal necessities."

This was a dangerous attempt at equalizing the two potestates, and what was worse, a denial of the Emperor's priestly status. But in this, Gelasius was not lucky; for, to make his point, he had to ignore historical facts. It is simply not true that the Emperors, on becoming Christian, gave up the pagan title of Pontifex Maximus. Gratian was the first to do so. Emperors did claim the priestly character and the Christians let them have it. Gelasius also mishandled the Melchisedech precedent, as though it were an exception, only tolerated before the coming of Christ. Western medieval rulers were to appeal to Melchisedech as their main evidence against the champions of hierocracy.

---

[1] Gelasii Tomus De Anathematis Vinculo, PL 59, 108 seq., ed. A. Thiel I 567 seq.

But apart from the denial of the Emperor's priestly character, Gelasius' treatise is not fundamentally at variance with the current notions on kingship in the Roman empire of the fifth century. In no case did Gelasius attribute to the sacerdotium any prerogative of the imperium, not did his words imply that the secular power should be subordinate to the ecclesiastical: only as a man was the Emperor subject to the auctoritas of the Church which included the potestas ligandi et solvendi. The interdependence of the two powers left room for the Emperor's customary share in the execution of Church decisions.

The attitude of Gelasius' successor Anastasius II (496–498) shows clearly that Gelasius' ideas on the relations between Church and State were not interpreted by his contemporaries as the medieval canonists did it. In the letter sent by Anastasius II to the Emperor, we read the following words:[1] "The heart of your pious Majesty is the holy shrine of public welfare, so that through the intervention of yours whom God had ordered to govern, as His vicar, the world, the evangelical and apostolic precepts are not resisted in false pride, but that, in obedience, what is salutary be completed." The words are plain evidence that the basic principle of the Hellenistic political theory, namely that the Emperor was the vicar of God on earth, was still current in Rome. The tenor of the letter is very deferrent to the Emperor. In trying to win Anastasius' cooperation in the liquidation of the schism, the Pope implicitly recognizes the Emperor's function in the Church. He is anxious only to persuade the Emperor to embrace the decision of the Roman Church and to make it accepted by the whole Church.[2]

What happened in Rome after Pope Anastasius' death shows even more clearly that Gelasius' contemporaries were far from giving his words radical anti-imperial meaning. The Byzantinophile party in Rome and the followers of Gelasius' policy fell out, and a schism resulted. The Gelasianists asked the Arian king Theodoric for a decision in their favour, and when later the Pope Symmachus became the target of partisan accusations, Theodoric summoned an Italian synod which put the Gelasianists on their mettle to reconcile their appeal with papal prerogatives.[3] When a second synod, also summoned by Theodoric, failed to restore peace, the bishops decided to leave the decision to the Gothic king. They

---

[1] Mansi VIII 190; ed. A. Thiel I 620.

[2] Cf. especially (ibid.): „Hoc tamen praecipue insinuo serenitati tuae, gloriosissime et clementissime Auguste, ut cum causae Alexandrinorum patuerint piissimis auribus vestris, ad catholicam et sinceram fidem eos auctoritate, sapientia, divinisque (sic!) vestris monitis redire faciat" and at the end: „Unde . . . secundum preces nostras annisu et auctoritate imperiali offerte Deo nostro unam catholicam ecclesiam et apostolicam, quia hoc solum est, in quo non solum in terris, sed etiam in coelo triumphare possitis."

[3] For details see E. Caspar, Geschichte des Papsttums II 88 seq. Cf. also G. Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theodorichs des Großen, Historisches Jahrbuch 9 (1888) 251–283; 10 (1889) 253–301.

addressed him as follows:[1] "It is therefore the concern of your Imperium to see, on God's invitation, to the rehabilitation of the Church, the peace of the city of Rome and of the provinces. So, we request you to come to the assistance, as a pious ruler, of our weakness and powerlessness, since the simplicity of the priests is not equal to the cunning of the laity, and we can no longer avert the danger to which our bodies and lives are exposed in Rome. Allow us then by your long awaited orders to return to our Churches."

None will say that western bishops, asking for the assistance of a heretical king in passing judgment on a Pope and craving for the king's permission to break up a synod summoned by him to judge the Pope, were averse to the Emperor's rights over Church affairs according to political theories current so far in the Church. In their final verdict, the bishops insisted that they returned to Pope Symmachus "by the authority (potestas) granted to them by orders of the ruler" all his priestly rights, and they appealed to all to return to communion with him.[2]

But not even the denial of priestly character to the Emperor by Gelasius found a general acceptance. This is illustrated by the following incident. To further his chances against Byzantium, Theodoric rallied to Symmachus, whereupon Ennodius, the champion of Symmachus, enthusiastically addressed Theodoric as the ideal ruler[3] "in strength, vigilance and fortune a prince, in mildness a priest." That is what the Romans thought at the beginning of the sixth century. One may see in this outburst a poetical exaggeration. Let us, however, not forget that Pope Vigilius speaks also of the "priestly soul" of the Emperor Justinian.[4]

These few lines may suffice to show that Gelasius' words[5] were not regarded by his contemporaries as a break with the current ideas on the role of the Emperor in religious matters. What is true is that Gelasius' words, apart from the historical and ideological background which was familiar to the Romans of the time, could be taken for a charter for the equality of the two powers, or even for the superiority of the ecclesiastical over the secular, and as a declaration of papal dominion over the whole world. Gelasius himself never dreamed of anything of this kind.

---

[1] Acta Synhodorum Habitarum Romae (Relatio episcoporum), ed. Mommsen, MGH, Auct. Ant. XII 423.

[2] Acta Synhodorum, loc. cit., p. 431.

[3] M. Felicis Ennodii Opera, ed. F. Vogel, MGH, Auct. Ant. VII 213 (Panegyricus dictus Theodorico, c. XVII). I am treating the problem of priest-emperor more fully in my forthcoming book.

[4] Epistolae Vigilii Papae, Mansi IX 35 (ep. IV). Collectio Avellana, ed. O. Günther (Corpus Script. Eccles. Lat. XXXV 1) p. 348 (ep. 92).

[5] Cf. also his Commonitorium handed to Magister Faustus (PL 59, 30; ed. A. Thiel I 347) and his letter to the bishop of Dardania (PL 59, ep. 13; ed. A. Thiel I 399).

LES BYZANTINISTES DANS LA CORRESPONDANCE INEDITE DE GUSTAVE SCHLUMBERGER AVEC UN CHOIX DE LETTRES DE KARL KRUMBACHER

UNE CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DES ETUDES BYZANTINES DU XXEME SIECLE

P. K. ENEPEKIDES/PARIS

L'épanouissement des études byzantines pendant la première moitié de notre siècle rend, de jour en jour, plus nécessaire, une histoire de cette discipline autrefois proverbialement méprisée et négligée.

Il est évident qu'en dehors de la bibliographie byzantine heureusement systématisée par l'apparition de la B. Z., puis des actes des Congrès internationaux des études byzantines et des exposés sur l'état de la discipline dans les différents pays,[1] ce sont les byzantinistes mêmes, leurs vies, leurs efforts et leurs luttes pour le maintien et la victoire de la nouvelle science, qui fourniront les matériaux principaux aux historiens de la byzantinologie. Plus spécialement, c'est dans les correspondances des byzantinistes que nous trouverons tous les éléments qui nous permettront de reconstituer l'histoire intérieure de cette science à laquelle ils se sont donnés avec dévouement.[2] Dans une époque où les savants courent le danger de s'isoler et de travailler chacun pour soi-même, il est très utile de se reporter à la

[1] Etudes générales: Charles Diehl, Etudes byzantines, Paris 1905 (pp. 21–37: Les études byzantines en France au XIXe siècle. – pp. 38–106: Les études d'histoire byzantine en 1905. L'organisation du travail scientifique et le programme des recherches futures). – Aug. Heisenberg, Die Byzantinistik nach dem Weltkrieg, ihre Entwicklung und ihre Ziele, dans les Actes du IIIme Congrès International d'Etudes byzantines d'Athènes (1930), Athènes 1932, pp. 66–72. – Ernst Gerland, Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit [Texte und Forschungen zur Byz. - neugr. Philol. – Beihefte zu BNJ Nr. 12] Athen 1934. Voir aussi les chapitres relatifs dans l'Histoire de l'empire byzantin de A. A. Vasiliev (édition française), Paris 1932, et dans la Geschichte des byzantinischen Staates de G. Ostrogorsky, Munich 1940. – On trouve une bibliographie des rapports concernant les études byzantines pendant la dernière guerre dans P. Lemerle, Le monde byzantin à propos d'un livre récent, Revue historique, juillet-septembre 1950, pp. 39–53.

[2] Celle de Krumbacher est conservée dans la Bayerische Staatsbibliothek à Munich «Krumbacheriana», de A. Ehrhard à Scheyern, Bavière; une partie du legs de E. Gerland à la Bibliothèque de l'Institut Français des Etudes byzantines, Paris 8e, de E. Miller à la Bibliothèque Nationale à Paris (Codd. Français N. A. no 6683 et 6684). Un inventaire de tous ces papiers, legs, rendrait évidemment de bons services à l'histoire des études byzantines. Je signale ici la récente communication du R. P. J. M. Hoeck, Der wissenschaftliche Nachlaß Albert Ehrhards und Peter Heselers und seine Bedeutung für die Byzantinistik (8ème Congrès International d'Etudes byzantines à Palerme, 1951 – résumé polycopié).

lecture des lettres des grands hommes pour se rappeler que la science est une propriété internationale dont le progrès est lié aux efforts de tous et dépend de tous. Le cas Schlumberger-Krumbacher est particulièrement caractéristique; dans une période de bouleversements déclenchés par la guerre, ce fut la sérénité du savant qui s'est élevée au dessus des sentiments et des passions.

Les lettres de Krumbacher qui suivent, sont tirées des papiers de Gustave Schlumberger conservés aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Institut de France à Paris.[1] Les papiers sont catalogués seulement pour le service de la Bibliothèque. Les mss. contenant les «Lettres des byzantinistes» sont les n°s 4255,[2] 4299–4301, et 4309. Le titre de ces mss. est assez collectif; on y voit à côté des personnalités bien connues[3] des lettres d'un arménien p. ex., antiquaire en Syrie, ou d'un juif propriétaire de bric-à-brac à Constantinople, ou bien d'un grec inconnu qui se croit obligé de communiquer au philhellène Schlumberger la trouvaille d'une bulle «précieuse» au marché aux puces d'Athènes. En général les lettres concernent les matériaux qui ont servi à son Epopée et à sa Sigillographie. Il est bien difficile de séparer le déjà connu de l'inconnu, ou d'en extraire les éléments entièrement nouveaux. Le gain principal consiste de toute façon en un nombre de détails sur la vie, la mentalité, et autres circonstances de ses correspondants.

Krumbacher et Schlumberger[4]

Le Ms. 4268[5] renferme exclusivement des lettres de Karl Krumbacher, avec son portrait inédit (Munich 1903, par Gebrüder Lützel).

---

[1] Mss. 4240–4359. «Papiers de Gustave Schlumberger, membre de l'Institut (1844 à 1929).»

[2] Lettres d'Adamantios Adamantiou, datées pour la plupart d'Athènes, 1902–1914. (Toute l'histoire d'un élève reconnaissant et d'une époque en Grèce bien tourmentée), du R. P. Louis Petit, de Constantinople, 1899–1919, etc.

[3] Nous avions dressé une liste des byzantinistes qui figurent dans la correspondance et qui devait être omise dans cette étude à défaut de place disponible; de toute façon personne n'y manque qui a joué un rôle dans l'histoire des études byzantines à la fin du XIXème et au début du XXème siècle.

[4] Nous signalons ci-dessous la bibliographie principale sur les deux personnalités: (Krumbacher): Paul Marc, Karl Krumbacher † 12. 12. 1909, t. à. p. des: Sitzungsberichte der Königl. Bayer. Akademie der Wiss., philos.-philol. und hist. Klasse, année 1910, pp. 8. – H. A. Buk, Karl Krumbacher, zur zehnten Wiederkehr seines Todes (12. Dezember 1909), Trier 1919, pp. 42. – August Heisenberg, Karl Krumbacher, dans: Allgäuer Geschichtsfreund, herausgegeben vom historischen Verein für das Allgäu zu Kempten. Nr. 24 der neuen Folge. Kempten 1925, pp. 1–26 et 26–36. – (Schlumberger): René Cagnat, Notice sur la vie et les travaux de M. Gustave Schlumberger, lue dans la séance publique annuelle du vendredi 21 novembre 1930, Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Paris 1930, pp. 21–. Gustave Schlumberger, Mes Souvenirs (1844–1928), Paris 1934. 2 vol. (à la fin du v. 2, pp. 415–416 est signalée la bibliographie sur Schlumberger).

[5] «Lettres de Karl Krumbacher (1890–1906), précédées de son portrait. 46 pièces, 23,0 sur 16,5 cm. Demi-vel. chagrin violet.» Quelques autres lettres sont contenues dans le

Dans ses mémoires Schlumberger parle de toutes ses connaissances internationales; le seul Allemand qui y figure est Krumbacher. Voïci le texte qui résume l'histoire d'une amitié sincère:

«Je ne puis pas passer sous silence, même à ce moment où je n'ai plus pour les Allemands que des sentiments d'une haine inextinguible, je ne puis, dis-je, passer sous silence le nom de Karl Krumbacher, le seul Allemand pour lequel j'aie jamais eu de l'amitié. Ce savant illustre, véritable colosse de la science byzantine, était le plus doux et le plus excellent des hommes. J'avais avec lui des relations de parfaite amitié. Quand il venait à Paris, il aimait à passer ses soirées avec les nombreux amis que nous avions en commun. Ah! celui-là n'aurait jamais haï la France; il n'aurait jamais signé l'infâme adresse des quatre-vingt-treize! Il était l'ami intime du général de Montgelas, qui, en pleine guerre, a préféré briser sa carrière que d'approuver les abominations commises par l'Allemagne, et de sa femme née Wimpfen, aussi ardente et sincère que son mari dans le même sens. Certainement Krumbacher aurait été de leur avis. Mais Dieu lui a épargné même ce cruel dilemme de conscience. Épuisé par un travail surhumain, par ses cours au Séminaire byzantin, fondé par lui à Munich, par la publication de sa *Revue byzantine*, surtout par celle de son incomparable *Histoire de la littérature byzantine*, prodigieux monument, fruit de toute une vie de travail: il est mort, heureusement pour lui, quelques annés avant la guerre.»[1]

En copiant les lettres qui suivent, nous sommes restés fidèles aux originaux.

1.

Pièce No. 1. (du ms. 4268 de la Bibliothèque de l'Institut de France) (Munich), 7. Dez. 1890

Hochverehrter Herr Schlumberger!

Sie haben mir durch Ihr liebenswürdiges Schreiben und durch die Zusendung des mir leider unzugänglich gebliebenen Buches über die Pr(incipautés) Fr(anques) viel Freude gemacht. Ich danke Ihnen herzlich. Das Buch über die Prinzeninseln sende ich Ihnen zurück, weil ich die Ehre hatte, dasselbe persönlich von Ihnen überreicht zu erhalten, als ich Sie in Paris besuchte. Was den Nic. Phocas betrifft, so muß ich Ihnen eine Schuld eingestehen. Durch die unendliche Überhäufung mit Arbeiten, die mir die Druckfertigmachung des Ms., die Korrektur des Druckes und mein Beruf (vor allem die Führung einer Lateinklasse mit 63 Schülern) verursachten, war ich im Sommer nur zu einer kursorischen Lektüre Ihres Werkes gekommen. Sobald aber der Druck abgeschlossen war, habe ich mich von neuem über das ebenso durch umfassendste Quellenbeherrschung wie durch meisterhaft künstlerische Darstellung ausgezeichnete Buch gemacht und dasselbe gleich so lieb gewonnen, daß ich es (. . . . . .) vom Anfang bis zum Ende durchlas. Damit

Ms. 4309: Pièce 6 (München 6. 2. 91); pièce 8, pièce 9 (9. 3. 1890, en français. A la fin: Tout dévoué K. Krumbacher, Privatdozent (pas professeur!) à l'Université de Munich); pièce 121; pièce 151 (Munich 18. 5. 98).

[1] Mes souvenirs, t. I. p. 269; cf. également t. II. pp. 147–276 (Relations et amitiés diverses).

bin ich gerade vorgestern fertig geworden, und gerade als Ihre Zeilen eintrafen, war ich mit der Abfassung einer Anzeige beschäftigt; sie wird leider klein, da die Berliner Wochenschrift keine umfangreichen Sachen annimmt. Um meinen Fehler wiedergutzumachen, werde ich darauf dringen, daß sie möglichst schnell gedruckt wird, und ich hoffe, daß ich sie Ihnen bald zuschicken kann. Vielleicht finde ich Gelegenheit, auch in einer Zeitung einen populär gehaltenen Bericht zu geben.

Mit dem besten Danke Ihr hochachtungsvoll ergebener K. Krumbacher.

2.

Pièce No. 2 (Carte-Lettre) — Paris, 5. XI. 91

Cher Monsieur,

L'adresse du jeune homme que je vous ai nommé comme copiste est: Dr. Carlo Oreste Zuretti, via Gioberti 40, Torino.

J'étais enchanté de la séance de l'Association et surtout du discours de Th. Reinach, un savant qui selon moi promet encore beaucoup et dont l'Allemagne peut envier la France. Je regrette que je n'ai plus trouvé l'occasion de me présenter au président de la réunion et j'ai peur qu'il interprétera ça comme une manque d'éducation. Je vous prie, si vous le voyez, de lui faire mes excuses et de lui dire que j'ai remarqué trop tard qu'il était déjà parti.

Votre bien dévoué K. Krumbacher.

3.

Pièce No. 3. — (Paris, novembre 1891)

Cher Monsieur,

Je parie cent contre un qu'il faut restituer le passage sur l'ivoire comme ça: Πιταῖς φοιτητῶν Χριστοῦ <ἀνά>γου τῷ δούλῳ! Ἀνάγου peut signifier principalement deux choses, ou «*hebe die Anker, fahre auf die hohe See*», alors il serait une expression métaphorique comme κατευόδου (quasi le bon voyage *sur terre* (κατευοδῶ) et *sur mer* (ἀνάγομαι) ou «*erhebe dich*» dans un sens spirituel; (erhebe oder kräftige dich geistlich durch die Bitten der Schüler Christi für deine Diener).

On pourrait encore supposer que cet ivoire fut donné à l'empereur quand il se préparait pour quelque *expédition navale* et alors prendre «ἀνάγου» dans le sens concret!

Dans chaque cas il faut, je crois, retenir le verbe ἀνάγου. Si vous trouvez quelqu'un à qui cette solution de l'énigme ne plaît pas, je vous prie de lui répondre par le vers d'Horace:

Si quid novisti rectius illis,
Candidus imperti!

Excusez mon écriture et le papier; je vous écris «in aller Eile» dans la bibliothèque, afin que vous ayez la lettre encore avant la séance.

Bien à vous K. Krumbacher.

4.

Pièce No. 4. — (Paris, novembre 1891)

Cher Monsieur,

Il me paraît maintenant certain que le mot ne peut être que <ΑΝΑ>ΓΟΥ; nul autre composite de ἄγω donne un sens et la plupart sont surtout trop longs. Un autre verbe avec la désinance -γω qui serait assez court et donnerait un sens suffisant, m'est absolument introuvable. Il s'agit donc seulement de l'explication du mot. Et pour cela

c'est un texte inédit du Cod. Paris. Graecus 1140 A fol. 82 recto, qui vient de me suggérer une nouvelle idée. C'est un petit traité sur la génération, la mort et les funérailles de l'homme, composé très probablement en plein moyen âge, certainement pas antérieur aux 8–9 siècles.[1] L'auteur anonyme de cette pièce dit, que «les anges portent l'âme le troisième jour après la mort au ciel» et emploie là le mot ἀνάγω: «κατὰ δὲ τὴν τρίτην ἡμέραν ἀνάγουσιν αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) οἱ ἄγγελοι.» Il paraît donc que le verbe ἀνάγω était dans ce-temps-là un *terme technique* exprimant la translation de l'âme au ciel. 'Ανάγου serait donc «Sois emporté au ciel, participe de la joie éternelle». L'ivoiriste souhaite donc à l'empereur du succès dans cette vie (ἔντεινον, κατευόδου, βασίλευε) et à la fin la vie éternelle.

On pourrait alors expliquer le *datif* «τῷ δούλῳ» «pour ton serviteur», c'est-à-dire «à l'avantage de ton serviteur» parce que chaque homme, qui est au ciel, a la permission de parler à Dieu et le prier pour les autres (le terme pour ça est «ἔχει παῤῥησίαν»). Qu'est-ce que vous pensez de cette interprétation: En connaissez-vous peut-être une analogie?

Votre bien dévoué K. Krumbacher

P.S. Je ne me rappelle pas si vous avez fructifié dans la Sigillographie le petit traité sur l'usage des bulles: Ποία πιτάκια ἔχουσι μολιβόβουλλα· Μολιβόβουλα δὲ κεῖται εἴς τε τὰ βασιλικὰ etc. dans Cod. Paris. 1362 f. 264 sq.

5.

Pièce No. 5 (Carte). (Munich, en 1891)

Cher Monsieur Schlumberger,

Mille merci pour les 2 travaux, que vous m'avez envoyés et que je ne possédais pas encore. Voilà les contributions comme j'espère de recevoir de vous pour ma bien chérie Revue, s'il me sera possible de la faire naître. En quelques jours j'espère de pouvoir vous envoyer ou faire envoyer des *prospectus* et je vous prie encore une fois de faire votre possible pour avoir quelques abonnés. Ch. Diehl que je viens de voir à Nancy est aussi de notre opinion qu'une telle revue est d'une importance vitale pour les études byzantines.[2]

Bien à vous K. Krumbacher.

6.

Pièce No. 6. (Munich), 23. XII. 91

Cher Monsieur,

Mille merci pour tous vos soins. Pour suivre l'ordre d'affaires constitué par Teubner il me faut néanmoins vous troubler encore une fois. Comme il a imprimé un prospectus avec un bulletin de souscription detaillé, il sera besoin que tous les abonnements soient indiqués dans ces bulletins et je vous prie donc de vouloir bien remplir ces bulletins qui vous seront transmis par Teubner en peu de jours. Je vous prie d'excuser cette charge dont je ne suis pas redevable. Si vous avez peut-être quelque article Byz. en préparation, vous seriez très aimable de le *reserver* pour la «Byz. Zeitschr.». Je serais très heureux si je pouvais réunir dans le premier cahier toute l'élite byzantiniste. Ça gagnerait à moitié la bataille.

Votre bien dévoué K. Krumbacher.

---

[1] En marge: «Par des raisons dont je ne veux pas vous importuner» cf. K. Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios. Sitz.Ber. d. Bayer. Akad. Wiss. phil.-hist. Kl. 1892, Munich 1893, pp. 341–347.

[2] Cf. Charles Diehl, Etudes byzantines, Paris 1905, p. 39 sq.

7.

Pièce No. 7. (Munich, en 1891)

Mein sehr verehrter Herr Schlumberger!

Tausendmal herzlichen Dank für die liebenswürdigen Bemühungen die Sie meinem Schmerzenskinde angedeihen lassen. Ich habe sowohl Ihren Brief mit den beiliegenden Subscriptionslisten als auch heute Ihre Karte erhalten. ....

Und nun komme ich mit einer großen Bitte. Sie würden mich sehr verpflichten, wenn Sie mir für das erste Heft einen Beitrag liefern könnten, sei es auch nur eine Miszelle. Sie finden gewiß etwas, wenn Sie suchen, vielleicht ein Splitterchen von Basileios II. Dann möchte ich Sie noch einmal fragen, ob Sie, falls ich die Namen der Hauptmitwirkenden auf das Titelblatt setzen kann, geneigt wären in die Nennung Ihres Namens zusammen mit Ch. Diehl und etwa E. Legrand und J. Psichari einzuwilligen.

Ich trage noch nach, daß es mit dem Artikel für die Zeitschrift 6–8 Wochen Zeit hat; aber angenehm wäre es mir, wegen der Disposition des Heftes Titel und Umfang des Artikels möglichst bald zu erfahren. Ich hoffe auch Diehl, Omont und Legrand und wohl auch Psichari im 1. Hefte vertreten zu sehen. Hat Ihnen Omont schon erzählt, daß ein verlorener Cod. Coislinianus (Nr. 229), der nach dem alten Cataloge von Montfaucon eine sonst nirgends bekannte bis auf Leo den Weisen reichende Chronik eines gewissen Petrus Alexandrinus enthält, nun in Moskau wieder gefunden worden ist, und zwar indirekt durch mich; ich habe Omont den Zeitungsartikel geschickt, der darüber berichtet.[1] Hoffentlich gelingt es mir bald Näheres über diese Chronik zu erfahren, namentlich ob sie ein ganz originales Werk oder etwa mit einer anderen schon bekannten Chronik identisch ist.

A propos haben Sie genug Prospekte der Zeitschrift? Ich lege 10 bei für alle Fälle.

Mit herzlichen Grüßen an die Pariser Freunde

Ihr sehr ergebener K. Krumbacher.

P. S. Eben erhalte ich Ihre 2. Karte, wodurch sich die Anfrage auf S. 2 erledigt; darf ich auch bei S. Reinach die Buchhandlung Klincksieck eintragen? K. K.

8.

Pièce No. 8. München, den 1. Februar 1892

Mein lieber Schlumberger!

Noch einmal tausend Dank für Ihre Bemühungen und für die Erlaubnis, Ihren Namen auf den Umschlag zu setzen; ich thue es nur, wenn ich auch von 3 oder 4 anderen Ihrer Landsleute die Zusage bekomme. Dazu kommen noch 2 Russen, 1 oder 2 Engländer etc., so daß dann der durchaus internationale und streng wissenschaftliche Charakter der Zeitschrift gewissermaßen schon auf dem Deckblatt in figura demonstriert wird. Das ist mir auch für den wichtigen Zweck dienlich, daß ich die Menge schreibseliger Dilettanten, die mich ohne Zweifel bald mit ihrem Gekläffe bestürmen und ihre „Dienste" anbieten werden (ich meine Leute wie A. Boltz, E. Engels, K. Müller in Amsterdam, etc.) scharf vom Leibe halte.

Ich habe heute auch Herrn Duchesne um seine so wertvolle Mitwirkung und um die Erlaubnis gebeten, seinen Namen gleichfalls auf die Liste zu setzen. Ich würde entzückt sein, wenn ich von einem so ausgezeichneten Gelehrten bald einen Artikel bekommen könnte.

Es ist recht schade, daß Sie Ihre Arbeit über das Byz. Triptychon schon gedruckt haben; ich sehe heute eine sehr anerkennende Besprechung derselben in der Νέα Ἡμέρα.

---

[1] En marge: «Je crois qu'il serait possible de faire revenir cette brébis égarée en France si on fait des efforts diplomatiques. Je l'ai dit aussi à M. Omont.»

Vielleicht finden Sie Zeit später das kleine Stück über die Bleibullen aus dem byz. Briefsteller mit einem erklärenden Kommentar für die Byz. Z. zu bearbeiten.

Da ich von Arbeiten ganz erdrückt bin, komme ich nur langsam dazu meinen Gönnern und Freunden speziell zu danken und die Fachgenossen um ihre Mitwirkung zu ersuchen. Ich bitte Sie, wenn gelegentlich davon die Rede ist, mich zu entschuldigen.

An Herrn J. Psichari habe ich 20 Prospekte geschickt. Mit dem Einlauf der Subscriptionen bin ich ziemlich zufrieden, bedaure aber nur, daß die Gymnasialbibliotheken nicht recht anbeißen wollen; ich habe bis jetzt nur 5 bayerische Gymnasien, 1 sächsisches, kein preußisches, obschon ich in Berlin viele Freunde habe.

Mit vorzüglicher Hochachtung Ihr sehr ergebener K. Krumbacher.

9.

Pièce No. 9. München, den 26. II. 92

Sehr verehrter Herr Schlumberger!

Von befreundeter Seite bin ich um Erklärung einer Inschrift gebeten worden, die sich auf einem alten byzantinischen Gewebe in Aachen befindet. Da ich mit diesen Dingen weniger vertraut bin, bitte ich Sie um Ihren Rat, den ich natürlich mit Nennung Ihres Namens dem Fragesteller übermitteln werde. Eine schlechte Publication des Stoffes findet sich in den Mélanges d'archéologie II 238 pl. XI.

Möchten Sie uns sagen

1. Welchem Jahrhundert Sie die Inschrift zuweisen würden (vielleicht dem 12. ?)
2. Ob die Inschrift so zu entziffern ist:

'Επὶ Μιχαὴλ πριμικηρίου / κοιτῶνος καὶ εἰδικοῦ /
Πέτρου ἄρχοντος Εὐξήπου (??) / ἰνδικτιῶνος β'.

3. Ob Ihnen vielleicht die Namen aus Bullen oder sonst bekannt sind.

Dr. Berk will das Stück in der Zeitschrift des bayer. Kunstgewerbevereins neu publizieren.

Mit dem materiellen und wissenschaftlichen Gedeihen der Zeitschrift bin ich ziemlich zufrieden; nur macht die Sache ganz unglaubliche Arbeit und die ungeheure Korrespondenz raubt mir die letzte freie Minute.

Ich will demnächst mit dem Drucke beginnen.

In Verehrung vollergeben K. Krumbacher.

10.

Pièce No. 10 (Carte postale) Munich, le 11 mars 1892.

Cher Monsieur,

Je vous remercie de vos informations précieuses sur la légende sur l'étoffe. Mr. Gmelin m'a dit qu'il vous enverra un tirage à part de l'article quand il paraîtra. Dans le même article on veut publier aussi une étoffe avec une inscription qui est datée du temps de Basile II. En quinze jours je commencerai l'impression du premier fascicule de la Revue. Avec les sentiments les plus distingués Votre bien dévoué K. Krumbacher.

11.

Pièce No. 12 (Carte postale) München, den 22. XI. 92

Sehr verehrter Herr Schlumberger!

Mit dem besten Danke für Ihre freundlichen Zeilen möchte ich die nochmalige Bitte verbinden an die BZ zu denken, wozu Ihnen vielleicht etwas Geeignetes unter die Hände

kommt. Ich möchte gar zu gerne im Heft 1 des II. Bandes, das ich eben zu disponieren anfange, etwas von Ihnen haben.

Wie spröde unsere Bibliotheken gegen byzantinische Dinge sind und wie notwendig mein energischer Hinweis auf Ihre Sigillographie war, habe ich neuerdings wieder aus Br. Rhodius' Psellos[1] S. 22 Anm. 5 gesehen (ich schicke Ihnen gleichzeitig eine mir überflüssige Doublette der Arbeit). Ich hoffe aber, daß es nun allenthalben besser wird in dieser Beziehung und daß namentlich durch einmütiges Arbeiten in unserer Zeitschrift die Byzantinistik immer mehr in den anerkannten Kreis der historischen Disziplinen eingeführt werde.

Noch ein kleines Anliegen! Könnten Sie nicht in Zukunft auf Ihren Separatabzügen immer die Zeitschrift, den Band (Jahrgang) und die Seitenzahl bemerken! Ich habe Stunden und Vormittage verloren um in der Bibliothek die Herkunft eines Separatabzuges zu konstatieren und manchmal gelingt es mir gar nicht, weil der betreffende Band (Heft) ausgeliehen oder noch nicht eingelaufen ist.

Mit herzlichen Grüßen Ihr ergebener K. Krumbacher.

12.

Pièce No. 14 München, den 6. II. 93

Sehr verehrter Herr Schlumberger!

. . . .

Ich habe furchtbar zu thun, da ich dieses Semester ein neues Kolleg (4 Stunden + 2 Stunden Seminar wöchentlich) ausarbeite und lese. Dazu die Sisyphosarbeit der Redaktionsgeschäfte; in aller Not tröstet mich aber die Überzeugung, daß nun durch die BZ doch endlich ein wirkendes Centrum und ein fester Halt für die früher zerstreuten, wenig beachteten und oft verkümmerten byzantinischen Arbeiten gewonnen ist. Hoffentlich wird auch die materielle Basis bald eine genügende. Ich bin sicher, daß Sie im Interesse der Sache auch in dieser Hinsicht gelegentlich agitieren werden, wozu Ihre Orientreise wohl Gelegenheit bieten wird; gerade das griechische Abonnement läßt noch sehr zu wünschen übrig.

Mit herzlichen Grüßen und bestem Wunsch zum glücklichen Erfolg Ihrer Reise, Ihr ergebener

K. Krumbacher.

13.

Pièce No. 21 (Carte postale) 1. XII. 00

Sehr geehrter Herr!

Empfangen Sie meinen herzlichen Dank für die so liebenswürdige Stiftung des 2. Bandes Ihres schönen Werkes, zu dessen Lesen ich wohl erst in den Weihnachtsferien kommen werde. Denn jetzt stehe ich über die Ohren in Arbeit teils durch die Kollegien teils durch die Herstellung der riesigen Bibliographie für das neue Heft der BZ. Diese stets anwachsende Arbeit nimmt mir noch gerade einen so großen Teil meiner ganzen Zeit, daß ich mir oft überlege, ob ich die Bibliographie in dieser Weise fortführen kann. Denn Dank und Anerkennung hat man dafür nicht, eher das Gegenteil.

. . . .

K. Krumbacher.

14.

Pièce No. 22 München, 23. Dezember 1900

Sehr geehrter Herr und Freund!

Empfangen Sie meinen aufrichtigen, tiefgefühlten Dank für Ihren so ehrenvollen Vorschlag und für die liebenswürdige Mitteilung der Annahme desselben durch Ihre

---

[1] Il s'agit de: Bruno Rhodius, Beiträge zur Lebensgeschichte und zu den Briefen des Psellos. Progr. Plauen 1892. Cf. les rectifications de J. Seger dans BZ. 2 (1893) 148 sq.

hohe Körperschaft. Ein schöneres Weihnachtsgeschenk hätte mir nicht werden können, als diese Nachricht, die mich völlig überrascht und verwirrt hat.[1] Denn so sehr ich mir auch stets Mühe gegeben habe, durch eigene Forschung wie durch Anregung und Organisation fremder Arbeiten unsere Wissenschaft zu fördern, so bin ich doch mit dem, was ich geleistet habe, jetzt unzufriedener als je. Namentlich drückt es von Jahr zu Jahr schwerer auf meine Seele, daß ich das Versprechen einer Ausgabe des Romanos noch immer nicht habe erfüllen können. Freilich liegt der Grund der Verzögerung größtenteils in der ungeheuren Schwierigkeit der Aufgabe und in meiner wachsenden Occupation durch berufliche und andere Pflichten.

Seit 4 Jahren bin ich in der Kommission für das philologische Staatsexamen, woher mir jedesmal durch die Zensurierung der von den Kandidaten eingereichten Arbeiten (Dissertationen) die Zeit von Anfang Mai bis Anfang August verloren geht. Weitere 3–4 Monate kostet mir die Herstellung der ebenfalls stets anwachsenden Bibliographie der Byz. Zeitschrift. Dazu kommt die Ausarbeitung und Abhaltung der Kollegien (5–6 Stunden wöchentlich), die geschäftlichen Arbeiten in der Universität und Akademie und vor allem die lawinenartig anwachsende Korrespondenz, die direkt und indirekt mit der BZ. zusammenhängt. In den letzten Monaten konnte ich die Arbeit nur noch dadurch bewältigen, daß ich fast täglich von früh bis Mitternacht durcharbeitete.

Ich führe das alles nur an, nicht um zu klagen, sondern um die von manchen gerügte Verzögerung der Ausgabe des Romanos und anderen größeren Werken, die ich plane, zu erklären und zu entschuldigen.

Ein neuer und mächtiger Ansporn die äußerste Kraft aufzuwenden, ist mir die außerordentliche Ehrung, die ich von Ihrer illustren Korporation erhalten habe. Soviel an meiner Kraft und meinem Willen liegt, werde ich alles thun, um die hohe Auszeichnung wenigstens in Zukunft zu rechtfertigen. Ihnen aber, hochverehrter Freund, danke ich wiederholt für diesen neuen edlen Beweis Ihres persönlichen Wohlwollens und Ihres unermüdlichen Bestrebens unsere Wissenschaft in jeder Weise zu fördern.

In steter Dankbarkeit Ihr verehrungsvoll ergebener K. Krumbacher.

15.

Pièce No. 26 München, 10. 11. 04

Hochverehrter Freund!

Nachdem die Wogen der Arbeitsfluten, die ich bei meiner Rückkehr hier vorgefunden habe, sich etwas gelegt haben, ist es mein Erstes Ihnen noch einmal herzlich zu danken für all das Liebe, was Sie an mir in Paris gethan haben. Besonders aber bitte ich Sie den so edlen, feinen und liebenswürdigen Damen Gräfin Biencourt et Cossi für ihre mich geradezu beschämende Güte meinen tiefgefühlten, aufrichtigen Dank auszusprechen.

Gleichzeitig sende ich Ihnen 3 Exemplare meines Bildes zur beliebigen Verteilung unter Sie und die Damen. Vom Cabinettformat hatte ich leider nur noch 1 Exemplar, sonst hätte ich natürlich 3 Bilder in diesem Format geschickt. Dazu einige von den Ansichtskarten von Grotta Ferrata, die ich Sie Ihrem Album einzuverleiben bitte.

In der Hoffnung Ihre edlen Damen und Sie selbst bald wieder einmal in München begrüßen zu dürfen Ihr ergebner K. Krumbacher

---

[1] Krumbacher a été nommé correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres le 21 décembre 1900. V. les comptes-rendus des séances de l'Académie de l'année 1900, Paris 1900, p. 697.

16.

Ms. 4255, pièce No. 35 (Correspondance de A. Adamantiou) München, 21. VIII. 06

Das Buch von Adamantiou habe ich noch nicht gesehen; es freut mich sehr, daß er endlich etwas größeres gemacht hat.[1] Seine Rezensionen und kleinen Aufsätze waren ja immer schon sympathisch, aber ohne wissenschaftlichen Wert.

Nun noch eine für Sie hoffentlich erfreuliche Neuigkeit, deren Mitteilung freilich nur durch eine Indiskretion geschehen kann. Am letzten Mittwoch sind Sie von der Bayer. Akademie zum korrespondierenden Mitglied gewählt worden. Das muß aber noch ganz geheim bleiben; denn nach der seltsamen Einrichtung, die bei uns herrscht, werden die Wahlen erst im Herbst vom Ministerium und dem Regenten bestätigt und erst im Nov. bei der Festsitzung offiziell verkündet. Ich kann Ihnen also vorerst nur ganz im Stillen meinen herzlichen Glückwunsch senden!

Mit der Bitte unseren Damen die herzlichsten Grüße zu bestellen Ihr sehr ergebner K. Krumbacher

---

[1] Il s'agit de: Les Chroniques de Morée. Contributions à l'histoire et à la philologie franco-byzantine (en grec), Athènes 1906.

PAPST JOHANNES I. ALS GESANDTER THEODERICHS DES GROSSEN BEI KAISER JUSTINOS I.

W. ENSSLIN/ERLANGEN

Nicht lange nach dem Erscheinen meiner Monographie über Theoderich d. Gr. (München 1947), in der ich auf die Bedeutung der Gesandtschaft des Papstes Johannes I. zu Justinos zu sprechen kam (S. 323f.), wurden kurz nacheinander zwei bedeutende und ergebnisreiche Werke veröffentlicht, die ebenfalls diese Gesandtschaft behandeln, nämlich E. Stein, Histoire du Bas-Empire II, Paris etc. 1949, S. 258ff. mit 795, und A. A. Vasiliev, Justin the First, Cambridge 1950, S. 212ff. Da nun hier in der Interpretation und Bewertung der Quellen, in der Auseinandersetzung mit der früheren Literatur und nicht zuletzt in der Deutung der Stellen, die dem bei dieser Gelegenheit beobachteten Zeremoniell gelten, erheblich voneinander abweichende Ansichten vorgetragen werden, mag es erlaubt sein, die Einzelheiten nochmals zu prüfen.

Die Reise der Gesandtschaft hatte ich (S. 323) im „ersten Frühjahr" 526 angesetzt, also im wesentlichen übereinstimmend mit Vasiliev, der sagt: „The embassy reached Constantinople early in the spring, 526" (S. 215 mit Anm. 140). E. Stein dagegen setzt sich wieder dafür ein, daß die Reise schon im Herbst 525 angetreten worden sei (S. 795). Immerhin gibt er zu, daß mit Rücksicht auf den Bericht des päpstlichen Primicerius notariorum Bonifatius[1] die Abreise nach dem 1. September 525 erfolgt sein müsse. Aber er verteidigt die Geschichtlichkeit der Nachricht, die sich in dem σύγγραμμα des Prokopios presbyter aus der angeblichen Chronik des Dorotheos von Tyros findet,[2] wonach Johannes schon das Weihnachtsfest 525 in Konstantinopel gefeiert habe.[3] Auch ein apokrypher Text, meint Stein, könne eine richtige Nachricht enthalten. Der Fälscher habe kein Interesse an der Erfindung des Weihnachtsdatums gehabt, er müsse also für die Angabe der Konsuln von 525 eine andere Quelle als die Chronik des Marcellinus Comes[4] gehabt haben, der zwar auch vom Jahr 525, aber von der Feier des Osterfestes spreche; auch sei der letztere Irrtum des Marcellinus leichter verständlich, wenn Johannes noch 525 in Konstantinopel erschienen sei. Übrigens spricht Stein selbst in seiner

---

[1] Vgl. B. Krusch, Neues Archiv IX 109 und Festschr. f. P. Kehr (1926) S. 56f.
[2] Chron. Pasch. II 136 Bonn.
[3] Anders L. Duchesne, Liber Pontificalis 277 Anm. 8 und L'Église au VIe siècle S. 76, 3 mit 74, 2; danach E. Caspar, Geschichte des Papsttums II (1933) S. 766 mit 748.
[4] M. G. H. Auct. Ant. XI, Chron. min. II 102, 525 Mommsen.

Darstellung (S. 260) nicht von der Weihnachtsfeier,[1] sondern nur von der Feier des Osterfestes, und diese muß nach seinen Ausführungen dann 526 gewesen sein. Nun kann man aber aus dem verstümmelten Text des Marcellinus noch so viel erkennen, daß der Chronist vom Eintreten Theoderichs für die Arianer ausging: *Theodorico rege sese ..... pro Arrianis suae caerimoniae reparandis;* das kann er durchaus für das Jahr 525 gefunden haben und daran gleich seinen Bericht über die damit zusammenhängende Gesandtschaft des Johannes verbunden haben, welche so unter das Konsulat von 525 geriet. Jedenfalls muß der Papst einige Zeit vor Ostern, das auf den 19. April 526 fiel, in Konstantinopel angekommen sein. Ob wir als Anhaltspunkt für den Reiseweg die von Gregor d. Gr. in Dial. III 2 erzählte Wundergeschichte aus Korinth heranziehen dürfen,[2] scheint mir sehr zweifelhaft. Es liegt kein wirklicher Grund vor, einen anderen Reiseweg anzunehmen als den, welchen die am 25. März 519 in Konstantinopel erschienene Bischofsgesandtschaft des Hormisdas genommen hatte; sie war nach Überquerung der Adria von Apollonia/Avlona aus auf der Via Egnatia weitergereist.[3] Die Reise erfolgte zunächst von Ravenna aus zur See,[4] und da es etwa dieselbe Jahreszeit gewesen sein muß wie bei der Gesandtschaft von 519, ist nicht einzusehen, wieso die Seefahrt bis Korinth hätte geführt werden sollen; denn das müßte man doch annehmen, wenn diese Stadt eine Reisestation bilden sollte.

Der Empfang der Gesandtschaft war nach den Schilderungen unserer Quellen dem außerordentlichen Fall, daß zum erstenmal ein Papst nach Konstantinopel kam, entsprechend. Marcellinus sagt: *solus dumtaxat Romanorum sibimet decessorum urbe digressus Constantinopolim venit. miro honore suspectus est.* Auch der Liber Pontificalis[5] unterstreicht diese Tatsache: *occurrerunt beato Iohanni a miliario XV (XII) omnis civitas cum cereos et cruces in honore beatorum apostulorum Petri et Pauli, qui veteres Grecorum hoc testificabantur dicentes a tempore Constantini Augusti a beato Silvestro episcopo sedis apostolicae Iustini Augusti temporibus meruisse parte Graeciarum beati Petri apostuli vicarium suscepisse cum gloria.* Bei der Einholung der Gesandten werden auch diesmal wie zuvor im Jahr 519[6] Vertreter der hohen und höchsten Rangklassen beteiligt gewesen sein. Den Hinweis des Papstbuches auf die Zeit Konstantins und des

---

[1] Das tat z. B. I. B. Bury, Hist. of the Later Roman Empire II (1923) S. 156 und nach ihm K. I. Amantos, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους I (1939) S. 179.

[2] Das geschieht bei Caspar II 186, 5 und Vasiliev S. 214 f.

[3] A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum I S. 849, 50; 851, 60; 858, 65 = Avellana 213; 214; 167. Caspar II 152; 155, 4.

[4] Anonymus Valesianus 15, 90 in M. G. H. Auct. Ant. IX, Chron. min. I 328 Mommsen. Dabei wird man mit Recht die Frage stellen dürfen, wieso Caspar eine Reise über Korinth als den kürzesten Weg nach Konstantinopel bezeichnen konnte. Will man an der Geschichtlichkeit der Anekdote festhalten, dann müßte man wohl an eine Verderbnis des Ortsnamens Korinthos aus Perinthos denken.

[5] S. 275 Duchesne. S. 134 Mommsen.

[6] Vgl. Thiel S. 857, 64, 1; 859, 65, 2 = Avellana 223; 167. Caspar II 155.

Papstes Silvester interpretiert Vasiliev (S. 216, 141) dahin „the ancients among the Greeks bore witness, saying that in the time of Constantine Greece had been accounted worthy to receive the blessed Silvester" und sagt, dieser Bericht habe keine historische Grundlage. Ähnlich muß auch Joh. Haller[1] die Worte gefaßt haben, wenn er schreibt: „Das Volk jubelte, weil zum erstenmal seit den Zeiten Silvesters und Konstantins ein Nachfolger Petri die Hauptstadt betreten habe. Die Dichtung, daß Silvester den ersten christlichen Kaiser getauft habe, würde danach im Osten schon für Geschichte genommen, ihr Schauplatz aber von Rom nach Konstantinopel verlegt worden sein." Dazu gibt aber der Text keinen Anlaß; er besagt vielmehr nur, daß seit Beginn der christlichen Zeit des Reiches, seit Konstantin und seinem Zeitgenossen Silvester jetzt zuerst ein römischer Bischof in der neuen Hauptstadt empfangen werden konnte.[2] Und jedenfalls spricht der Bericht des Marcellinus unbedingt dagegen, daß die Silvesterlegende im Osten schon bekannt und gar auf Konstantinopel lokalisiert gewesen sein könnte.

Wohl im Anschluß an die kurze Zusammenfassung, die der Anonymus Valesianus 15, 91 von dem Aufenthalt der Johannesgesandtschaft in Konstantinopel gibt: *cui* (Johannes) *Iustinus imperator venienti ita occurrit ac si beato Petro* hat man geschlossen, daß der Kaiser persönlich bei dem Empfang vor der Stadt anwesend gewesen sei. So sagt Duchesne:[3] „L'empereur vint au devant de lui jusqu'à douze milles." Auch Vasiliev sagt im Zusammenhang mit dem Empfang durch die Stadtbevölkerung (S. 216): „This time the emperor himself met the Pope." Man darf aber nicht übersehen, daß der Liber Pontificalis nach den oben zitierten Worten fortfährt: *tunc Iustinus Augustus dans honorem deo humiliavit se pronus et adoravit beatissimum Iohannem papam.* Mit diesem *tunc*, das „darauf, danach" heißen muß, wird der Empfang beim Kaiser von der Einholungsfeierlichkeit getrennt, während der Liber Pontificalis mit den Worten *eodem tempore Iohannes papa cum senatores – rogaverunt Iustinum, ut legatio acceptabilis esset in conspectu eius* die Gleichzeitigkeit des Empfangs der Gesandten und der Mitteilung ihres Gesandtschaftsauftrags betont. Zum Vorgang wird man den Vergleich mit der Hormisdasgesandtschaft heranziehen dürfen; Einholung und Empfang beim Kaiser sind dabei in den erhaltenen Berichten an Papst Hormisdas deutlich getrennt, wenn es einmal nach Schilderung der Einholung heißt *posteroque die piissimo principi praesentati*[4] und in dem zweiten Bericht *Cum summis paene omnium gaudiis ingredimur civitatem. Alia die – piissimi principis praesentamur adspectibus.*[5] Eine Trennung nimmt auch Caspar II 187 an, wenn er erst nach der Einzugsprozession vom Zeremoniell des

---

[1] J. Haller, Das Papsttum I³, 1943, S. 238

[2] So richtig schon Caspar II 187.

[3] L'Église au VIe siècle S. 76.

[4] Thiel S. 857, 64, 1.

[5] Ebda S. 859, 65, 2 und 3.

Empfanges beim Kaiser spricht. Auch E. Stein (S. 260) sagt: „arrivée triomphale. En recevant le pape, le vieil empereur n'hésita pas à le saluer par la proscynèse, honneur d'ordinaire réservé à sa propre personne."

Das Empfangszeremoniell wird, wie wir eben sehen konnten, zumeist so aufgefaßt, daß dabei der Kaiser dem Papst die kniefällige Proskynese erwiesen habe. „Il se prosterna devant le vicaire de Saint Pierre", sagt Duchesne. Auch Caspar meint, „der Kaiser bezeigte also dem Papst die sonst nur der geheiligten kaiserlichen Majestät gebührende Proskynese". Und Vasiliev gibt „the emperor – bowed himself to the ground before the vicar of St. Peter". Muß aber *humiliavit se pronus et adoravit* wirklich heißen „er beugte sich zur Erde nieder und adorierte"? Ist die lateinische Fassung nicht einfach eine Übersetzung dessen, was im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos bei der Begegnung von Kaiser und Patriarch gewöhnlich mit προσκυνήσαντες ἀμφότεροι ἀλλήλους καὶ ἀσπασάμενοι wiedergegeben wird[1] oder mit προσκυνοῦσιν ἀμφότεροι ἀλλήλους ὅ τε βασιλεὺς καὶ ὁ πατριάρχης,[2] wofür mitunter auch einfach ἀλλήλους ἀσπασάμενοι stehen kann?[3] Es wird sich auch im Jahr 526 um kein anderes Zeremoniell gehandelt haben. Wohl ist, wie wir eben sehen, dabei von προσκυνεῖν die Rede. Doch hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß dieses Wort recht verschiedene Bedeutung haben[4] und unter anderem auch nur eine Verbeugung bezeichnen kann. Und das muß προσκυνεῖν heißen bei dem üblichen Begrüßungszeremoniell zwischen Kaiser und Patriarch, also eine Verbeugung mit nachfolgendem Kuß. Damit hatte der Patriarch vor allen anderen eine Ausnahmestellung.[5] Allerdings könnte man einwenden, die oben angeführten Beispiele gälten dem Zusammentreffen von Patriarch und Kaiser beim Kirchenbesuch der Majestät. Aber auch wenn z. B. am Donnerstag nach Ostern der Patriarch zur Feier des Friedenskusses und anschließendem Mahl in den Palast geladen wird, heißt es ebenfalls in de caerim. I 14 S. 92, 5 ff. ὁ δὲ πατριάρχης – εἰσέρχεται ἐν τῷ χρυσοτρικλίνῳ καὶ δέχεται αὐτὸν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ μέσῳ τοῦ αὐτοῦ τρικλίνου, καὶ προσκυνήσαντες ἀμφότεροι ἀλλήλους καὶ ἀσπασάμενοι ὅ τε βασιλεὺς καὶ ὁ πατριάρχης καθέζονται ὁμοῦ ἐν τῷ αὐτῷ τρικλίνῳ.[6] Und dazu wird de caerim. I 13 S. 91, 2f. gesagt, diese Einladung des Patriarchen geschehe κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς – ἀκριβείαν.

---

[1] de caerim. I 10 S. 73, 24; 76, 10 f.; 80, 6 f. I 18 S. 111, 24 f. I 23 S. 132, 17 f. I 30 S. 164, 1 f.; 166, 1 f. I 35 S. 182, 2 f. Bonn.

[2] de caerim. I 9 S. 65, 22 f.; 66, 8. 18 f.; 67, 4 f.; 69, 2 f. I 10 S. 75, 15; 78, 18 f. I 17 S. 102, 4. I 26 S. 146, 13. I 30 S. 167, 12 f. Bonn.

[3] de caerim. I 22 S. 127, 15. I 23 S. 135, 17. I 26 S. 145, 5. 24 f. I 35 S. 183, 3 Bonn. Vgl. auch I 1 S. 14, 22f. χαιρετίζουσι τὸν πατριάρχην καὶ ἀσπάζονται, weiter S. 17, 14; 18, 2; 19, 1.

[4] Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee (1938) S. 86, 197. Albert Vogt, Constantin VII. Porphyrogénète, Le Livre des Cérémonies, Comm. I (1935) S. 29f.

[5] Treitinger, a. a. O. S. 91.

[6] Vgl. dazu auch de caerim. I 17 S. 104, 12 f.; I 18 S. 114, 7 f.; I 26 S. 146, 13; 147, 12 f., auch I 21 S. 122, 15 Bonn.

Weiter könnte eingewendet werden, daß dieses späte Zeremoniell noch nicht unter Justin I. bestanden haben müsse. Aber schon der Kaiser Magnus Maximus stand vor dem Bischof Ambrosius von Mailand, der als Gesandter Valentinians II. zu ihm nach Trier kam, auf und begrüßte ihn mit einem Kuß.[1] Also liegt kein Grund zur Ablehnung der Annahme vor, daß auch das *humiliavit se et adoravit* eine Kenntnis von dem προσκυνεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι enthält. Dann hat also der Kaiser den Papst Johannes mit demselben Zeremoniell empfangen, wie er es beim Patriarchen tat. Nur hat das Papstbuch – und dies doch wohl mit Absicht – es unterlassen, auf die Zweiseitigkeit des Zeremoniells hinzuweisen, wonach auch Johannes ebenso seine Verbeugung zu machen hatte, ehe er zum Kuß zugelassen wurde. Ob es sich dabei um eine einfache Verbeugung gehandelt hat oder um eine tiefere, die A. Vogt als la révérence profonde qui consiste à incliner la tête et les épaules jusqu'à mi-corps beschreibt, ist nicht auszumachen. Denn das *miro honore susceptus est* bei Marcellinus Comes braucht keineswegs auf den Empfang beim Kaiser zu gehen, weil sozusagen als Erläuterung folgt *dexter dextrum ecclesiae insedit solium diemque domini nostri resurrectionis plena voce Romanis precibus celebravit.* Hier ist von einer in der Kirche erfolgten Ehrung des Johannes die Rede. Aber daß der Papst den Ehrensitz zur Rechten des Kaisers erhalten habe,[2] ist mit diesen Worten nicht gesagt. Zum Beweis, daß es sich bei dem *dexter – insedit* um eine Rangfrage handelte, sei auf Novella Theodosii XV 2, 1 verwiesen. Hier ist von einem gewissen Valerianus die Rede, der sich widerrechtlich den Rang eines hohen Amtsträgers erschlichen hatte, dann in den Amtssitz des Statthalters eindrang und sich dort den Vorrang anmaßte, sich zur Rechten dieses Beamten niederzusetzen.[3] So ist auch Marcellinus dahin zu verstehen, daß zwei *solia*, erhabene Sitze, d. h. Bischofsthronoi, in der Kirche aufgestellt waren, deren einen natürlich der Patriarch Epiphanios innehatte, während den anderen zu seiner Rechten mit einem Ehrenvorrang der Papst Johannes einnehmen durfte. Daß der Papst einen Thron höher als der des Patriarchen einnahm,[4] ist damit nicht gesagt. Wohl aber äußerte sich der ihm eingeräumte Ehrenrang auch darin, daß er den feierlichen Ostergottesdienst halten durfte. Ob der Chronist mit seinem

---

[1] Ambros. ep. 24, 3 *ubi sedit in consistorio, ingressus sum, adsurrexit, ut osculum daret.* Treitinger S. 91, 224 nach A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, Röm. Mitt. 49 (1934) S. 41. Vom Aufstehen des Kaisers zur Begrüßung des Patriarchen haben wir Beispiele in de caerim. I 18 S. 111, 24; I 30 S. 166, 1 Bonn.

[2] So Caspar II 187 und Haller I 238.

[3] *Valerianus – inlustris cingulum honoris inmerito per subreptionem adsumpsit – secretarium provinciae moderatoris inrupit, priorem sibi locum ausus est vindicare, dexter adsedit ei.*

[4] So Vasiliev S. 216 und zuvor J. P. Kirsch, Kirchengeschichte I (1930) S. 701: „Am Osterfest hielt Johannes feierlichen Gottesdienst nach lateinischem Ritus, wobei ihm zum äußeren Zeichen seiner höheren Gewalt ein höherer Thron als dem Epiphanius errichtet wurde."

Romanis precibus celebravit nur die Verwendung der lateinischen Sprache oder den lateinischen Ritus meint, bleibt auf den ersten Blick fraglich; doch wird man der zweiten Möglichkeit den Vorzug geben dürfen.[1] Der gelegentlich von N. Iorga[2] geäußerte Gedanke, er glaube, man müsse das *Romanis* von *precibus* trennen, das würde bedeuten, er habe den „Römern" den Gottesdienst gehalten, ist nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Marcellinus abzulehnen.[3]

Johannes trat also an diesem Tag an die Stelle des Patriarchen und hatte außer den Kulthandlungen auch das für die Teilnahme des Kaisers am Gottesdienst vorgeschriebene Zeremoniell zu beachten. Dazu gehörte, was allein das Papstbuch, freilich losgelöst von der Beziehung auf den Kirchenbesuch Justins I., hervorhebt: *de cuius manibus cum gloria coronatus est Iustinus Augustus*. Daß es sich dabei nur um die Wiederaufsetzung der Krone, die der Kaiser bei dem Gottesdienst abgelegt hatte, handelte, ist immer wieder betont worden.[4] Es ist dazu auf viele Beispiele im Zeremonienbuch zu verweisen.[5] Zeitlich am frühesten liegt der Fall, der bei der Schilderung des Zeremoniells nach erfolgter Kaisererhebung Leons I. berichtet wird.[6] Nun hat man mit Recht betont, daß das ganze Kapitel 91 des Zeremonienbuches, das in dem Teil über die eigentliche Wahl und Bestellung Leons zum Augustus sicher auf Petros Patrikios zurückgeht, nicht homogen ist. Deshalb können die dort gegebenen Einzelheiten des nachfolgenden Zeremoniells nicht sicher zeitlich fixiert werden.[7] Wir wissen aber, daß schon Theodosios II. das Diadem beim Kirchenbesuch ablegte.[8] Auf jeden Fall kann es sich bei dieser Krönung durch den Papst nur um das genannte Zeremoniell gehandelt haben, das dann eben doch wohl schon vorher festgeworden sein muß. Trotzdem will Vasiliev (S. 216) in diesem Vorgang wieder etwas mehr sehen. Schon wenn er sagt „Justin, though long since duly crowned by the patriarch, caused the Pope to crown him again", wird mit dem Hinweis auf die vom Kaiser veranlaßte

---

[1] Zu den verschiedenen damals gebräuchlichen Meßliturgien vgl. Kirsch I 750 f.

[2] Histoire de la vie byzantine I (1934) 235, 2.

[3] Wohl nennt Marcellinus etwa die *Romani* im Gegensatz zu den *Persae*, aber das Volk von Konstantinopel sind *Byzantii* (vgl. den Index zu Mommsens Chron. min. III, M. G. H. Auct. Ant. XIII S. 643). Dagegen benützt er im Wechsel des Ausdrucks S. 63, 392, 2 *vertere in Latinum* neben *in Romanam linguam mutare* und *ex Hebraeo fecit esse Romanum*.

[4] W. Sickel, B. Z. 7 (1898) S. 511 ff. Caspar II 188. E. Stein II 260, der den Vorgang so formuliert: „ce fut lui aussi qui, à Pâques, posa la couronne sur la tête de l'empereur ainsi que le patriarche avait coutume de le faire en certaines occasions."

[5] de caerim. I S. 18, 21; I 2 S. 39, 3; I 9 S. 68, 21 f.; I 23 S. 135, 12 f.; I 26 S. 195, 20 f., I 30 S. 167, 15 f. Bonn.

[6] de caerim. I 91 S. 415, 11 Bonn.

[7] Treitinger S. 10, 9. Ich möchte jedoch immerhin darauf verweisen, daß erhebliche Abweichungen von den späteren Schilderungen im Zeremonienbuch doch auf einen frühen Verfasser hinweisen, was einmal im einzelnen zu untersuchen wäre.

[8] Vgl. W. Enßlin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung des Aktes im Wahlzeremoniell, Würzburg (1947), S. 23 f.

Wiederkrönung dem Vorgang eine Bedeutung zugeschrieben, der ihm an sich nicht eignen konnte. Zwar spricht er nachher (S. 218) selbst davon, der Kaiser habe eine Bestätigung seiner Krönung, die der Patriarch Johannes II. regelrecht vollzogen hatte, nicht nötig gehabt, meint aber dann doch, es sei nicht unwahrscheinlich, daß Justin befriedigt gewesen sei, nochmals gekrönt zu werden, diesmal vom römischen Bischof, dem Repräsentanten der westlichen Reichshälfte, die jahrelang von Konstantinopel durch religiöse Meinungsverschiedenheiten getrennt gewesen war. Hier scheint das politische Moment zu stark auf den Wiederkrönungsakt bezogen zu sein, ein Moment, das zweifellos bei dem ganzen Verhalten Justins dem Papst gegenüber nicht gefehlt hat, aber doch allgemein schon durch die dem Papst eingeräumte Ehrenrang- oder, wenn wir wollen, Vorrangstellung genugsam zum Ausdruck gebracht war. Daß der Westen und vor allem Rom aus dem Krönungsakt weitergehende Schlüsse gezogen haben, wird man zugeben dürfen,[1] aber dies doch nicht als in des Kaisers Absicht gelegen annehmen müssen, so sehr ihm im ganzen daran gelegen war, die Blicke der wieder versöhnten westlichen Kirche auf sein Entgegenkommen gegenüber dem Papst hinzulenken.

Justin muß es auch gewesen sein, der seinen Patriarchen Epiphanios dazu bewog, sich für diesmal mit der zweiten Rolle nach dem Papst zu begnügen. Bei Theophanes[2] lesen wir nämlich, daß der Patriarch keineswegs von vornherein auf des Papstes Ansprüche eingehen wollte: ὁ δὲ Ἰωάννης ἐλθὼν ἐν Βυζαντίῳ καὶ προτραπεὶς ὑπὸ Ἐπιφανίου τοῦ πατριάρχου οὐ κατεδέξατο, ἕως προεκάθισε τοῦ Ἐπιφανίου ὁ Ῥώμης. Das ist in des Anastasius Chronographia tripertita[3] mit den Worten wiedergegeben: *Iohannes vero Byzantium veniens et invitatus ab Epiphanio patriarcha non consensit, usquequo Epiphanio praesideret utpote papa Romanus.* Justin I. hat demnach hier einen Schritt getan, der gewissen Ansprüchen des Papstes zur Befriedigung verhalf. Er schuf damit einen Vorgang, den nicht viel später dann Justinian I. gesetzlich festgelegt hat.[4] Im übrigen freilich gab diese ungewöhnliche Auszeichnung seines Hauptgesandten in Konstantinopel und die so betont zur Schau gestellte Freude über die wiedergewonnene Kircheneinheit dem König Theoderich einen Grund, die Gesandtschaft, die auch auf dem Rückweg die Via Egnatia benützte,[5] recht unfreundlich zu empfangen,[6] während in Konstantinopel selbst das erste Erscheinen eines römischen Bischofs in dieser Stadt dahin gedeutet wurde, daß auch der Papst bei aller Anerkennung seines Ehrenrangs doch der Reichskirche angehöre.

---

[1] Vgl. Caspar II 188 f.

[2] Chronographia a. 6016 S. 169, 24 de Boor.

[3] de Boor, Theophanis Chronographia II 132, 8 ff.

[4] Nov. Iust. 9 und 131, 2; vgl. F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, Ztschr. f. Kirchengeschichte 56 (1937) S. 22 A. 36.

[5] Liber Pontif. S. 276 Duchesne, S. 137 Mommsen, wonach einer der Gesandten, der Patricius Agapitus, auf der Rückreise in Thessalonike gestorben ist.

[6] W. Enßlin, Theoderich d. Gr. S. 324.

Das war nicht anders, als ein Jahrzehnt später der Papst Agapet I. wieder als Gesandter der ostgotischen Regierung an den Kaiserhof kam und dabei nach Verständigung mit Justinian über die Absetzung des Patriarchen Anthimos mit den nun schon gebräuchlichen Ehren ausgezeichnet wurde und den neuen Patriarchen weihen durfte.[1] Wieder heißt es im Liber Pontificalis: *piissimus Augustus Iustinianus gaudio repletus humiliavit se sedi apostolicae et adoravit beatissimum Agapitum papam.* Und nach dem oben Gesagten brauchen wir nicht nochmals zu betonen, daß Caspar II 223 zwar recht hat, wenn er hier von „den zeremoniellen Formen des gegenseitigen Kusses" spricht, aber unrecht, wenn er fortfährt „und der kaiserlichen Proskynese vor dem Papst". Zum Schluß mag noch angefügt sein, wie die im Papstbuch wiederholt einseitig auf die Ehrung des römischen Bischofs abgestellte Schilderung des se humiliare et adorare, des προσκυνεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι schließlich beim Zusammentreffen des Papstes Konstantin I. mit Justinian II. geradezu zu einer Proskynese ausgestaltet wird, bei der der Kaiser dem Papst den Fußkuß erwiesen habe.[2] Auch hier kann es sich, entgegen der Ansicht Caspars II 639, 6 nach den bisherigen Ausführungen, offenbar nur um Verbeugung und Kuß gehandelt haben, während die Übersteigerung, und zwar absichtliche Übersteigerung, zu einer wirklichen Proskynese nur auf Konto des Papstbuches zu setzen ist. Wie unser Jubilar und Freund schon einmal auf diese ganz irrtümliche Ausdeutung jener Zeremonien hinwies,[3] so möchte auch ich mit meinem bescheidenen Beitrag zu dieser Festschrift dieser irrtümlichen Ausdeutung, die eben doch immer wieder auch den Forschern unserer Zeit das Konzept zu verderben droht, mit Nachdruck entgegentreten.

---

[1] Zur Sache vgl. Caspar II 221 f.; Kirsch I 647.

[2] S. 390 Duchesne, S. 224 Mommsen: *in die autem, qua se vicissim viderunt, Augustus christianissimus – sese prostravit et pedes osculans pontificis deinde in amplexu mutuo corruerunt.*

[3] F. Dölger, a. a. O. S. 31 A. 55.

DIE VIELFÄLTIGKEIT GRIECHISCHER GEOGRAPHISCHER NAMEN

E. FELS/BERLIN (FREIE UNIVERSITÄT)

Der Geograph hat sich mit Recht daran gewöhnt, bei seinen Arbeiten die amtlichen Ortsbezeichnungen zu verwenden. Sie sind den von staatlichen Stellen herausgegebenen topographischen Karten oder amtlichen Veröffentlichungen (Ortsverzeichnisse, Volkszählungsergebnisse, statistische Werke usw.) zu entnehmen, wobei durchaus nicht immer Einheitlichkeit gewährleistet ist. Änderungen der Staatsgrenzen bedingen in den betroffenen Gebieten meist Namenwechsel. Dazu kommen Änderungen, die auf innenpolitische Ursachen zurückgehen (z. B. in der Sowjetunion). Wo im Laufe der geschichtlichen und territorialen Entwicklung häufiger Wechsel eintrat, änderten sich auch die Namen oft und gingen in immer wieder neuen Formen ins Schrifttum ein. Versehen der Autoren und Druckfehler erhöhen die Mannigfaltigkeit, manchmal auch Mißverständnisse und Hörfehler der aufnehmenden Topographen. Daß dies alles zu Schwierigkeiten führt und bei wissenschaftlichen Arbeiten zur Vorsicht mahnt, bedarf kaum besonderer Betonung.

In Griechenland treten alle diese Umstände gesteigert in Erscheinung. Hier haben sich von alters her Völker verschiedenster Sprache festgesetzt, Einfluß auf die Namengebung ausgeübt und so zahlreiche und deutliche Spuren hinterlassen: Griechen, Römer, Slaven, Albaner, Aromunen, Italiener, Türken. Die oft und bis in die jüngste Zeit wechselnde staatliche Herrschaft hat das Ihrige getan. Hinzu kommt beim Griechischen die Schwierigkeit der Transkription in fremde Sprachen, besonders ins Deutsche, Englische und Französische, die zu Mißverständnissen führen kann, zumal sie bald buchstabengetreu, bald phonetisch geübt wird. Nicht zu vergessen die Tatsache, daß wir Deutsche bald die uns vertraute Aussprache des Altgriechischen, bald die ganz anders geartete des Neugriechischen berücksichtigen. Und noch eines: die im Volksmund gebrauchten Namen sind meist ganz anders als die amtlichen, die dem Volke unbekannt bleiben. Es ist der Ehrgeiz der griechischen Regierung, bei allen geographischen Namen möglichst an die antiken Bezeichnungen anzuknüpfen. Diese amtlichen Namen bleiben aber zumeist künstliche Gebilde, die praktisch nicht oder kaum angewendet werden. Sie treten auch im Schrifttum vielfach zugunsten der ortsüblichen Begriffe zurück. Es wird sehr lange dauern, bis sie sich, dem Wunsche der Regierung entsprechend, einbürgern.

Diese verschiedenen Möglichkeiten sollen am Beispiel der griechischen Seen näher beleuchtet werden. Ich habe mich mit ihnen des öftern beschäftigt;[1] eine Monographie über sie harrt der Veröffentlichung. Bei den Seen ist eine Vielzahl oft grundverschiedener Namen in Umlauf und hat auch ins Schrifttum Eingang gefunden. Bei ihnen besteht, zumal für den der Sprache Unkundigen, eine weitere Quelle von Mißverständnissen: die Namen erscheinen im Sprachgebrauch wie in der Literatur bald als Nominativ-, bald als Genitiv-, bald als Adjektivformen und werden nach Belieben und oft wechselnd verwendet. Wir tun das zwar im Deutschen auch (Bodensee, Königssee, Starnberger See), bleiben aber beim eingebürgerten Begriff. Es ist wichtig, alle Widersprüche im Einzelfall zu klären, um Mißverständnisse und Verwechslungen auszuschließen. Dabei habe ich mir folgende Grundsätze angewöhnt: Maßgeblich ist der in der Generalstabskarte verzeichnete Begriff, also ein amtlich festgelegter Name. Zweckmäßig werden möglichst Nominativformen gewählt. Die Wiedergabe erfolgt in deutscher Umschreibung der neugriechischen Aussprache möglichst lautgetreu. Bei griechischen oder gräzisierten Namen wird grundsätzlich der Akzent angegeben; andernfalls werden sie vom Deutschen unfehlbar falsch betont. – Ich bespreche die griechischen Seen in alphabetischer Folge.[2]

1. Amwrakía-See in Akarnanien. 'Αμβρακία. Nach der gleichnamigen Ortschaft am Nordende des Sees.[3] Im Schrifttum auch Ambarakia. Als zweiten Namen nennt die Karte 1 : 100000 'Ρίβιο = Ríwio, vom slaw. ryba „Fisch", also „fischreicher See". Oberhummer: Riviu (Genitivform), Rios. Ferner Stanu, auch Stannu, nach dem Dorfe Stano (slaw. „Umzäunung, Hürde") am Nordzipfel des Sees. Gelegentlich: Karvasara-See, nach dem Städtchen Amfilochía am Ambrakischen Golf 4½ km nördlich des Sees, das zur türkischen Zeit und auch heute noch Καρβασαρᾶς = Karwassarás genannt wird (Verstümmelung aus Karawan Serai = Karawanenstation). Wegen der Bezeichnung Μεγάλη Ὄζερος vgl. 11.

2. Doiran-See in Südmakedonien. Nach der jugoslawischen Stadt Doiran am Südufer. Serbisch: Dojransko Jezero. Die Griechen verwenden meist, auch amtlich, den slawischen Namen in der Form Δοϊράνη = Doiráni. Sie tun das um so lieber, als sie ihn von einer antiken Stadt Ταυριανή = Tawrianí ableiten. Die Herkunft von Δόβηρος = Dówiros, einer nach Pauly-Wissowa wohl in der Gegend des heutigen Doiran gelegenen antiken

---

[1] Fels, E.: Landgewinnung in Griechenland. Petermanns Mitt., Erg.-Heft 242, Gotha 1944, 80 S., 7 Karten auf 4 Tafeln. – Die griechischen Seen. Forsch. u. Fortschr. 21/23 (1947) 180–181. – Nahrung aus Seen. Forsch. u. Fortschr. 24 (1948) 65–67. – Der volkswirtschaftliche Wert der griechischen Seen. Erdkunde 2 (1948) 337–339. – Die griechischen Seen. Die Erde 1 (1949/50) 38–45, 1 Abb.

[2] Für Auskünfte danke ich herzlich meinen Kollegen G. Reichenkron und M. Vasmer.

[3] Nebenbei bemerkt, stammt der Name Ambrakischer Golf von der Stadt Arta, die im Altertum 'Αμβρακία hieß und in der gleichnamigen Landschaft lag.

Stadt, oder vom Volksstamm der Δερρόνοι = Derróni ist unwahrscheinlich (Kolokotrónis). Dann und wann liest man auch den antiken Namen Πρασιάς = Prassiás, der nach Kolokotrónis besser auf den Kerkíni (Butkovo)-See (vgl. 5) paßt. Es herrscht der Name Doiran. Er ist um so berechtigter, als der See zum größeren Teil zu Jugoslawien gehört.

3. Ioánnina-See in Epirus. Nach 'Ιωάννινα am Westufer, der Hauptstadt von Epirus. Früher meist Jannina, auch Janina geschrieben. Selten gebraucht wird der antike Name Παμβῶτις = Pamwótis, d. h. der „Allernährer". Ob sich das auf den Fischreichtum oder die Fruchtbarkeit der Umgebung bezieht, bleibt unklar. Nach Vasmer auch ὁ Μέγας 'Οζερός, was im zweiten Teil slav. Ursprungs ist und schlechthin „Großer See" heißt.

4. Kastoría-See in Westmakedonien. Nach der Stadt Kastoría (byzantinisch), die in türkischer Zeit Kesrije hieß. Der Name weist nach Pauly-Wissowa auf das für die Südosthalbinsel im Altertum sonst nicht bezeugte, aber sehr wohl mögliche Vorkommen von Bibern hin. Die Deutung aus lat. castrum, mgriech. κάστρον, lehnt Vasmer ab. Im Schrifttum auch Orestiás-See, nach der antiken Landschaft. Auch Kéletron-See, nach dem älteren Namen von Kastoría. Serbisch: Kostursko Jezero (Kastoría = serb. Kostur).

5. Kerkíni-Stausee in Südmakedonien. Nach dem Ort Κερκίνη (Butkovo) am Westufer. Nördlich davon das Kerkíni-Gebirge (Belašica). Der frühere Sumpfsee hieß auch Kerkinítis (Adjektivform), Butkovo Göl, Butkovsko Jezero. Fälschlich wird der Name Kerkinítis gelegentlich (Struck und amtliche Quellen), der Benennung des Altertums folgend, auf den 1934 durch Landgewinnung erloschenen Achinós-Sumpfsee angewendet. Betr. Prassiás vgl. Doiran-See (2).

6. Korónia-See in Südmakedonien. Der amtliche Name Κορώνεια ist antiken Ursprungs, aber die Herkunft ist unbekannt. Ein Ort dieses Namens ist in der Umgebung des Sees nicht bezeugt. Auch Lankadás-See, nach der Stadt Λαγκαδᾶς, 4 km nördlich des Westendes. Von griech. λαγκάδι „Tal, Schlucht", das nach Vasmer vielleicht slav. Herkunft ist. Auch Ágios Wassílios-See nach dem Dorf "Αγιος Βασίλειος in der Mitte des Südufers. Danach auch die Schreibweisen Langada, Langaza, Lagadina, St. Basile und die Abkürzung Ajvasil (Aivasil), woraus im Serbischen der Ajvasilsko Jezero wurde.

7. Kurnás (Κουρνᾶς)-See auf Kreta. Benannt nach dem 3 km südöstlich von ihm gelegenen Gebirgsdorf Κουρνᾶς.

8. Lasari-See. Λάζαρι nach Reichenkron vielleicht von mgriech. λάζαρος „blau". Vasmer äußert Bedenken gegen diese Deutung, weil in neugriechischen Dialekten nur λαζούρι, λάζουρο als Lehnwort aus dem Italienischen vorkommt. Er möchte die Seebezeichnung mit dem Personennamen Lásaros (Lazarus) in Verbindung bringen. Dem pflichte ich bei, weil hier ein „blauer" See mit dem grünlichgelben, oft durch Phytoplankton getrübten Farbton der Natur nicht übereinstimmt. Ob ein verstümmelter Zusammenhang mit dem Tschiflik (Landgut) Ζάζαρι = Sásari am

Westufer besteht, dessen Namen auch der See öfters trägt, steht dahin. Cvijić schreibt Zazerci Jezero, nach dem slavischen Namen des Dorfes Limnochóri (= Seedorf) am Ostufer. Vasmer meint, daß diese Schreibweise durch ein slavisches zajezerci erklärt werden könnte, was „die Leute hinter dem See" bedeuten würde. In anderen Schriften auch Zazerici, Zazerats, Zazertch, Saridjol. Struck: Sarigöl, Zazerzi, Zazertzi. Nicht zu verwechseln mit dem großen Sumpf Sarí Göl, nördlich von Kosáni. Alle diese Formen vom türk. sari „gelb", was dem Naturzustand einigermaßen entspricht. Deshalb schreibt Mistárdis Kitríni = Gelber See.

9. Lyssimachía-See in Ätolien. Nach der antiken Stadt und dem heutigen Dorf Λυσιμαχία, im Südwesten des Sees, 2 km von ihm entfernt. Im Volksmund Angelókastron-See, nach dem Dorf Ἀγγελόκαστρον, 4 km westlich des Sees. Im Altertum Hydra-, auch Hyrie- (ältere Namen der antiken Stadt), Hyria-, später Lysimacheia-See genannt. Aus Angelókastron wurde bei Halbfaß durch Schreibfehler der Angelokloster-See.

10. Marathón-Stausee in Attika, nach dem bekannten Schlachtort Μαραθών, 5 km östlich davon.

11. Oserós-See in Akarnanien. Der amtliche Name ist eine slavische Form und bedeutet „See". So ist Λίμνη Ὀζερός eine Tautologie. In der Karte 1 : 100000 auch Galitsá (von galica, slaw. „Dohle"), welchen Namen auch ein Gießbach südlich des Sees führt. Oberhummer: Ozero. Vasmer spricht von „zwei Seen in Akarnanien", Μεγάλη und Μικρὰ Ὄζερος. Jener ist vermutlich der Amwrakía-See (1), dieser der Oserós-See. Da aber beide fast gleich groß sind (Amwrakía: 13 qkm, Oserós: 12 qkm), ist die Feststellung unsicher.

12. Paralímni-See in Böotien. Παραλίμνη bedeutet „Nebensee", vielleicht vom Standpunkte der thebanischen Ebene aus, der der Ylikí-See am nächsten lag. Da stets Λίμνη hinzugefügt wird, entsteht einer der häufigen geographischen Pleonasmen, der im Deutschen um so eher beibehalten werden kann, als er unauffällig bleibt. Im Altertum hieß der See Τρέφια (auch Τρεφία), nach der am Westende gelegenen antiken Siedlung Τράφεια. Er wurde auch als τό κάτω Λικέρι = unterer Likéri-See (nach Reichenkron von alban. liqer „See") bezeichnet (vgl. Ylikí-See 22).

13. Petersko-See in Westmakedonien. Der slavische Name wird amtlich gebraucht. Er stammt von dem am Westufer liegenden Dorf Petersko, das heute Πέτραις = Péträs heißt. Deshalb bringen manche Quellen die für das griechische Ohr bessere Bezeichnung Λίμνη Πετρῶν (Genitiv!) = Péträs-See. Wenig glücklich ist der öfters gebrauchte (Kolokotrónis, Mistárdis) Name Kélli-See, nach dem in römischer Zeit gegründeten Ort Κέλλη (Gornitsovo), der 4 km nördlich des Sees fast 1000 m hoch im Gebirge an der Via Egnatia liegt, also 400 m über dem See. Dieser Name Kélli wird aber auch für den von jenem Ort noch weiter entfernten und durch hohes Gebirge getrennten Wegorrítis-See gebraucht, was noch weniger gerechtfertigt ist. Serbischer Name: Petrsko Jezero.

14. Großer Prespa-See (Megáli Prespa) in Westmakedonien. Der allgemein bekannte Name Prespa (auch Presba) ist slawisch (Vasmer: von bulg. prešpa „Lawine, Damm") und wird von den Griechen amtlich gebraucht. Die Bezeichnung „groß" fällt oft weg. Serbisch: meist Prespansko Jezero, gelegentlich Velika Prespa = Großer Prespa. Andere griechische (Mistárdis), auch amtliche Quellen: Μεγάλη Βρυγηίς = Megáli Wrygiís = Adjektivform = Großer wrygischer See. Nach dem antiken makedonischen Stamm der Βρύγοι oder nach der am Nordufer gelegenen antiken Stadt Βρύγιον. Jakovljević unterscheidet im Rahmen des Großen Prespa das östliche Hauptbecken „Golema Prespa" = Großer Prespa und den Südwestzipfel „Mala Prespa" = Kleiner Prespa. Dieser darf nicht verwechselt werden mit dem Malo Jezero, d. h. dem wirklichen Kleinen Prespa-See. Das ist eine Quelle nicht seltener Mißverständnisse. Der Große Prespa bildet mit dem Kleinen Prespa, dem jugoslavisch-albanischen Ochrid- und dem albanischen Malik-See die Gruppe der Dessaretischen Seen.

15. Kleiner Prespa-See (Mikrá Prespa) in Westmakedonien in der Gruppe der Dessaretischen Seen. Auch er ist allgemein bekannt unter dem slavischen Namen Prespa (Presba). Diesen gebrauchen ebenso die Griechen, auch amtlich. Trotzdem sprechen sie, wiederum amtlich, vom Μικρὰ Βρυγηίς = Mikrá Wrygiís (vgl. Großer Prespa 14). Manchmal liest man auch Wéntrok- oder Ventrok-See, nach einer kleinen, etwa kreisförmigen Talweitung nahe dem Südende des Sees, die nach Oestreich so benannt wird. Reichenkron hält eine Zusammensetzung aus alban. vënt „Ort" und trokë „Oberfläche" für möglich. Die Serben sprechen schlechthin vom Malo Jezero = Kleiner See. Daher öfters auch die Ausdrücke Malo-See oder Petit Lac. Vgl. aber Mala Prespa beim Großen Prespa (14).

16. Rudnik-See in Westmakedonien. Der slavische Name wird amtlich gebraucht. Er stammt vom Dorfe Rudnik, das jetzt 'Ανάργυροι heißt und 1,5 km vom Nordostende des Sees entfernt liegt. Als 'Ανάργυροι (d. h. als Ärzte, die ohne Entgelt, also ohne Geld zu heilen pflegten) werden in der griechischen Hagiographie und Liturgie durchwegs die heiligen Ärzte Kosmas und Damian bezeichnet. Vielleicht hat das Dorf eine Kirche, die diesen Heiligen geweiht war. Oft liest man auch Χειμαδῖτις = Chimadítis, Adjektivform nach dem Ort Chimádi am Westufer. Auch Frapsin, Vratchin oder Wraptsin nach dem aromunischen Namen (frapsin „Esche" nach Reichenkron) von Chimádi. Serbisch: Vrapnićko Jezero. Struck: Rudnischko-See.

17. Trichonís-See in Ätolien. Nach der unweit der Mitte des Südufers in der Küstenebene gelegenen antiken Stadt und dem danach benannten heutigen Dorf Τριχώνιον, also Adjektivform. Bisher meist, auch in griechischen Quellen, Agrínion-See genannt, nach der Stadt 'Αγρίνιον, die 6 km nordwestlich des Sees am nördlichen Beckenrand liegt. Auch Vráchori-See (Oberhummer) oder amtlich Wlachóri-See. Beides nach Wrachóri (d. h. Wrachochóri oder Wlachochóri = Wlachendorf), wie die Stadt Agrínion im Volksmund heißt. Kraus behauptet, was sonst nirgends

bestätigt ist, daß Trichonís und Lyssimachía sich bei Hochwasser vereinigen und den gemeinsamen Namen Apókuro führen. Diese Bezeichnung, deren Herkunft unbekannt ist, findet sich sonst nur, aber lediglich für den Trichonís, in Guides Bleus: lac d'Apokouro ou de Vrakhôri.

18. Wegorrítis-See in Westmakedonien. Bei keinem anderen See ist eine gleiche Namenfülle vorhanden. Der amtliche Name Βεγορρῖτις ist die Adjektivform von Wégorra. Das war eine antike Stadt, die am See gelegen haben soll. Die Identität des „Begorritis lacus" mit unserem See ist nach Pauly-Wissowa wahrscheinlich. Also: Wegorritischer See. Wegorá (früher Novigrad) heißt ein Dorf am Südende des Sees. Oft liest man die altgriechische Transkription Begorrítis. Viel bekannter ist der bisher meistens gebrauchte slavische Name Ostrovo (Betonung auf 1. Silbe), der auch als Ostrow erscheint und zur Adjektivform Ostrovsko Jezero führt. So hieß das an der Via Egnatia liegende Dorf am Nordende des Sees. Ostrov aber bedeutet „Insel", die dort je nach dem säkular bis 20 m schwankenden Wasserstande bald als solche, bald als Halbinsel erscheint. Ostrovo sagen auch griechische Quellen, mindestens im Untertitel. Ostrovo ist heute nach einer antiken Stadt, die dort gelegen haben soll, in Árnissa umbenannt. So reden die Griechen öfters vom Árnissa-See. Sie sagen aber auch Kélli-See (vgl. Petersko-See 13). Dieser Name ist völlig unbegründet, da der See gar keine Beziehung zu ihm hat. Das Schrifttum des 19. Jahrhunderts bringt endlich auch türkische Formen. Man sieht: die Namenfülle stiftet Verwirrung, wenn man sie nicht zu klären sucht.

19. Wiwiís-See in Thessalien. Die gebräuchliche Namensform ist Βοιβηὶς λίμνη = Wiwischer See = Adjektivform von Βοίβη, einer antiken Stadt am Südostufer. Ich bevorzuge Wiwiís-See vor Wíwi-See. Schreibweise auch Boibeis. Früher meist Karla-See (nach Vasmer slaw. Herkunft) genannt, nach einer Wüstung südöstlich des Dorfes Kanália an der Südostecke des Sees.

20. Wólwi-See in Südmakedonien. Nach dem Dorfe Groß-Wólwi am westlichen Nordufer, an dessen Stelle eine antike Siedlung Βόλβη gelegen haben soll. Daher Schreibweise auch Bolbe. Französische Texte: Volvi. Türkisch Beschik, d. h. Wiege, da der See zwischen hohen Bergrücken wie in einer Wiege liegt. Griechisch: Bessíkion. Serbisch: Bešičko Jezero.

21. Wulkariá-See in Akarnanien. Der Βουλκαριά, auch Βουλγαριά, Βουρκαριά, Vulgaria, Vulcharia (Namen nach Oberhummer griech. Herkunft, aber auch Zusammenhang mit dem Bulgarennamen möglich), hieß im Altertum Μυρτούντιον.

22. Ylikí-See in Böotien. Der gebräuchlichste Name ist Ὑλικὴ λίμνη, auch Ὑλίκη = Ylischer See = Adjektivform von Ὕλη. Das war eine antike Stadt, die mitten im See auf der Spitze der zentralen Halbinsel an hervorragend geschützter Stelle lag. Daneben besteht der Name Λικέρι (auch Λίκερι, Λικέρια) = Likéri-See, was nach Reichenkron von alban. liqer „See" abzuleiten ist. Nach Kraus See von Theben.

23. Der außerhalb Griechenlands liegende, zu den Dessaretischen Seen gehörige Ochrid-See (Ton auf 1. Silbe) in Westmakedonien heißt serbisch Ohridsko Jezero. So liest man auch oft Ohrid-See, spricht aber Ochrid. Er ist nach der alten, am Nordufer an der Via Egnatia sehr reizvoll gelegenen Stadt Ochrid benannt. Griechisch: Achrís- oder Ochrís-See. Der antike Name war Lychnítis = Adjektivform von Lychnís oder Lychnídos, wie Ochrid im Altertum hieß. Nach Pauly-Wissowa ist dies wohl nur die griechische Umformung des albanisch-illyrischen Wortes ljchjeni = See (vgl. Reichenkron alban. liqer „See"). Der häufig gebrauchte und meist falsch betonte Name Ochrida stammt vom slavischen Genitiv und ist unzweckmäßig.

24. Der albanische Malik-Sumpfsee (in statu nascendi!) in Westmakedonien, im Rahmen der Dessaretischen Seen, heißt serbisch Mališko Jezero, griechisch Limni Malikí. Der Name stammt nach Reichenkron von alban. mal „Berg". Oestreich nennt ihn auch Sovian-See.

Das an den Seen abgehandelte Beispiel könnte an jeder Art von griechischen geographischen Namen wiederholt werden. Es ist die Aufgabe des Länderkundlers, für Klarheit zu sorgen, damit leicht mögliche Mißverständnisse vermieden werden.

VERZEICHNIS DER NAMEN

Schrifttum

Cvijić, J.: Die großen Seen der Balkan-Halbinsel. Die Seen von Makedonien, Altserbien und Epirus. Atlas (serb.) v. 10 Bl., Belgrad 1902, Akad. d. Wiss. Die Karten sind heute durchweg überholt. – Grundlinien der Geographie und Geologie von Mazedonien und Altserbien. Petermanns Mitt., Erg.-Heft 162, Gotha 1908, 392 S.

Guides Bleus: Grèce. Paris 1935, 659 S. Obwohl dieses Buch der neueste griechische Reiseführer ist, sind die wenigen geographischen Angaben stark veraltet und unzuverlässig.

Halbfaß, W.: Die Seen der Erde. Petermanns Mitt., Erg.-Heft 185, Gotha 1922, 169 S.

Jakovljević, S. J.: Recherches limnologiques sur le lac de Prespa. Verh. Intern. Ver. theor. u. angew. Limnol., 7. Kongr. 1934 Belgrad. Bd. 7, Beograd 1935, S. 187–206.

Kolokotronis, W.: Μελέτη περὶ ἐξελληνισμοῦ τῶν ξένων τοπωνυμιῶν τῆς Μακεδονίας (Studie über die Hellenisierung der fremden Ortsnamen in Makedonien). Veröff. Griech. Geogr. Ges., H. 5, Athen 1925, 32 S.

Kraus, F.: Sumpf- und Seebildung in Griechenland mit besonderer Berücksichtigung der Karsterscheinungen und insbesondere der Katabothren-Seen. Mitt. Geogr. Ges. Wien 35 (1892), 373–417.

Mistardis, G.: 'Η οἰκονομία τῆς Μακεδονίας (Die Wirtschaft Makedoniens). Teil I, Athen 1928, 160 S. Weitere Teile nicht erschienen.

Oberhummer, E.: Zur Geographie von Griechenland. JBer. Geogr. Ges. München (1885) 115–125.

Oestreich, K.: Mazedonien. Zschr. Ges. f. Erdkde Berlin (1916), 129–157.

Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, hg. v. G. Wissowa usw. Stuttgart, seit 1893.

Struck, A.: Die macedonischen Seen. Globus 83 (1903), 213–219, 238–243.

Vasmer, M.: Die Slaven in Griechenland. Abh. Preuß. Ak. Wiss. 1941, Phil.-hist. Kl. Nr. 12, 350 S.

DIALEKTISCHES AUS RHODOS

EIN BEITRAG ZU LAUTLEHRE, WORTBILDUNG, FLEXION UND WORTGESCHICHTE

D. J. GEORGAKAS/CHICAGO

Die folgenden Ausführungen sind ein anläßlich der Studie von A. Tsopanakis über die Lautlehre der heutigen rhodischen Mundart[1] entstandener Beitrag zum Dialekt von Rhodos.

---

[1] Agapitos G. Tsopanakis, Contribution à l'étude des dialectes néogrecs. Essai sur la phonétique des parlers de Rhodes par – –. Athen 1940 (Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie, herausg. von Prof. Dr. N. Bees, Nr. 40). Abkürzungen: *Ts.* [= A. G. Tsopanakis, usw.]; *P.* = P. Papachristodulu, Γλωσσάριον Ρόδου, Manuskript im Archiv des Historischen Lexikons des Neugriechischen und seiner Dialekte an der Athener Akademie.

Die Arbeit von Tsopanakis war in kürzerer Form als Dissertation an der Universität zu Pisa bei dem Romanisten Prof. Dr. Cl. Merlo eingereicht, wie Verfasser selbst auf S. XXIII sagt. Sie stellt wohl eine deskriptive und zugleich historische Lautlehre dar, die hie und da gute Erklärungen enthält, und das Material des Verf. ist zweifellos genügend, wie der Index (S. 177–199) zeigt, doch hätte es im genannten Archiv des Historischen Lexikons noch besser geprüft und ergänzt werden sollen; in Wirklichkeit sind aber die bis zur Zeit der Publikation (1940) herausgegebenen zwei ersten Bände des genannten Historischen Lexikons (I 1933, II 1939) überhaupt nicht benützt. Ein methodischer Fehler ist es, daß Beispiele lautlicher Erscheinungen ohne Bedeutungsangabe angeführt werden, wobei der Leser, der die Bedeutung der betreffenden Wörter nicht kennen kann, nicht im klaren ist, ob eine durch den Verf. gegebene Deutung semasiologisch richtig sein kann. In einer Behandlung des Neugriechischen kann wohl manches ohne Bedeutungsangabe für Griechen als selbstverständlich angenommen werden, nicht aber so für die ausländische Forschung (das Buch ist ja französisch erschienen); auch erscheinen viele Wörter aus den Südlichen Sporaden gegenüber den gemein neugriechischen in sehr entstellter Form. Noch schlimmer wird dieser Mißstand, wo der Verf. selbst eine angesetzte hypothetische Form mit Fragezeichen versieht; solche Einzelheiten müßten in jedem Falle näher untersucht werden.

Im ganzen gesehen wird man kaum mit Ts. annehmen können, daß diese Studie über die Lautlehre des Rhodischen „sera définitive, au point de vue synthétique" (S. 164). Denn die Einordnung der Erscheinungen ist nicht überall einwandfrei; es werden z. B. die heute auf Rhodos begegnenden Diphthonge nicht für sich, sondern nur nach der historischen Seite ihres Ursprungs unter „Rencontres vocaliques aboutissant à une semivoyelle ou̯" bzw. „. . . i̯" (Kapitel V „Rencontres vocaliques") behandelt; fallende Diphthonge werden für sich gar nicht erwähnt; eine solche Behandlung ist nicht phonologisch-strukturell und kann darum nicht endgültig sein. Manches wird nach der äußeren Erscheinung gekennzeichnet und behandelt: „Anaptyxe d'un phonème ε entre deux mots", wo es sich in Wirklichkeit nicht um lautliche Entwicklung, sondern um analogische Übertragung des Vokals handelt. Das Kap. XVI „Groupes consonantiques" und das Kap. XVII „Les consonnes nasales" hätte teilweise im Kap. XX „Assimilation consonantique" behandelt werden können; letzteres hätte

I.

In Apollonas auf Rhodos findet sich der Diphthong *ei*, z. B. ἐįρφός, πέįννω, μυλωνέįς (Ts. 57 f.), der sich aus *ai* (so in den anderen Orten der Insel) entwickelt hat. Hier liegt, wie man sieht, eine Annäherung der Artikulation der ersten Komponente des Diphthongs an die Artikulation der zweiten Komponente (d. i. des Halbvokals į) vor, eine Art (regressive, partielle) Assimilation *ai* über **æi* zu *εi* (ε offener *e*-Laut) zu *ei*.

Die vokalische Erscheinung *u* + *e* zu *o* (d. i. *ue* > *o*), z. B. ὁπὄχει für ὅπου ἔχει usw., die bekanntlich weit verbreitet und bereits mittelgriechisch ist, versucht Ts. 46 analogisch zu erklären. Hier liegt aber doch eine klare lautliche Erscheinung, eine Vokalkontraktion vor, wobei man sich die Reihe *ue* > *uo* (mit partieller Assimilation) > *oo* (totale Assimilation) > *o* (Kontraktion) vorzustellen hat.

In Apolakkiá, Kálathos, Pylóna findet sich nach Ts. 56 ,,un léger phonème labiodental", in Embonas und Kástellos wieder ,,un phonème vélaire assez bien perceptible qui peut être representé graphiquement par -γ-". Wahrscheinlich ist darin das bilabiale *w* zu sehen, wie es im Englischen *wɔ·tə (water)*, *hwɔt (what)* usw. erscheint.

Im Kap. X der sogenannten syntaktischen Euphonie ist die Rede von Entwicklung des euphonischen ε zwischen einem auslautenden Konsonanten und den anlautenden Konsonanten ξ, ψ, ζ von Verbalformen, zwischen dem auslautenden Konsonanten und jedem Konsonanten (ausgenommen sind κ, π, τ) + Halbvokal į und endlich zwischen dem auslautenden Konsonanten und jedem Doppelkonsonanten (Ts. 81). – In Wirklichkeit ist ein *e* nicht in jedem einzelnen Fall entstanden, sondern die Situation ist wie folgt: Die Formen μᾶσε, τόνε, τῶνε, τούσε usw. des Personalpronomens haben einmal das -ε erhalten und wurden so als fertige Formen (anstatt μᾶς, τον, των, τους usw.) vor Konsonanten gebraucht, damit alle Silben des Satzes offen bleiben; von gleicher Art sind auch die

---

dann erweitert werden und ,,Assimilation sich berührender Konsonanten nach der Artikulationsart, Assimilation im Stimmgehalt usw." genannt werden sollen.

Im Text wird der Ausdruck aspirée, entsprechend δασύ in der griechischen Terminologie, für die Reibelaute *f*, *ϑ*, *x* angewandt (vgl. auch S. XVII), was phonetisch irrig ist; kein Linguist wird heute die alten Buchstaben φ (= ph), ϑ (=th), χ (= kh) für das Neugriechische – und dies gilt für einen Zeitraum von etwa zwei Jahrtausenden – Aspiraten nennen. In der Lauttafel (S. XVII) wurden alle Konsonanten und zwei Halbvokale untergebracht; die Vokale (wenn Ts. auch manchmal im Text von offenen und geschlossenen Vokalen spricht) und die Diphthonge sind darin leider ganz vergessen. Dies ist nur so zu verstehen, daß grundlegende Bücher über Phonetik nicht benutzt und also auch nicht in der Bibliographie erwähnt worden sind. Die 12 Dialekttexte (S. 167–176) sind leider nicht vom Verf. selbst niedergeschrieben worden.

Über Ts.s These, daß das Rhodische angeblich aus der mediterranen Koine (d. i. derjenigen von Alexandreia, Syrien und Kleinasien) entstanden sei, vgl. Ts. in seiner Introduction; G. Kurmulis, Δωδεκανησιακὴ 'Επιθεώρησις 1 (1947) 138–142, 182 bis 185, 223–228, 250–255; A. G. Tsopanakis, Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα, Rhodos 1948.

Trotz dieser Einwände sollte Ts.' Arbeit gebührend beachtet und geschätzt werden, da das Buch unsere Kenntnisse über die Sprache der Südlichen Sporaden bedeutend fördert.

Formen κἄνε (üblich) für κἄν, ένε (= ἐν = δέν), μήνε (anderswo μήνα) für μήν (= μή) u.a.m. In den Beispielen ἐν-ε-ν̌νοιάζουμαι *[éneñ̃ázume]*, τί τους-ε-ν̌νάζει *[tí tuseñázi]*, ἐστάθηκεν-ε-μπρόζ μου *[estáϑikenembrózmu]*, ἦρτεν-ε-ψές *[írtenepsés]*, τήν-ε-Ρήνη u.a.m. liegt kein solches euphonisches ε (so Ts. ebd.) vor, sondern dieses ε gehört als Anlaut zum folgenden Wort und es ist in griechischer Orthographie zu schreiben: δὲν ἐννοιάζουμαι, τί τοὺς ἐννοιάζει, ἐστάθηκεν ἐμπρός μου, ἦρτεν ἐψές (dies aus ψές für ὀψέ nach ἐχθές), τὴν 'Ερήνη.[1]

Entstehung eines β [= *v*] im Inlaut wird von Ts. 91 angenommen in: βόρν̌ο aus ὄρν̌ο, βούρ̥ιο aus οὔριον, βούρνα aus lat. *urna*. Das Subst. βούρνα, das sich in den Idiomen von Karpathos, Kasos, Kypros (Paphos), Nisyros, Rhodos und Telos findet, ist aber aus ngr. γούρνα (aus *γρούνα < agr. γρώνη) zu verstehen; s. G. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechische Grammatik 91, 106; MNE 1, 73; 'Αθήναιον 6 (1894) 42 Anm. 2; vgl. B. Phavis, Λεξικογραφ. Δελτίον 1 (1939) 102 f. Auch die anderen Wörter weisen den Wandel von *γ-* zu *v-* auf: ὄρν̌ο > γόρν̌ο (Galanádo auf Naxos, Soroni auf Rhodos) > βόρν̌ο (Rhodos); οὔρ̥ος > γούρ̥ος (Peloponnes, Melos, Paros, Siphnos, Thera, Symi, Rhodos) > βούρ̥ος (Rhodos, Megisti, Telos) und βούρκος – βούρgος auf Kypros.

δ vor *e* bzw. *i* wird in einigen Idiomen auf Rhodos zu *j* (Ts. 89, 97). Es handelt sich hier nicht um gegenseitigen Wandel von *δ* und *γ*, wie Ts. ebd. annimmt, sondern der Laut *δ* wird vor den vorderen Vokalen *e* und *i* zu *δ'* palatalisiert und gelangt so über die Zwischenstufe *δj* zu *j*.

Wie auf Chios wird auch auf Rhodos ἀδέρφ̥α zu ἀέρκ̥α (Aissideros) und weiter zu ἀέρκ̌α (Archangelos), καρφ̥ά > καρκ̥ά (Aissideros) > καρκ̌ά (Archangelos); Ts. 70. Die Erklärung ist, daß das *f* in der schwer auszusprechenden Konsonantenverbindung *rfκ̥* bzw. *rfκ̌* ausgestoßen wurde; dieses Lautausstoßen in Konsonantenverbindungen hat seine Parallelen in anderen Mundarten des Griechischen wie auch in anderen Sprachen.

Einige dialektische Neuerungen sind nicht auf Rhodos (oder auf die Südlichen Sporaden) allein beschränkt, wie Ts. zu meinen scheint, sondern gehören mehreren griechischen Mundarten an. So ist die gegenseitige Metathese von Konsonanten weit verbreitet; Beispiel: λωρόι auf Rhodos (Ts. 136), wofür zu schr. λορόι (aus ὡρολόγι). Der Name Χαλάραμπος auf Rhodos (Ts. ebd.) findet sich auch in Kerasunt, Χαλάραbος auf Kythera, Χαλάραμbους in Thessalien, Χαλαράμπης auf Megisti, Χαλαράμπω und Χαλαράμης in Chatzi in Pylia, in der übrigen Peloponnes usw. Ebenso begegnet die Assimilation im Stimmgehalt in der Konsonantengruppe *χn* zu *γn* nicht nur auf Rhodos (Ts. 122), Kypros und Euböa (Ts. S. XXXV), sondern ist auch weiter verbreitet in der Peloponnes, der Sterea Hellas usf., z. B. τέγνη für τέχνη, ἄγνη (ἄγνα) für ἄχνη (ἄχνα) usf.

---

[1] Auf dieselbe Weise ist ή- in ήφταίουμε, θὰ μας ήσκάσης usw. auf Symi nicht epenthetisch (so Ts. Μιὰ δωρικὴ ἀντωνυμία, Rhodos 1948, 5), sondern aus den präteritalen Verbalformen ήφταια, ήσκασες usw. verschleppt.

Für die Verschiebung von *ḱ* zu *ts* und von *ç* (= *χ́*) zu *s* wird kleinasiatischer Einfluß verantwortlich gemacht (Ts. S. XXXIX), was wohl unnötig ist, denn *ts* für *ḱ* (Assibilation) ist bekanntlich sehr verbreitet, und deshalb kann diese Erscheinung für einen anderwärtigen Einfluß keinesfalls ausschlaggebend sein. Auch der umgekehrte Wandel *τσ* zu *κ̌κ̌* in βάκ̌κ̌ινο für βάτσινο (βάτινο, d. h. βάτινον μόρον) wird von Ts. angenommen (S. 115); aber hier liegt eigentlich nur eine falsche Lautsubstitution vor, d. h. *κ̌κ̌* wird dort gesetzt, wo nur *τσ* hingehören würde, weil *ḱ* regelrecht zu *τσ* geworden ist; vgl. παπούκ̦α für ursprüngliches παπούτσ̦α, ταρράκ̦α (ταρράτσα), κ̦αρούχ̦α (τσαρούχ̦α), usw.

pš in Paphos (Kypros) und in Embonas und Kastellos (Rhodos) ist (S. 71, XLIV A. 2) wohl über die Zwischenstufe *pç* (πχ́), wie *pž* aus *pj* (πγ́) entstanden.

f, *x*, *ϑ* werden vor den stimmhaften r, l, n (Ts. 121 f.) zu den entsprechenden stimmhaften v, γ, δ; auch dabei handelt es sich um Assimilation sich berührender Konsonanten im Stimmgehalt; dasselbe gilt wohl für den Fall *γδ* aus *gδ* aus *κδ*, *γλ* < *gl* < *kl*, *κϱ* < *gϱ* < *κϱ*, γν < gn < κν (nicht direkt γδ aus κδ usw., wie Ts. 124).

Im Falle δ̦ aus ϑ̦ ergibt *ϑ* nicht *δ* (so Ts. 106), sondern ϑ wurde zum nachfolgenden stimmhaften j (γ́) im Stimmgehalt assimiliert, d. h. *ϑj* wurde zu *δj*.

Es wird nicht *φχ* zu *φκ* verschoben (so Ts. 121), sondern *fç* wird zu *fḱ*: es liegt Dissimilation nach der Artikulationsart, d. i. von zwei sich berührenden Engelauten dissimiliert sich der zweite (*ç*) zu Verschlußlaut (Engelaut + Engelaut > Engelaut + Verschlußlaut), z.B. *kafçúme* > *kafḱúme*.

Im rhodischen Idiom von Maritsa hat sich „un phonème parasite ι" in den Konsonantenverbindungen *krgj*, *prgj*, *trgj* entwickelt, z. B. γριά – γρg̦ιά – γιρg̦ιά, κρυός – κρg̦ιός – κιρg̦ιός, κοπριά – κοπρg̦ιά – κοπιρg̦ιά usw. (Ts. 66). Es liegt jedoch kein parasitischer Laut vor (schon der Ausdruck ist äußerlich und deshalb zu verwerfen), sondern das *r* mußte in der Konsonantengruppe silbenbildend (sonantisch oder vokalisch *r̥*) werden, und daraus entwickelte sich die Silbe *ir*, wobei deren *i*-Färbung dem nachfolgenden Halbvokal *j*(ι̦) zuzuschreiben ist; so γρg̦ιά in Marsi und Maritsa; vgl. γρžά und γρzά auf Kalymnos und daneben γιργ̦ιά in Thrakien (Avdimi), Livisi, γιρζ́ές auf Kalymnos, γεργ̦ιά auf Megisti, *γϱžά*, *g'rdžά* auf Astypalaia.

Die bei Ts. konsequente Schreibung -είδιον (n. von Deminutiva), z. B. ὀξείδιον (20), ὀρχείδιον (26), ὀφείδιον (20, φείδι 41), σκοτείδιον (11, σκοτείδι 36), ist heute kaum zu rechtfertigen; diese Ableitungen enthalten wohl das produktive Suffix -ίδιον zu ὄξος, ὄρχις, ὄφις, σκότος.

II

Ts. führt eine Reihe von problematischen Erklärungen vor, an deren Stelle die anerkannt richtigen aus den ersten Bänden des Historischen Lexikons (auch mit der

einschlägigen Literatur) hätten angeführt werden können; in mehreren Fällen wurde sein Material vor der Einordnung unter die verschiedenen Erscheinungen nicht richtig gesichtet und nachgeprüft; zu einer solchen Prüfung hätte ihm wohl das viel reichere handschriftliche Material im Büro des Historischen Lexikons an der Athener Akademie gute Dienste leisten können. Im nachstehenden seien einige Fälle dieser Art angeführt. Nach dem Lemma steht die Erklärung von Ts. und darauf die bekannte richtige.

ἀβγατίζω (βγατίζω): von lat. augeo 149; richtig aus ἐκβατίζω, s. G. Hatzidakis, Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 6 (1909–10) 92f.; Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς 1. 16.

ἀμάδα: aus ὁμάδα 27; aus σαμάδα < σημάδα, Ἱστ. Λεξ. 1. 493b.

ἀνgλούπα f.: aus *ἀντλούπα 125; Augmentativ von ἀγκλούπι < ἀγκλία + κουρούπι, Ἱστ. Λεξ. 1. 144.

ἀνgυνάρι n.: aus ἀγκυλάριον 139f., 144; aus ἀγκίνι: ἄγκινας (aus ὄγκινος), Ἱστ. Λεξ. 1. 140.

ἀποκάλαμη f. 'ἡ μετὰ τὸν θερισμὸν ὑπολειπομένη ἐν τῷ ἀγρῷ καλάμη' (Rhodos, Kos, Symi u. a.): aus ὑποκαλάμη volksetymologisch zu ἀπό 30; richtiger aus ἀπὸ καλάμης 'nach der Ernte' Ἱστ. Λεξ. 2. 474b.

ἀπύρι n.: aus πῦρ mit Prothese von α 23: aus unbelegtem agr. ἀπύριον, dieses aus dem Subst. ἄπυρον n. < ἄπυρον θεῖον, Ἱστ. Λεξ. 2. 645b.

ἀραμάδα und ἀραμά f. 'fissure': durch Aphärese von χ- von *χαραμάς < χαραμίς 90 oder volksetymologisch zu ἀρύς, ἀραιός 151; *ρωγμάδα > *ραγμάδα > ραμάδα, ἀραμάδα, Ἱστ. Λεξ. 3. 16a; vgl. D. Georgakas, Byz.-neugr. Jahrb. 11 (1934–35) 122.

ἀρμαλιά (-λά) f. 'le collet en forme de chas, qu'on passe au cou des animaux ou encore le noeud en forme de 8, qui attache le joug à la charrue' aus *τη-ρμαλιά < *τυρμαλιά < τρυμαλιά S. XXVII, 151; aus ἀρμάλλι und dieses aus ἁμάλλιον, das bei Eustathios begegnet; Ἱστ. Λεξ. 3. 78a; vgl. noch Amantos, Λαογραφία 7 (1923) 345 A. 1: ἀρμάλι von ἀρμός mit dem Suff. -άλι abgeleitet. Vgl. noch Kurmulis 252 und Tsopanakis, Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα 55f. Ts. versucht zu beweisen, daß *τυρμαλιά volksetymologisch zu τηρμαλιά *(tirmaljá)* würde (als ob die erste Silbe den Artikel enthielte); daran hindert jedoch die Aussprache des *v* als *ü*, außer man wollte annehmen, alle diese Wandlungen (τρυμ- > τυρμ- > τηρμ-) seien später als im 10. Jh. zustande gekommen.

ἁρμός m.: aus ὅρμος 27; ἁρμός ist jedoch ein altes Subst., woraus eine andere Form ὁρμός (Lakonia, Karpathos, Megisti, Nisyros, Rhodos; s. Ἱστ. Λεξ. 3. 92b f.) entstanden ist. ἄφης: ἄις und ἄς aus ἔασον 89; ἄφησ' vielerorts (ἄις, ἄς) aus ἀφίνω, Ἱστ. Λεξ. 3. 331.

ἀχχάνι n.: 'ἡ οὐρὰ τῶν καρπῶν' P. 50: aus *ὀχάνιον < ὄχανον Ts. 26; aus ἀκάνιον Hesych),) Ἱστ. Λεξ. 3. 364.

ἀχλαδιά f. 'ἀγριαπιδέα, pyrus amygdaliformis' P. 49: aus ἀχραδιά < ἀχερδιά < ἄχερδος 121 und 145; aus ἀχλαδέα und dieses, analogisch nach den Baumnamen auf -έα endigend, stammt aus dem spätgr. ἀχλάς < agr. ἀχράς; Ἱστ. Λεξ. 3. 373b.

βαϊλίζω: aus *βαjουλίζω zu lat. *vajulus* 12 (die lat. Form lautet *bajulus*, s. G. Meyer, Neugr. Studien 3. 12f.; cf. Meyer-Lübke REW 888); vom Subst. βάιλας < venez. *bailo*; Ἱστ. Λεξ. 3. 424.

βάσσω 'aboyer' und nach P. 54 βάζω, auch 'schreien' (Ἱστ. Λεξ. 3. 415b): aus hom. βάζω 159; aus βαβάζω, G. Hatzidakis, s. Ἱστ. Λεξ. ebd.

βατταλαλῶ 'prononcer un flot de paroles, insulter, calomnier': aus βαττολογῶ S. XXVI f.; aus βαττολογῶ (heute mancherorts belegt) mit λαλῶ kontaminiert, s. Ἱστ. Λεξ. 3. 492a; vgl. Kurmulis 224; Ts., Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα 50, sucht darin Volksetymologie oder eine neue Zusammensetzung. Da βαττολογῶ NT aus *βατταλολογῶ haplologisch entstanden sein kann (Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[7] § 40, Anhang S. 9; Schwyzer, Griechische Grammatik 1, 263[2]), dürfte man auch *βατταλολαλῶ für βατταλαλῶ voraussetzen, um so mehr, als lat. *garrulus* in den lat. Glossarien mit βαττολάλος wiedergegeben wird (s. Debrunner, ebd.).

βίγλα f.: aus *βίγλια (lat. *vigilia*) 77; deverbativ zu lat. **viglare (vigilare)*, s. G. Meyer, Neugr. Studien 3. 14 f.; 'Ιστ. Λεξ. 3. 528 s. v. βίγλα.

μbονοφαλά f. (πονοφαλιά 'συννεφιά' P. 31, 258): aus *ὑπονεφελία, und dieses aus ὑπονεφέλη und zwar über die Zwischenstufe *πονεφαλιά 35, 100; die letztere Form ist eben aus Rhodos belegt ('Ιστ. Λεξ. 2. 538b) und gehört zum Kompositum ἀπονεφαλιά 'πολλὰ νέφη μαζί' (so in Symi, synon. συννεφιά), welches seinerseits aus ἀπό und νέφαλο n. zusammengesetzt ist.

νεσακκῶ 'ἀνασηκώνω φορτίον' (die Bed. in 'Ιστ. Λεξ. 2. 128b s. v. ἀνασακκίζω): aus älterem *ἀνασακκόω 8 und 158 (es müßte dann νεσακκώνω auf Rhodos lauten); aus ἀνασακκίζω, s. 'Ιστ. Λεξ. ebd.

νεφανταριά, λε-, λα- f. 'Weberin': aus ἐνυφάντρια 33, 35, 144; aus ἀνυφανταρέα f. zu ἀνυφαντάρις (und dieses von ἀνυφαντής), 'Ιστ. Λεξ. 2. 308a.

πολαλῶ 'bellend verfolgen' (Rhodos und Kypros): aus ὑπολαλῶ 22; aus spätgr. ἀπολαλῶ, 'Ιστ. Λεξ. 2. 506.

πουφουσκῶ: aus ὑποφυσκῶ (-άω?) 14; aus mittelgr. ἀποφουσκίζω, 'Ιστ. Λεξ. 2. 621a.

III

Nachstehend werden solche Fälle besprochen, welche von Ts. nach meinem Dafürhalten nicht richtig aufgefaßt und erklärt werden; für die Bedeutung, die bei Ts. in der Regel fehlt, wurde das „Rhodische Glossar" von Papachristodulu (*P.*) herangezogen (s. oben S. 143 A. 1).

'ς τὴν 'Απακού (ON), ὁ 'Απακούς, 'ς τὸν ἅιμ bακού (P. 236: ὁ Πακούς, ὁ ἅις – Πακούς): aus ἅγιος 'Αβακούμ 19, 104 (so schon P. 236) und mit Volksetymologie zu ἐπακούω 104. Da nun die fem. Form 'ς τὴν 'Απακού nicht aus einem mask. Heiligennamen stammen kann, ist an Παναγία ἡ ἐπακούουσα (synon. γοργοεπήκοος) zu denken, wie ja 'Αγιὰ 'Απακού auf Syros, 'Αγία 'Απακουή auf Chios, 'Αποκουή auf Symi zeigen; vgl. K. Amantos, 'Αθηνᾶ 27 (1915) Λεξικογραφ. 'Αρχεῖον 45.

'Αισσίερος m. (Dorfname) wird wohl richtig aus ἅγιος 'Ισίδωρος, doch mit Volksetymologie zu σίδερο erklärt (11); diese ist unnötig, denn *o* vor *r* wird oft regelrecht zu ε verschoben, vgl. z. B. σύνορο > σύνερο, ἀντίδωρο > ἀντίδερο usw. und weiter unten S. 155.

ἀμμέ, μμέ 'pourquoi pas? comment donc?' wird aus οὖν μήν gedeutet (159); es ist wohl das sehr verbreitete ἀμμέ aus ἀμμή (d. i. ἂν μή).[1]

ἀμουρjανός m. 'μαῦρο σταφύλι, τὸ κυρίως κρασοστάφυλο' (P. 29) wird direkt als eine Nebenform zu ἀμοργινός (Suff. -ινός) angenommen (9), ist aber tatsächlich eine ganz andere Bildung von 'Αμοργός mit dem Suffix -ιανός; anders könnte das -α- nicht erklärt werden.

ἀνέφαλο n. 'Wolke' wird aus *νέφελον durch Kontamination von νεφέλη + νέφος gedeutet 23, 152. Eine solche Kontamination ist m. E. nicht nötig. Aus νεφέλη f., das in Kambos (Lakonia) und in der Form ἀνεφέλη mit prothetischem ἀ- (Kypros) begegnet, wurde das Deminut. νεφέλιον abgeleitet, so ἀνεφέλιν und ἀνιφέλι im Pontos. Die proparoxytone Form auf -ο: νέφελο (Krini in Ionia, Nisyros, Skyros) und ἀνέφελο (Niyros) wurde wahrscheinlich aus Zusammensetzungen wie μαυρονέφελο, μικρονέφελο usw. abgelöst; vgl. κόκκος – κουκκούδι – κούκκουδο, σαγόνι – σαγούνι – σάουνο, usf. Da es die Formen mit -α- νέφαλον (da Somavera, Kos, Telos), νέφαλλον (Kypros), νέφαλο (Erotokritos, ed. St. Xanthudidis, p. 625 und vielerorts), ἀνέφαλο (vielerorts) gibt, könnte man entweder Assimilation von νέφελα Nom. Akk. Pl. (Nisyros, Skyros, Ionia) zu νέφαλα (vielerorts) oder im Deminutiv ἀνεφελάκι (Rhodos) zu νεφαλάκι und ἀνεφαλάκι (Mykonos) annehmen; doch wird man besser vom Subst. νέφος n. ein Deminutiv

---

[1] Auch die Erklärung durch R. M. Dawkins, Forty-five stories from the Dodecanese edited and translated from the mss. of Jacob Zarraftis, Cambridge 1950, 536b, vom türk. *ama* ist unrichtig.

*νεφάλι mit dem produktiven Suffix -άλι,[1] wie in βουνάλι, βρυσάλι, ποντικάλι, τρυπάλι usw., ableiten und dazu νέφαλο – ἀνέφαλο wie obenerwähntes νέφελο – ἀνέφελο entstanden sein lassen.

ἀνgουμᾶς, ἀγουμᾶς, γουμᾶς, γομᾶς m. 'κοίτη ὀρνίθων, κουμάσι' wird in der folgenden Entwicklungsreihe dargestellt: κωμάσι > *ὁ κωμᾶς > *vgουμᾶς > ἀνgουμᾶς 100. Was soll aber κωμάσι (schon bei Hesych κωμάσιον· τῶν ὀρνίθων οἴκημα und κομάσι in Γαδάρου καὶ λύκου διήγησις, ed. Wagner, V. 213) sein? Κομάσιον soll nach K. Amantos[2] ein Deminutiv zu altgr. κομή 'συοφόρβιον' (Hesych) sein und κοῦμος m. ist Augmentativ zu einem *κουμί (das als Tribrachys eigentlich κόμιον > κόμι heißen müßte). Jedenfalls bereiten die Formen auf -άς m. (κουμάς usw.) Schwierigkeiten. Hier möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die Form κομάς, d. i. der Akk. Pl. τὰς κομάς, artikellos und als undeklinierbar aufgefaßt, auch als Nom. Sg. wie ὁ ὀρνιθὼν gebraucht wurde; vgl. τοὺς ἅλας – ἅλας – τὸ ἅλας, τὴν κρᾶσιν – κρᾶσιν – τὸ κρᾶσιν – τὸ κρασίν u. a. m.

Ἀραπία wird aus Ἀραβία erklärt: „β > π par analogie à ἀράπης" 64. Ἀραβία ist jedoch ein gelehrtes und nicht ein gemeinneugriechisches Wort, so ist Ἀραπία und üblicher trisyllabisch Ἀραπιά vielmehr direkt aus dem Namen Ἀράπης < turko-arab. *Arab* abgeleitet.

ἀσπόργιτας m. wird entweder aus *ἀσπούργιτας < σπουργίτης (4) oder aus σπουργίτης mit prothetischem ἀ- analogisch nach ἀτούμαχας (25) erklärt. Die Betonung ἀετόμαχας und ἀσπόργιτας fordern deren Deutung als Augmentativformen zu den Deminutiva ἀετομάχι und ἀσπουργίτι > ἀσποργίτι. Tatsächlich ist σπούργιτας m. 'στρουθός' auf Chios und an anderen Orten[3] im Gebrauch, und diese Ableitung ist gebräuchlich, vgl. κολίνι – κόλινας, ποντίκι – πόντικας u. a. m.

ἀστάχυ n. (neben στάχυ) wird aus der letzteren Form mit ἀ-Prothese erklärt (23). Diese Prothese ist aber schon alt: ἄσταχυς seit Homer, wozu ein Deminutiv ἀστάχυν n. gebildet werden konnte.

ἀστρακόκουννο n. 'σπέρμα τῆς ἀστρακιᾶς' (P. 45) wird durch Haplologie aus *ὀστρακοκόκκωνον (27, 142) und κούννα aus κοκκώνα (142) gedeutet. Das Kompos. ἀστρακόκουννο ist aus ἀστράκι und κουννί zusammengesetzt; vgl. ἡ ἐλιόκουννα, χρουσομηλόκουννα u. a. mit κούννα f., ξυλοκούκκουδο mit κουκκούδι n., u. ä. Das Subst. ἀστρακιά f. 'θάμνος δενδρώδης' ist wahrscheinlich aus ἀστυρακιά (*στυρακεά, kypr. στερατσά), nicht aus ὄστρακον, κουννί n. 'κόκκος' (P. 156) aus κωνίον zu κῶνος gebildet und κούννα f. ist Augmentativ zu κουννί.

Ἀφτουλλᾶς m. (Eigenname) wird unnötig (wenigstens ohne die notwendige pragmatische Exposition) aus dem türk. EN *Abdallah* (50, 156) entlehnt erklärt; der türkische Ursprung wäre dann sicher, wenn einer auf Rhodos wirklich *Abdullāh* hieße, wobei die volksetymologische Anlehnung verständlich wäre. Aber Ἀφτουλλᾶς kann einfach ein Spitzname sein aus dem Appellat. ἀφτουλλᾶς 'der große Ohren hat' (sehr verbreitet; vgl. Ἱστ. Λεξ. 3. 353a). Vgl. noch den ON τ' Ἀφτουλλᾶ auf Chios (Ἱστ. Λεξ. ebd.).

Βατοπή f. (Salakos) und 'ς τὸβ Βατοπό (Kallythiés) (ON) werden von P. 55 aus βατοτοπή – βατότοπος, von Ts. 142 aus *Βατοπί, dieses aus *Βατοτοπίον durch Haplologie gedeutet. Aber, wie Βατοπέδι auf dem Heiligen Berg (aus βάτων πεδίον), müßte auch das unbelegte zugrunde liegende Βατοτόπιον proparoxyton sein, man müßte *Βατόπι erwarten und im Hinblick auf das Geschlecht (Βατοπή f., 'ς τὸβ Βατοπό m., *Βατοπί n.) notwendigerweise mit der Analogie operieren. Aber alles ist in bester Ordnung, wenn ein Adjektiv *βατωπός zugrunde liegt, wozu die Ortsnamen 'ς τὸβ Βατωπό (< 'ς τὸν Βατωπόν) und ἡ Βατωπή gehören. Über -ωπός in ON vgl. G. Hatzidakis, Γλωσσολογικαὶ μελέται, Athen 1901, 20; MNE 2. 456 f.; K. Amantos, Die Suffixe der neugriechischen Ortsnamen, München 1903, 45 f. und Ἀθηνᾶ 23 (1911) 481 f.

[1] Darüber G. Hatzidakis, Ἀθηνᾶ 28 (1917) Λεξικογραφ. Ἀρχεῖον 8 ff.; Ἱστορ. Λεξ. 1. 441 a. Vgl. weiter unten s. v. κορμάλλι.

[2] Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον 6 (1923) 113.

[3] Philippidis, Κυνηγετικά, Manuskript Nr. 506 S. 59 (im Archiv des Historischen Wörterbuches der Athener Akademie).

βούα f. wird aus γύα (γύη) > *γούα erklärt (95). Da aber βούα f. (Rhodos, Kalymnos, Nisyros) neben vollerem βούβα 'ὑφαντικὸς ἱστός' (Ikaria, Livisi, Megisti, Rhodos, Symi, Telos usw.) erscheint, ist das erstere eher aus dem letzteren (vgl. auch βουός aus βουβός) entstanden; βούβα aus dem gemeingriech. γούβα. B. Phavis, der βούβα aus βούγα < γούβα erklärt ('Αθηνᾶ 45 [1933] 370), setzt für die gemeingriechische Form die Entwicklung κύβη > *γύβη > γούβα voraus (Λεξικογραφ. Δελτίον 2 [1940] 87 f.).

βιστέρνα und βουστέρνα f. wird durch Kontamination aus βούρνα + *cisterna* gedeutet (152; schon P. 68). Aber γιστέρνα ist ziemlich alt: Chronik von Morea, ed. Schmitt, 8201, und es begegnet auf Megisti, Karpathos, Ikaria, während Γιστέρνες Pl. ON auf Kos und Γεστέρνα (ON) schon im 12. Jh. (Cusa, I diplomi 5. 18) begegnen; aus γιστέρνα konnte rhod. βιστέρνα und daraus rhod. βουστέρνα (dabei auch volksetymologische Anlehnung an βούρνα < γούρνα) entstehen.

γλιφός (Adj.) wird mit Wandel χ > f aus γλιχός (Dissimilation) und letzteres aus λιχός erklärt (98, 146), wobei der Anlaut γ- unberücksichtigt bleibt. Es ist jedoch erwiesen, daß βλυχός auf Kephallenia und anderswo (vgl. altgr. βλυχώδης) zu *γλυχός und gemeinneugr. γλυφός *[ylifós]* entstanden ist; s. B. Phavis, 'Αθηνᾶ 45 (1933) 370.

γύρου-γύρου Adv. wird aus γύρω-γύρω analogisch erklärt (82), und zwar nach einem Vorbild auf -ου. Doch ist γῦρο, ursprünglich der Akkusativ γῦρο(ν) zum Subst. γῦρος m., und ebenso γύρου, ursprünglich der Gen. Sg. derselben, erstarrter Kasus als Adverb. Das Adv. γύρου findet sich in 'Αχιλληΐς V. 495, ed. Hesseling; Belthandros und Chrysantza V. 463, 476; Erotokritos; und ist heute verbreitet (Kea, Kimolos, Kreta, Kypros, Melenikos, Melos, Seriphos, Siphnos, Rhodos, Chios, Ionische Inseln, im Lexikon von Vlachos s. v. γυρίζω; ὕρου auf Karpathos, Megisti, Naxos, γιούρου *[júru]* in Athen, Euböa, Megara, *ghiru* in Bova). Vgl. G. Hatzidakis, 'Αθηνᾶ 29 (1917) 204; Γενικὴ Γλωσσική, Athen 1915–16, 430.

δρουμί, auch γρουμί n. 'Handvoll' (P. 96), wird aus *δρομί < δράγμα abgeleitet (Ts. 7), wie schon von A. Koraïs, Ἄτακτα 2, 407; vgl. B. Phavis, 'Αθηνᾶ 45. 371. Von δράγμα 'Handvoll' (δράμα 'Getreidegarbe' in Bova, δρέμα 'idem') wäre jedoch das regelrechte δραγμάτιον, wie δέμα : δεμάτιον, κόμμα : κομμάτιον usw.,[1] zu erwarten. Das Deminutiv *δραγμίον kann eher von δραγμός m. 'Handgreifen' (so in Eurip. Kykl. 170) oder von δραγμή f. 'Handvoll' (Hippokr. Morb. 2. 55) gebildet sein; vgl. ὀδαγμός : δαμίν. Die Form δρομί ist nicht hypothetisch, sondern ist belegt in Somavera u. a. Lexikographen und in Gebrauch in Ionia, Chios, [δρουμί] Makedonien. Der Wandel von *a* zu *o* geschah weder, wie Koraïs a. a. O. meint, ,,ἴσως διὰ νὰ μὴ συγχυθῇ'' mit δράμιον, noch ist die Erscheinung des *u* [geschr. ου] statt *a* ,,λίαν ἀνώμαλος'', wie Phavis a. a. O. meint; der Laut *a* ging einfach beim labialen *m* in *o* und weiter in *u* über.

ἑλικά f. 'παράστημα, ὀμορφιά' P. 100 wird auf *λικιά aus ἡλικία mit euphonischem ἐ- zurückgeführt (Ts. 31). Das Wort findet sich in den 'Ερωτοπαίγνια, der Chronik des Machairas, im Erotokritos, ist also schon mittelgriechisch und heute weitverbreitet; *ilikía* wurde zu *elikía*, indem *i* in der Nachbarschaft der Liquida zu *e* wurde. Ebenso ist Εἰρήνη *[iríni]* zu 'Ερήνη *[eríni]* geworden, nicht mit Ts. 31 auf dem Weg: Εἰρήνη > *ἡ Ρήνη > τήν-ε-Ρήνη > ἡ 'Ερήνη, sondern durch den Wandel *ir* zu *er*. Die Form 'Ερήνη ist ja mittelgriechisch ('Αθηνᾶ 7. 139) und begegnet heute in der Peloponnes, auf den Kykladen, Chios, Karpathos, Megisti, Telos und anderswo (vgl. oben S. 145).

ζαρβός 'linkshändig' (P. 106) wird aus ζερβός mit dem Wandel von ερ zu αρ verstanden (Ts. 12). Doch ist ζαβός 'ungeschickt' die ältere Form des Adj., woraus ζαβρός (Kypros, Megisti) nach ἀριστερός und weiter ζαρβός (Ἅλωσις Κωνσταντινουπόλεως 1029) (durch Metathese von r) stammen; im gemeinneugr. ζερβός liegt also Wandel des *ar* zu *er* vor (G. Hatzidakis, 'Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν 3 [1906–07] 96; Glotta 1 (1909) 129; MNE 1. 238; 'Αθηνᾶ 25 [1913] 279). Im Kyprischen hat sich die ganze Reihe der Formen erhalten: ζαβός, ζαβρός, ζαρβός, ζερβός.

ζάφτω begegnet nicht nur auf Rhodos, sondern ist weitverbreitet (ζάφτω, ζάφτου, ζάφω, ζάφου, ζάβου, ζάβγου, *dzáfo*); es soll nach Ts. aus *δjάφτω (S. 96) aus *διάπτω

---

[1] Vgl. D. Georgakas, Glotta 31 (1951), 200ff.

(105) < *jάφτω, ἰάπτω (S. XXXVII, 96) stammen. Das Wort ist trotz Deffners Erklärungsversuch, dem Philintas folgt, dunkel.

ζβουρός wird aus σγουρός und dies aus γυρός erklärt (Ts. 95); ich glaube erwiesen zu haben, daß die Grundlage des Adjektivs nicht γυρός sein kann ('Αϑηνᾶ 47 [1935] 37 ff.).

Ζωπή (ON auf Rhodos) wird aus Ζωοδόχος Πηγή (Ts. 39) oder Ζωδόχος Πηγή (40) erklärt, daneben wird jedoch eine Form *ὀζοπηγή angesetzt (39, 40). Sicher ist die lautliche Entwicklungsreihe Ζωοπηγή : Ζωοπηή (ON auf Telos): Ζωπηγή : Ζωπηή (ON auf Kypros): Ζωπή (ON auf Rhodos); vgl. noch Ζωπκή ON auf Kypros, Τζωοπηή ON in Liedern aus Symi, Ζωγοπηγιώτης Vorname in Skopos (Thrakien).

jαππανᾶς, z. B. τοῦ jαπανᾶ oder einfach jαπανᾶ 'vergebens, umsonst', wird aus dem ital. *appannaggio* 'das Leibgedinge, die Apanage' erklärt (91; P. 79: jαπανά), was semasiologisch und lautlich nicht befriedigt. Der verbreitete Ausdruck ('ς) τοῦ jαbανά (auch in der Peloponnes) leitet uns vielleicht zu türk. *yaban* 'Öde'.

καλαϑούνα f. 'panier profond et étroit où l'on conserve les verges de glue' kann nicht eine volksetymologische Form von παλαϑούνα nach καλάϑι (so Ts. 150) sein, sondern ist das gebräuchliche Wort καλαϑούνα (Andros, Bithynia, Thera, Tsakili in Thrakien, Samos, Siphnos, Panormos, Kutali und anderswo), d. i. ein Augmentativ zu κάλαϑος mit dem Suff. -ούνα, wie καλάϑ-α zu καλάϑι, καλαϑούρ-α zu καλαϑούρι.

καvgρανιάζω soll aus γαγγραινιάζω mit Assimilation γ > κ herstammen (Ts. XXVII 34, 139), wobei man sich wundern müßte, warum *γ* nicht zu *g* wurde. In Wirklichkeit sind καvgρανιάζω wie καγκρενιάζω, gαgρανιάζω (Apyranthos auf Naxos), gαgρανιῶ (Kreta), καγκρενέννου (Livisi) u. a. m. Umbildungen von καvgρενάρω und letzteres stammt als ein Rückwanderer aus ital. *gangrenare (gangrena, cancrena)*; vgl. G. Meyer, Neugr. Studien 4. 29; A. Maidhof, Neugriechische Rückwanderer aus den romanischen Sprachen 6; cf. Meyer-Lübke, REW Nr. 3673 *gangraena*. Die rhodische Form kann aber auch direkt aus dem Subst. gαvgρένα oder καvgρένα, stammen. Wieso die gelehrte Tradition den gesprochenen Dialekt beeinflußt haben soll, wie Kurmulis 225 meint, sehe ich nicht ein; Ts.' diesbezügliche Bemerkung (Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα 48 Anm. 11) ist am Platze.

καουννάζω 'se recroqueviller' (griech. ρικνοῦμαι, ζαρώνω) wird als aus καβουριάζω + κατσουνιάζω kontaminiert aufgefaßt (Ts. 152). Das Verb ist eher zum Subst. καούνι (türk. *kavun* 'Melone') gebildet worden.

καράβολας, καράολας, καλάουρας, κάλαβρας, κάλουγρας m. soll griechisch aus παράβολος sein (Ts. 52, 54, 86, 135). Das weit (und nur) auf den Inseln (Kypros, Dodekanesos, Kykladen, Chios usw.) verbreitete Wort ist sicher aus dem venez. *caragol* 'Meerschnecke' entlehnt worden; vgl. G. Meyer, Neugriechische Studien 4. 32.

καροστιά f. 'ἀνϑρακιά' (P. 129) wird aus *καροεστία (καρο-: ἀνακαρώνω) und daraus σκαροστιά, eine zweite Form als Variante mit prothetischem σ-, gedeutet (101). Da das altgr. Subst. ἐσχάρα im Gemeinneugr. und auf Rhodos (vgl. Ts. 133) σκάρα heißt, liegt hier die Zusammensetzung ἐσχαρεστία vor, woraus σκαριστία in Váti auf Rhodos (P. 282) und καριστιά; bezüglich des Kompositionsvokals -ο- vgl. σιδεροστιά.

κάρυκας m. soll auf altgr. κώρυκος zurückgehen (Ts. XXVII); nachdem schon Kurmulis 226 diese falsche Erklärung in Zweifel gezogen hat, versucht Ts. (Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα 52 f.) von neuem seine Etymologie zu stützen, indem er eine Reihe von irrelevanten Fällen anhäuft, um den Wandel ó > á zu erweisen; μαρή statt μωρή hat das *a* nach καλή, συνάχτωβρα setzt 'Αχτώβρις (nach "Αγουστος?) voraus, usw. Das Subst. κάρικας m. ist vielmehr als Augmentativ zu καρίκι n. 'μικρὸ κολοκυϑάκι ποὺ βάζουν ἐλιὲς ἢ ἄλλο ξηρὸ φαγὶ γιὰ τὸ χωράφι' (P. 129) oder 'eine Art Becher aus Kürbisrinde' zu verstehen.

καρφοβελόνα f. 'bijou en or, que les jeunes épouses fixent au sommet des cheveux' (Ts. 150) oder 'τρίγωνο κόσμημα γυναικεῖο ἀσημένιο μὲ φλουράκια ἀποκάτω ποὺ καρφώναν στὸ κεφάλι ἔξω ἀπὸ τὸ μαντήλι δεξιά' (P. 130) und 'καρφίτσα', üblich καρφεβελόνα (P. ebd), καρφεολόνα in Arnitha und Kattaviá, wird aus *κορφοβελόνα und dieses aus κορυφοβελόνα (vgl. oben „au sommet") in volksetymologischer Anlehnung an das

Subst. καρφί n. erklärt (Ts. 76, 78, 85, 150). Wie die Bedeutung 'καρφίτσα' und diejenige bei Papachristodulu zeigen, kann man im rhodischen Wort nur eine Zusammensetzung von καρφί (vgl. synon. καρφίτσα) und βελόνα (dieses ist auch synonym zu καρφοβελόνα, s. 'Ιστ. Λεξ. 3. 510 s. v. βελόνα 2β) sehen; vgl. noch das Demin. καρφοβελονάκι und das Augmentativ καρφοβέλονας m.

κατί άρτη θέλει; 'crois tu qu'il vienne?' (wenn man eine negative Antwort erwartet) in Embonas auf Rhodos; κατί soll nach Ts. 152 aus καί + γιατί kontaminiert sein, wofür man eher *ketí* bzw. ḱatí erwarten müßte. Mein Vorschlag wäre wie folgt: καλέ, τί; θά 'ρθη θέλει; 'du, was denn? wird er kommen?', wobei eine negative Antwort angedeutet bzw. zu erwarten ist, ist zu folgender Form zusammengerückt: κά, τί, άρτη θέλει; So auch κατί ποιὸς θὰ πάρη χαπάρι; (P. 133.) Die Partikel κά findet sich auch in κὰ μά (aus καλὲ μάννα, auch καλὲ μά), κὰ ὤ u. a.; s. D. Georgakas, Byz.-neugr. Jahrb. 13 (1937) 137.

κατσουφιάζω wird direkt aus *κατηφειάζω (wahrscheinlich aus κατήφεια neben κατηφής) gedeutet (Ts. 110); eher ist es eine neue Bildung aus κατσουφός, κατσούφης, dieses wohl aus κατσηφός zu κατηφής, vgl. καινουργής – καινουργός u. a. m.

κελαδῶ soll sein α aus αΐ κελαϊδῶ entwickelt haben (Ts. 13). Es gilt wohl gerade das Umgekehrte. Altgr. κελαδῶ 'rufen, singen' existiert auch später, ist mittelgriechisch (Chronik von Morea 3620) und weitverbreitet im Neugriechischen (Ainos, Amorgos, Euböa, Zakynthos, Epeiros, Thera, Ikaria, Ios, Ionia, Karpathos, Kypros, Kos, Livisi, Nisyros, Leukes auf Paros, Argolis, Kyzikos, Rhodos, Symi und anderswo). Aus letzterer Form entwickelte sich die jüngere Form κελαϊδῶ (Zakynthos, Thessalien, Kreta [und im Erotokritos], Peloponnes, Pontos) und daraus die noch jüngere κελαγδῶ mit dem Halbvokal des Diphthongs *ai* (geschr. αϊ) konsonantisiert (Sozopolis, Lesbos, Haimos).

κληματσούρα f. 'τὸ μεγάλο κλῆμα' (P. 145), begegnend auch in Karpathos, Lesbos, Kreta, Kydoniai, Magnesia, ist wohl nicht mit Ts. 110 Augmentativ von κληματσίδα f. < κληματίδα, sondern ist Ableitung von κλημάτσι (< κλημάτιον) mit dem Suff. -ούρα f., gleichwie κληματσούδα f. (Euböa, Nevropolis) aus demselben mit dem Suff. -ούδα und κληματσῖνα f. (mancherorts, vgl. Κληματσῖνα ON in Mani) mit dem Suff. -ῖνα entstanden sind. Über κλημάτσι s. Glotta 31 (1951) 201.

κνάουρος Adj. 'pas assez mûr' wird entweder durch Dissimilation der Konsonanten aus ἀκράωρος oder durch Kontamination aus κναστός + ἄουρος erklärt (Ts. 145); die zweite Erklärung schon P. 146. Da die Zusammensetzung von Adjektiven von entgegengesetzter Bedeutung, wie ἀσπρόμαυρος, γλυκύπικρος, ξινόγλυκος u. a. m. bekannt ist, kann das rhod. κνάουρος ein solches Adj. sein und auf ἀκνάουρος 'reif und unreif, d. h. halbreif' zurückgehen (aus ἄκνιος und ἄ[γ]ουρος; ἄκνιος ist belegt auch in den Südlichen Sporaden, wie man im 'Ιστ. Λεξ. 1. 351 a sehen kann).

κορμάλλι n., auch σκορμάλλι 'σκαμνί, μικρὸ κάθισμα' P. 152, 284, ist nicht mit Ts. (101, 145) dissimilatorisch aus* κορμάριον entstanden, sondern eine andere Ableitung; vgl. K. Amantos, Λαογραφία 7 (1923) 345 A. 1; dasselbe gilt für περνάλλι, das Ts. (15 und öfters) aus περνάρι(ο)ν deutet; vgl. ἀσκινάλλι n. 'ἀγριοβαλανιδιά, synon. περνός' auf Rhodos (P. 247). Vgl. oben S. 147.

κορφάδι n. 'τὸ δοκάρι τῆς στέγης' (P. 152), synon. δοκάρι, wird aus *κορυφάδιον zu *κορυφάς (d. i. δοκός) erklärt (Ts. 76). Die Ableitung scheint jung zu sein und fand direkt aus κορφή statt: κορφάδι n. in Zakynthos, Peloponnes, Rhodos, Symi, Telos, daraus κορφάδα (vielerorts), wie πηγή – πηγάδι (ohne eine Zwischenstufe *πηγάς f.) u. a. m.

κουκκούι n. 'ἐξάνθημα τῆς κεφαλῆς; ὀχληρὸς ἄνθρωπος' (P. 154) wird von κοκκίδιον abgeleitet (Ts. 11, 36; so schon G. Hatzidakis, 'Αθηνᾶ 25 [1913] 281), ist aber richtig auf κοκκ-ούδιον (mit dem Suff. -ούδιον) zurückzuführen; κουκκούδι ist vielerorts im Gebrauch (auch in Karpathos, Nisyros, Rhodos, Pontos). Siehe G. Hatzidakis, Γλωσσικά (κόκκος usw.), 'Ημερολόγιον Μεγάλης 'Ελλάδος 1926, 129. Ferner sind μελεκουκκουδιά (Rhodos) und μελικουκκουδιά f. (Livisi) nicht aus μελικοκκέα entstanden (so Ts. 36), sondern sie sind zum Subst. μελικούκκουδο (aus μέλι und κουκκούδι) zu stellen. Auch

σκουτούι stammt nicht mit Ts. (11, 36) aus σκοτίδιον (worüber vgl. oben S. 146), sondern aus σκοτούδιον.

κουλούμπρα f. 'τὸ στέλεχος τοῦ λαχάνου ἢ μαρουλιοῦ' (P. 155, so auch in Nisyros) wird aus κόρυμβα bzw. κόρυμβος (Ts. 5, 35, 103) über *κορύμβρα > *κορούμbρα > *κολ- gedeutet (Ts. 5, 35), was weder Bedeutung noch Form der Wörter erlauben. Es handelt sich hier vielmehr, wie es auch aus einem auf S. 103 A. 9 stehenden Verweis hervorgeht, um eine Pflanze, und zwar um den σκόλυμος (und σκόλυμβρος, s. G. Hatzidakis, 'Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν 13, 191), dessen Deminutiv σκολύμbρι n. (vielerorts), σκουλύbρι (Bova), σκολιάμπρι, σκολιόμπρι belegt ist (auch in Rhodos σκολόμι usw., Ts. 136); zu σκουλούbρι ist wohl ein Augmentativ σκολύμπρα und σκολούμπρα f. (vgl. 'Αθηνᾶ 31, 142), σκουλούμbρα gebildet worden, und aus dem letzteren stammt durch Aphärese des σ- die rhodische Form κουλούμbρα. Vgl. oben καροστιά.

κουσέλλι n. kommt nicht mit Ts. (11, 127 A. 5) aus lat. *consilium*, sondern aus ital. *consiglio*, venez. *consegio*; vgl. G. Meyer, Neugr. Studien 4. 40; K. Chatzeioannu, Περὶ τῶν ἐν τῇ Κυπριακῇ ξένων στοιχείων 82.

κουτάλα f. wird als Augmentativ von κουτάλι n. aus κοτάλα f. < κοτύλα gedeutet (Ts. 11); eine Schwierigkeit ist, wie -τύ- zu -τά- geworden sein soll. Die dem Verf. unbekannte Etymologie von K. Amantos ('Αθηνᾶ 29 [1917] Λεξικογραφ. 'Αρχεῖον 15 f.), wonach aus κώταλις (dieses in der Suda s. v. λάκτιν belegt) κωτάλιν und daraus neugr. κουτάλι n. entstanden ist, ist immer noch einwandfrei; das Fem. κουτάλ-α ist Augmentativ zu ngr. κουτάλι.

κουτσουλλός -ή -ό 'μὲ κομμένη τὴ μύτη', z. B. κουτσουλλὸ gλαϊφτήρι (P. 159) stammt nicht mit Ts. 155 aus *κοψυλλός, sondern ist eine junge Ableitung des Adj. κουτσός mit dem Suff. -ουλλός; vgl. κοντουλλός, μακρουλλός usw. Auf Kypros ist κούτσουλλος m., κουτσούλλα f., κουτσούλλιν n. im Gebrauch.

κρουσταλλέν̆νος (Adj.) soll eine Form von κρυστάλλινος sein (Ts. 14), ist aber sicherlich eine variierende Ableitung vom Subst. κρύσταλλος m., κρούσταλλο n., mit dem Adj.-Suff. -ένιος; das ursprüngliche Suff. -ένιος wurde einerseits -ένιος (so gemeinneugr.), anderseits -ένος (so auf Rhodos, P. 163, Karpathos und Kypros).

Κυρασελένη f. 'τὸ οὐράνιον τόξον, ἡ ἶρις' stammt nicht mit progressiver Assimilation aus der ebenso rhodischen Form Κυρασελήνη (Ts. 36), sondern ist etwas anderes. Es gibt κυρασελήνη auf Rhodos, κιαρασελήνη (Somavera, Koraïs "Ατακτα 4. 228), κυρασαλήνη (Marathokambos auf Samos), aber auch κυρασελένη (Rhodos, Kalymnos, Kos, Symi), τσυρασελένη (Megisti), κυρασελένια (Samos), κερασελένη (Rhodos, Chios) u. a. m.; synonym sind ζώνη τῆς ἁγίας 'Ελένης bzw. einfach ἁγιά 'Ελένη, ζώνη τῆς κυρᾶς usw. So ist auch κυρασελένη eine Breviloquenz statt ζώνη τῆς κυρᾶς 'Ελένης; daraus entstand die Form κυρασελήνη aus κυρασελένη wegen Verbindung der ersteren mit σελήνη (s. K. Dieterich, Sprache und Volksüberlieferungen in den Südlichen Sporaden 217).

λιμάσσω 'avoir faim; se priver de quelque chose' (Ts. 150) kann nicht aus λιμώττω erklärt werden, wie Ts. (5, 150) meint, sondern ist aus dem weitverbreiteten neugr. λιμάζω zu λιμός mit dem Verbsuff. -άζω (G. Hatzidakis, 'Αθήναιον 10 [1881] 438; 'Αθηνᾶ 20 [1908] 561) nach den Verben auf -σσω gebildet; vgl. κράζω : κράσσω.

λιχνός (Adj.), auf Rhodos und weitverbreitet, ist kaum aus *λικνός < ρικνός analogisch nach λιχανός (so Ts. 144) entstanden, sondern ist das gemeinneugr. λιγνός selbst, wozu s. G. Hatzidakis, MNE 2, 117; anders B. Phavis, 'Αθηνᾶ 49 (1939) 19 f. Vgl. λεγνός (bei Hesych und heute auf Kypros, Megisti, im Pontos und anderswo) und λεχνός (auf Kypros).

Μεσόνος (ON) wird aus Μεσάονος (Μέσα βουνός m.) wie βρομόκλαδο > βρομόκλαο > βρομόκλο n. gedeutet (Ts. 45).[1] Der ON Μεσόνος (in Kallythiés auf Rhodos) ist eher aus Μεσόουνος m. (so auf Kypros und Rhodos, Μεσόουνον n. auf Karpathos) und dieses aus Μεσόβουνος m. (so in Chalki auf Chios, d. i. μέσος βουνός 'der mittlere Berg' zu verstehen und ist deshalb von Μεσάουνος m. (Archípoli auf Rhodos) und

[1] Vgl. λαγός > λαός > *λοός > λός auf Naxos; D. Georgacas, Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier.

Μεσάονος (Archangelos auf derselben Insel) verschieden; die letzteren sind sicherlich aus ὁ μέσα βουνός 'der innere Berg' zusammengesetzt; vgl. noch τὸ μέσα βουνί > τὸ Μεσαβούνι (ON nahe Theben), τὸ μέσο βουνί > τὸ Μεσοβούνι (ON vielerorts) und Pl. τὰ Μεσοβούνια auf Rhodos.

μβούν̃να N. Pl., nautischer Ausdruck, 'αἱ περὶ τὸ χεῖλος τοῦ πλοίου ὀπαί, διὰ νὰ ἐκρέῃ τὸ ἐπὶ τοῦ καταστρώματος ὕδωρ', wird aus *pugno* (Ts. 100, 154) gedeutet; das Wort τὰ μπούνι̯α *[búña]*, das auch auf Kephallenia und Thera und in der Peloponnes gebraucht wird, ist vielmehr ein Lehnwort aus dem venez. *bugna*.

μβροστινός (Adj.), nicht nur auf Rhodos gebraucht, sondern gemeinneugriechisch, ist statt mit Ts. 132 aus ἐμπρόσθιος, eher aus (ἐ)μβροστά Adv. abzuleiten, wie (ὀ)πίσω: πισινός; vgl. noch die Adj. μπροστάρις und πισάρις (mit einem anderen Suffix: -άρις).

μὴ καὶ λλία soll aus μή + οὐκ ὀλίγα kontaminiert sein, wobei καί volksetymologisch für οὐκ stünde (Ts. 152). Der Ausdruck ist wohl aus der folgenden Frage zu erklären: μὴ καὶ λλία;

Μητόρες (ON in Salakos auf Rhodos) wird nicht überzeugend aus μητέρες gedeutet (Ts. 4). Der Name ist noch dunkel.

μουκκαλ̌άζω (-ει τὸ βόδι P. 202) ist nicht mit Ts. 152 aus μυκῶμαι + βελάζω kontaminiert, sondern ist eine neue Bildung zu μυκῶμαι: μουκι̯οῦμαι; vgl. μουκαλίζω, μουκαλι̯έται (Karpathos, Kimolos, Siphnos), μουκανι̯έται (Mani) und μουγκαλίζω, μουγκανίζω u. a. m.

μουρουνι̯ά f. 'μορέα' (Nisyros) und μούρουνο n. 'μόρον' heißen μουνουρι̯ά und μούνουρο auf Rhodos und Symi, nach Ts. 135 durch gegenseitige Metathese entstanden. Die Wörter sind wohl Formen von μορινέα f. 'Maulbeerbaum' und μόρινον n. 'Maulbeere', die anderwärts lauten wie folgt: μουρνι̯ά f. in Ainos, Karpathos, Kreta, μουρνέ in West-Kreta, ρουμνι̯ά in Tzando Thrakiens, μόρνο n. und μούρνο.

vgανίζει kann nicht mit Ts. 19 eine Form von *ὀγκαρίζω sein, sondern kommt von ὀγκανίζω (Epeiros, Rhodos): γκανίζω (Nisyros), gανίζω (Kreta, Kythnos, Mykonos, Naxos, Seriphos, Syros), ἀγκανίζω (Karpathos, Melos, Kypros), ἀgανίζω (Andros, Kreta, Mykonos, Tenos), γκανίννει (Livisi).

ν̃ούλικος (Adj.) wird unnötig aus *νεοήλικος > *νιοήλικος > *νιόλικος gedeutet (Ts. 47), wobei das *ú* aus *ó* nicht gerechtfertigt wird. Das rhodische Adj. ist einfach νι̯ούλλικος *[ñúlikos]* von νι̯ούλλης zu νιός, d. h. νέος; wie νιούτσικος Adj. 'νεαρός' (Nord-Euböa, Naxos) und als Subst. 'der Junge' (Chron. v. Morea 142; Περὶ γέροντος νὰ μὴ πάρῃ κορίτσι, ed. Wagner, V. 77, 155; heute in Epeiros, Kreta, Rhodos) mit dem Suff. -ούτσικος, so wird auch das synon. νιούλλικος (z. B. νιούλλικο φιλεῖ in Ἐρωτοπαίγνια, ed. Hesseling-Pernot, V. 91) auf Kreta, Kypros und Rhodos gebraucht, als Subst. m. 'Junger Mann, Jüngling' (Kypros, Rhodos).

ξυλίκι n. 'ἡ βέργα ποὺ τυλίγουν τὸν ἰξό; ἀδύνατος ἄνθρωπος' (P. 229) stammt nicht mit Ts. 151 aus dem türk. *tsilik* (schr. *çelik*), sondern aus dem Subst. ξυλικόν (zu ξύλον). Das Subst. ξυλικόν 'ξύλινα ἔπιπλα' ist in einer Urkunde von Athen des J. 1796 bezeugt und ξυλ'κό 'οἰκοδομήσιμον ξύλον' ist in Aitolia im Gebrauch, während ξυλικό n. (Siphnos) und ξυλ'κό (Thessalien, Makedonien) 'Baum' bedeuten; daraus entstand nun das Demin. ξυλίκι n. 'ράβδος κυλινδροειδὴς μήκους 1, 50 μ. καὶ μὲ λείαν ἐπιφάνειαν, διὰ νὰ ἀνοίγουν φύλλα γιὰ πίττες, λαζάνια, χυλοπίττες κλπ.' auf Karpathos, 'ἡ βέργα ποὺ τυλίγουν τὸν ἰξό' auf Rhodos u. a. m.; dessen Augmentativ ist ξυλίκα f. (mit dem Suffix -α) 'κυλινδρικὴ ἐπιμήκης ράβδος, δι' ἧς πλάθονται φύλλα ζυμαρικῶν, χυλοπίττες κλπ.' (Mani) u. a. m.

ξυλοφάς, ξελουφάς, ξυλαφάς m. 'ρίνη' (P. 229) wird aus ξυλοφαγᾶς erklärt (Ts. 10, 15, 33, 42, 53), ebenso werden μελισσοφάς, μοναχοφάς, συκοφάς, χαραμοφάς verstanden (Ts. 42 f., 53); diese Deutung wird von Ts. vorgezogen, weil auf Rhodos ein zweites Kompositionsglied -φάγος m. eine Form -φάος und weiter -φόυ̯ς ergeben hätte (53). Doch ist ξυλοφάς und Ähnliches auf -φάς aus -φάγος zu erklären, und zwar über die Pluralformen ξυλοφάοι *[ksilofái]*: ξυλοφάοιδες *[ksilofáiðes]*, wozu ein neuer Nom. Sg. ξυλοφάης [ksilofáis] nachgebildet wurde: nach καβαλλάρις: Pl. καβαλλάροι-δες auch ξυλοφάοιδες: ξυλοφάης, d. i. in beiden Fällen Nom. Pl. *-iðes*: Sg. *-is*; daraus entstand die

Form ξυλοφάς m. nach Verlust des *i* im Diphthong *ai*, vgl. προσφάιν > προσφάν, προσφάις > rhod. προσφάς. Tatsächlich erscheinen ξυλοφάγος m. ‘ρίνη’ (Messenia), ξ’λουφάγους (Eurytania) und ξυλοφάος (Zakynthos, Kephallenia), anderseits ξυλοφάης m. ‘ρίνη’ (Veroia, Kerkyra, Kreta, Peloponnes), ξυλουφάης (Thrakien, Makedonien), ξυλοφάς (Andros, Herakleia nahe Amorgos, Thera, Thrakien, Rhodos), ξ’λοφάς (Thrakien, Skyros), ξ’λουφάς (Samos), ξ’λουφάς (Chalkidiki), ξυλοφάς ein Hügelname auf Chios; vgl. noch ὑπνοφάς und χαραμοφάς auf Mykonos, auch ἀβγοφάς u. a. m.

Für rhod. ἀρόαλος m. ‘τὸ γάλα ποὺ τρέχει ἀπὸ τὸ τυρικό, ὅσο νὰ στεγνώσῃ τὸ τυρί’ (P. 41) und ἀξύαλος m. ‘ξινόγαλα ποὺ κάμνουν τὸν τραχανά; τὸ γιαούρτι’ (P. 34) werden von Ts. die Formen ὀρόγαλον n. und ὀξύγαλον n. (Ts. 27), für das letztere auch *ὀξύγαλος (Ts. 87) als zugrunde liegend angesetzt. Aber allein ὀρρόγαλα n. bzw. ὀξύγαλα n. können die Grundformen sein, während die Umgestaltung nach dem Geschlecht und in der Deklination analogisch ist. Aus dem mittelgriech. ὀξύγαλαν, ξύγαλαν (das auslautende -ν analogisch wie in μέλιν, σκῆμαν u. a. m.) entstanden die auf -ον endigenden Formen: ξύγαλον (Pontos), ὀξύαλον (Karpathos), ξύγαλο (Kreta, Thrakien), ξύαλο (Naxos), ἀξύαλο (Herakleia nahe Amorgos), ὀξυάλο (Rhodos); aus der neutralen Form ὀξύαλον stammen die mask. ὀξύαλους (ξύαλους) in Livisi, ξύαλος auf Megisti, ἀξύαλος auf Rhodos; vgl. noch τὸ προσφάειν (*-áin*) > τὸ προσφάν > ὁ προσφάς.

πααίννω, auch πάιννω, πάν̃ω, erklärt Ts. 44 durch Kontamination aus ὑπάγω + πηγαίνω. Aber gemeinneugr. πηγαίνω (und dialekt. ὑπηαίνω auf Karpathos, πηαίνω auf Kasos und Nisyros, πηαίννω in Elymbos auf Karpathos) mit -η- ist aus ὑπαγαίνω analogisch nach ὑπῆγα entstanden, während παγαίνω (Chronik von Morea, Sachlikis) und rhod. πααίννω sich direkt aus ὑπαγαίνω (Prodromos, Chronik von Morea, Spaneas) entwickelt hat; das mittelgr. ὑπαγαίνω entstand wieder durch Kreuzung von ὑπάγω + διαβαίνω.

πούετα und πόιτα Adv. ‘nulle part’ (Ts. 142) bedeutet eigentlich ‘irgendwo’ und nur in einem negierten Satz bedeutet es ‘nirgends’: Πάει πούετα νὰ κάτσῃ (P. 261) ‘irgendwo(hin)’, πούετα ἐν εὑρίσκεται (ebd.) ‘nirgends’. Das Adverb kann nicht mit Ts. auf altgr. πώποτε ‘irgendeinmal, jemals’ zurückgeführt werden, denn daran hindert die Bedeutung; das alte πώποτε ist nur zeitlich, das mittel- und neugr. örtlich. Πούετα ist also aus πούποτε entstanden, vgl. M. Philintas, Γλωσσογνωσία καὶ γλωσσογραφία ἑλληνική 2. 47; D. Georgakas, Byz.-neugr. Jahrb. 14 (1937–38) 145.

πουνd̬ιάζω (und πούνdα f. ‘la pneumonie’) ist nicht mit Ts. 10 aus *ποντιάζω (zu πόντος) entstanden, woraus πούνdα als Deverbativ zu verstehen wäre, sondern gemeinneugr. πούνdα f. ‘Lungenentzündung’ wurde aus dem ital. *punta* ‘Rippenfellentzündung’ entlehnt (G. Meyer, Neugriech. Studien 4. 73; vgl. Meyer-Lübke REW s. v. *punctum*); erst aus dem Subst. wurde das Verb geschaffen.

προβι̯ά f. ‘Fell (überhaupt)’ (P. 265) wird unnötig mit Metathese von ρ aus *φροβειά < φορβειά erklärt (Ts. 137); es ist einfach das mittelgr. προβέα ‘Schaffell’ zu mittelgr. πρόβα ‘Schaf’; die letztere Form (τὸ πρόβα) ist aus dem Plural analogisch entstanden, wie z. B. neugr. τὸ γόνα (τὸ γόνυ) aus dem Pl. τὰ γόνατα, vgl. G. Hatzidakis, MNE 2. 15 und 224; vgl. D. Georgakas, Glotta 31 (1951) 201.

προσερινός (Adj.) auf Rhodos, Megisti, Kreta (und im Erotokritos), Chios, in der Peloponnes und anderswo, wird aus προσωρινός analogisch nach ψεσινός und περυσενός gedeutet (Ts. 11 A. 5); doch ist der Wandel von *o* vor *r* zu *e* phonetisch, vgl. σύνορον – σύνερο, ἀντίδωρον – ἀντίδερο, rhod. Ἅις Σίωρος > Ἁισσίερος u. a. m. (s. oben S. 148).

προσφάς m. ‘μυζήθρα τῆς ἅλμης’ (synon. ζυμωτή, ταραλι̯ά) P. 266 wird aus *προσφάης < προσφάι, προσφάγιον erklärt (Ts. 44); diese maskuline Form προσφάς, auch auf Ikaria und Kypros begegnend, ist wohl nach der Analogie des synonymen τυρός m. zustande gekommen; die frühere Form προσφάιν ist auf Kypros und als προυσφάιν in Livisi in Gebrauch, während die daraus entstandene Form προσφάν schon mittelgriechisch (Prodromos 3, 307) und im Neugr. des Pontos gebräuchlich ist. Vgl. oben ξυλοφάς.

ρομαντίζομαι neben ραματίζομαι wird aus dem letzteren (und dieses aus ὁραματίζομαι) durch Wandel α > ο bei *r* erklärt (Ts. 7); viel einfacher ist Assimilation ο + α >

ο + ο: ὅραμα > ὅρομα (Karpathos, Pontos, Kappadokien), ὅρομαν (Kypros, Pontos), ὅρομον (Pontos), auch ρομάτι und ρομάτιο auf Rhodos; so auch ρομαντίζω (Chios), ρομάτίζομαι (Kypros, Madytos, Rhodos), ροματαχχουμαι (Kotyora in Pontos).

ρώννω 'κάμνω τῇ στέγῃ' (P. 272) wird richtig neben und aus ρο[δ]ώνω (ροδώνω in Kreta und anderswo), letzteres aber unzutreffend aus *ροδόω zu ροδῆ gedeutet (Ts. 39); ροδώνω, das auf Kreta, Kythera, Naxos und Rhodos begegnet, ist aus altgr. δορόω (zu δορά; vgl. όρωμα auf Karpathos und Chios = δόρωμα; ροώματα und ρώμα n. auf Rhodos, ρόωσι f. auf Kythnos = ρόδωσι auf Rhodos) durch gegenseitige Konsonantenmetathese entstanden; St. Xanthudidis, Ἀθηνᾶ 28 (1916) Λεξικογραφ. Ἀρχεῖον 130–33; vgl. Ph. Kukules, Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν 12 (1936) 97; B. Phavis, Λεξικογραφικὸν Δελτίον 1 (1939) 120.

σάρμα n. 'foin' wird aus σάγμα 'Sattel' (Ts. 119) abgeleitet, was bedeutungsmäßig unmöglich ist; das neugr. Subst. σάλμα f. und n. 'Getreidehalm nach dem Ausdreschen der Ähren' usw. ist ein slawisches Lehnwort; s. schon G. Meyer, Neugr. Studien 2. 55 (aus slaw. *slama* 'Stroh') und besser Kr. Sandfeld, Linguistique balkanique 82, und M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland 289 (aus altsl. **solma*).

σάουνο n. wird aus σιάγωνον (sic) erklärt (Ts. 49), während eigentlich altgriech. nur σιαγόνιον als Deminutiv von σιαγών f. (-όνος) existiert hat. Das Wort σάγουνον (Rhodos), σάουνον (Kalymnos), σάουνο (Karpathos, Megisti, Nisyros, Rhodos, Telos), σάουνουν (Livisi) bedeutet 1. ἡ σιαγών, 2. ἡ κάτω σιαγών, 3. das Kinn. Wie κουκκούδι n. in Komposita als zweites Glied auf -ο (ξυλοκούκκουδο, μελικούκκουδο), κουννί: ἀστρακόκουννο u. a. m. auftreten, so erscheint σαγόνι als -σάγονο in den Komposita κατωσάγονο, ἀπανωσάγονο; in dieser Form konnte dann die Verschiebung von -γο- zu -γυ-: κατωσάγουνο, ἀπανωσάγουνο geschehen. Nach G. Hatzidakis, Ἀθηνᾶ 24 (1912) 28, ist das Suff. -ούνι schon in σαγούνι volksetymologisch eingetreten; über -ούνι vgl. D. Georgakas, Glotta 31 (1950), 206–210. Aus den letzteren zusammengesetzten Formen (κατωσάγουνο, ἀπανωσάγουνο) ist erst das Simplex σάγουνο n. abstrahiert; vgl. ἀνέφαλο oben S. 148.

σκονάζαλο n. 'νέφος κονιορτοῦ, πολλὴ σκόνη' soll aus σκόνι f. und ζάλο n. zusammengesetzt sein (Ts. 101; so schon P. 284). Das zweite Glied der Zusammensetzung ist eher ἄζαλον, das in Kastellos auf Rhodos belegt ist und 'ἐκπνοή; ἀναπνοή' bedeutet (so Ἱστ. Λεξ. 1. 289b), so daß σκονάζαλο wörtlich = 'πνοὴ κόνεως' ist.

σουφρώνω, mittel- und neugr. (auch im Pontos), ist weder mit Ts. aus *εἰσφρόω (dieses aus εἰσφρέω) oder aus *εἰσωφρόω (Ts. 77) noch mit Koraïs (Ἄτακτα 1, 169) aus συνοφρυῶ – *συμφρυώνω erklärbar. Das Verb σουφρώνω ist vielmehr fremder Herkunft mit dem griech. Verbalsuffix -ώνω: lat. **supplare* (G. Meyer, Indogerm. Forsch. 3, 72 und Neugriech. Studien 3. 62).

σσωτικά N. Pl. (κακὰ σωτικά 'böse Seele' P. 289) wird aus ἐσωθικά (Ts. 20), ἐξωθιάρις -άρικος aus ἔξωθε(ν) (Ts. 21 mit Fragezeichen, oder aus ἐξωφυγάρις) gedeutet. Wie die bekannten ἐξωτικός und κατωτικός aus ἔξω bzw. κάτω, so ist auch ἐσωτικός aus ἔσω belegt: in einer Inschrift aus Thrakien, s. Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon s. v.; ἐσωτικόν n. 'Haushalt, Familie'. Vgl. σωτικά n. Pl. (Kypros, Chios, Bithynien, Nisyros), σωθικά (Γαδάρου καὶ λύκου διήγησις V. 500, ed. Wagner; Somavera; heute in Ainos, Kreta, Messenia), auch noch τὰ σώτια (Andros) und σώθια (Naxos). Da ἔσω auf Kypros und anderswo zu ἔσσω mit der Geminata σσ wurde, wird auch σσωτικά (Megisti, Symi, Telos, Σσωτικόν ON auf Karpathos) und σσωθικά (Karpathos) mit σσ- gesprochen. Wie ἐξωτικός ist auch ἐσωτικός als ursprünglich anzusetzen. Die Formen mit θ sind als spätere Bildungen zu erklären: σωθικά statt σωτικά nach ἔσωθε; aus ἐξωτιάρις entwickelte sich ξωθ̬ιάρις lautlich und daraus weiter ἐξωφ̬ιάρις [eksofçáris].

στεκνός (Adj.) 'στεγνός; λεπτός' (auch στεκνώνω) P. 292 kann nicht mit Ts. 119 aus στυγνός (στυγνώνω) kommen, dessen Bedeutung ganz verschieden ist, sondern nur aus altgr. στεγνός. *stegnós* (στεγνός) wurde auf Rhodos durch Dissimilation im Stimmgehalt zu *steknós* wie *steγnós* auf Kypros zu *stexnós*.

*συμφθαίνομαι und *συνεφθάσθην für rhod. συφταίνομαι, ἐσυφτάστηκα (Ts. 132) sind griechische Monstra; συμφθασάντων (Ptz.) findet sich in der Suda s. v. Σίβυλλα (h), συφτάνω wird vielerorts und συφτένω in Thera, Kerkyra, Rhodos, Livisi und Megisti gesprochen.

Dagegen scheint σύξυλος (nicht *σύνξυλος, wie Ts. 127, da dieses zu **siŋgzilos* werden mußte) eine jüngere Zusammensetzung zu sein.

σφηκαόνι n. 'εἶδος σφηκός' (P. 300) wird aus altgr. *σφηκαδών abgeleitet und σφηκόνι 'dass.' daraus oder direkt aus σφῆκα „par analogie à χελιδόνι, ἀηδόνι" (Ts. 43; vgl. noch 134) erklärt. Letztere Deutung scheint mir auf ernste Schwierigkeiten zu stoßen: ein griechisches produktives Suffix ist -ώνι (aus -ως), ein italienisches *-one* wird im Griechischen -όνι, ist aber nicht produktiv; anderseits besteht kein Anlaß für die analogische Änderung von σφηκαόνι zu σφηκόνι. In σφηκόνι liegt m. E. die Ableitung von σφῆκα mit dem Suff. -ώνι vor, wie μελιγκός – μελιγκώνι u. a. m.; dasselbe ist in σφηκαδώνι (so in Archipoli auf Rhodos nach P. 300) zu σφηκάδι (σφῆκα) zu beobachten. Das Wespennest heißt auf Rhodos σφηκωνιά (zu σφηκώνι), σφηκαωνιά (zu σφηκαώνι), wie altgr. σφηκιά zu σφήξ gehört. Die Sache ist nicht sehr klar, da auch σφηδόνι 'εἶδος σφηκός' auf Symi und Chios existiert. Über -ώνι vgl. D. Georgakas, Glotta 31 (1951) 206ff., 230 und B. Z. 43 (1950) 318–20.

τίλιως 'wie beschaffen', τιληός betont von P. 305, wird durch Kontamination τί λογῆς + τί λογιῶν gedeutet (Ts. 78). Es liegt hier wohl τιλογῆς und τιλοῆς (auch so auf Rhodos, P. ebd.) oder τίλογης, τίλοης 'wie beschaffen' in der Form τίληος vor; aus τί λογῆς, τίλογης auch das Adj. τίλογιος, τίλογος.

τσίκνα f. wird als Deverbativ zum Verb τσικνίζω (ἐξικμίζω) erklärt (Ts. 115). Doch ist die Deutung κνῖσα > *σῖκνα > τσῖκνα vorzuziehen, s. A. Koraïs, Ἄτακτα 1. 197; K. Foy, Lautsystem des Vulgärgriechischen 82; G. Hatzidakis, MNE 1. 348; B. Phavis, Ἀθηνᾶ 45 (1933) 361 f. und Λεξικογραφ. Δελτίον 1 (1939) 133.

τσιττώνω 'τεντώνω; ὑπερηφανεύομαι' (P. 315) mit A. Koraïs (Ἄτακτα 4. 600) und Ts. 110 (so schon auch P. ebd.) aus dem altgr. poet. τιταίνω zu erklären ist kaum möglich, da eine Form *τσιταίνω nirgends gebraucht wird. Das Verb τσιτώνω ist wahrscheinlich zu τσίτα f. zu stellen.

φελλί n. 'μικρὴ φέττα' (auch φέλλα f. 'φέττα ψωμιοῦ' P. 321) darf nicht mit Ts. 16 aus φυλλίον, sondern muß aus dem lat. *offella* verstanden werden; s. A. Koraïs, Ξενοφῶντος Ἀπομνημονεύετα 290 und Ἄτακτα 1. 79, 4. 644, Ἀνέκδοτοι λεξιλογικαὶ σημειώσεις 63; G. Meyer, Indogerm. Forsch. 3. 72 und Neugr. Studien 3. 69; Meyer-Lübke REW 6042 *ŏfĕlla*. Vgl. folgende Wörter: φέλλα f. (Karpathos, Kasos, Megisti, Rhodos), σφέλλα (Peloponnes), φελλάκι m., φελλάρα f., φελλούρα f. u. a. m.

φοράδα f. 'Stute' (auch φορά, ἀφορά P. 323) soll aus *φορουάς herrühren (Ts. 47, 142); aber woher stammt die hypothetische Form mit ου = *w*? Das einfachste ist, dissimilatorischen Schwund des zweiten Labials (β = *v*) in φορβάς anzunehmen, was auch Ts. 142 nicht ausschließt. Vgl. Hesych φοράδες. αἱ θήλειαι ἵπποι; die Form τὴν φοράδα auch später (J. 1149), Trinchera, Syllabus 146 (194).

χαλίκι n., verbessert in χαλήκι Ts. XV, soll aus κάχληξ entstanden sein (Ts. 139). Einfacher ist es, hier an χαλίκιον n., Deminutiv zu altgr. χάλιξ m. f.; χαλίκι in Διήγησις παιδιόφραστος, ed. Wagner, V. 673, und gemeinneugriechisch zu denken.

χιλιονός (Adj.) 'de couleur d'hirondelle' soll sich aus χελιδονιαῖος entwickelt haben (Ts. S. XXVII); aber letzteres kann nur zu χελιδονιός werden: χελιδονιό βόδι in Sterea Hellas, σιλιδονιὰς (γάαρος) auf Kypros. Das Adj. χελιδονός, woraus das rhod. χιλιονός, ist eine Ableitung zu χελιδόνι, wie ζωνός zu ζώνη, μελανός zu μέλαν u. a. m.; vgl. χιλ'δονή (γίδα) auf Samothraki, χελιδονό (παπί) auf Zakynthos, χιλ'δονό (πρόβατο) auf Skyros. Vgl. noch Kurmulis 252: χελιδονός aus χελιδοναῖος (vgl. auch Ts., Κοινή – Ροδιακὰ ἰδιώματα 47, 49, 56), aber das letztere müßte auch zu χελιδονιός werden; das Adj. χελιός kann aus *χελιδός (χελεδός auf Skyros), aber kaum mit Ts. a. a. O. 56 aus *χελιδαῖος erklärt werden.

ZWEI ANSCHEINEND BISHER UNBEKANNTE GRIECHISCHE HANDSCHRIFTEN DER STEIRISCHEN LANDESBIBLIOTHEK IN GRAZ

H. GERSTINGER/GRAZ

Die steirische Landesbibliothek in Graz hat im verflossenen Jahre (1950) zwei griechische Handschriften erworben, und zwar einen der häufigen Kodizes mit neumierten liturgischen Gesangstexten aus dem 16./17. Jh., bestehend aus III + 182 + 3 Papierblättern im Ausmaße von 14,8 × 10 cm, Schriftspiegel durchschnittlich 10 × 6 cm. Das Papier gehört 3–4 verschiedenen Sorten an mit drei verschiedenen durchwegs zum größten Teil weggeschnittenen, daher nicht mehr genauer bestimmbaren Wasserzeichen; es ist glatt, glänzend weiß, wohl italienischer Provenienz. Außer Fol. 2–8 sind alle Texte neumiert und weisen je 18 Zeilen (9 Neumen- und 9 Textzeilen) je Seite auf. Die Vorsatzblätter (I–III) und Nachsatzblätter (1*–3*) sind aus dünnerem, weniger geglättetem und gelblichem Papier; der Einband aus braunem Rindsleder über Pappendeckel zeigt abendländische Technik (3 Rückenbünde, zwei heute fehlende Schließen) und hat Blindpressungsdekor: am Vorderdeckel inmitten eines rechteckigen Blütenranken- und orientalisierenden Rautenrahmens eine Darstellung der thronenden Theotokos, von Engeln flankiert, am Rückendeckel eine solche des Erzengels Michael, stehend mit erhobenem Schwert; der Schnitt ist marmoriert.

Die Neumen gehören dem spätbyzantinischen (kukuzelischen) System an; die Schrift ist die zierliche kleine, für diese Handschriften typische Minuskel mit rubrizierten, reich ornamentierten Überschriften und Initialen; sie stammt von mindestens drei verschiedenen gleichzeitigen Händen. Die Orthographie ist schwer verderbt, es hat fast den Anschein, als hätten die Schreiber den Text nicht verstanden.

Auf dem Rekto des ersten Vorsatzblattes (I[a]) und dem Verso des letzten Nachsatzblattes (3*[b]) findet sich je eine Vorbesitzernotiz unterhalb je einer anderen durch Durchstreichen getilgten derartigen Eintragung, und zwar auf I[a] (von einer Hand des 18./19. Jh.): τὸ παρὼν βηβλίον νὰ δοθῇ εἰς τὸ | μοναστίρηον τῆς ἁγίας τριάδος τοῦ | τζημπείνου· καὶ ὅποιος τοῦ ἀποξενῶ: | σειε νὰ κρίναιτε μετὰ τοῦ πρωδότου | ἰοῦδα εἰς τω σπάρρῳ.

Auf 3*[b] ist von der getilgten oberen Notiz noch leserlich: τω παρὼν βιβλήον ἡ̣ν̣ι̣ τ̣ῆ̣ς̣ ἁγίας | τριάδος καὶ ωπιως τω παρ | . . α̣λλ . εξ . . μ . ρζαν; darunter von einer anderen jüngeren Hand: τω παρὸν βειβλίον | εἰναι του

παπα γερα | σύμου Κωμεινοπο | λαιτην .... | και ὅπειος ἀπογρα | ψεϊ νὰ χε την κατάραν.

Das Dreifaltigkeitskloster τοῦ τζημπείνου konnte ich bisher nicht identifizieren.[1]

Der Inhalt des Kodex ist, wie gesagt, eine Sammlung neumierter liturgischer Gesangstexte, und zwar: Fol. 1 (das mit Fol. 8 ein Doppelblatt bildet) ein anscheinend zu keinem der folgenden Texte gehöriges Hymnenfragment ( ] ἀλληλούια .... αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν κτλ.[ ).

Fol. 2a–134b: Ἀρχὴ σὺν θεῷ ἁγίῳ τῶν σημαδίων τῆς ψαλτικῆς τέχνης τῶν τε ἀνιόντων καὶ κατιόντων σωμάτων καὶ πνευμάτων καὶ πάσης ἀκολουθίας συντεθειμένης εἰς αὐτὴν παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἀναδειχθέντων ποιητῶν παλαιῶν τε καὶ νέων.[2]

Fol. 2–8 weicht in Schrift, Papier und Tinte von dem folgenden Teil ab, ist späterer Ersatz für die ursprüngliche, verlorene Blattlage.

Fol. 135a–139a: Ἰδοὺ καὶ τὰ ἐν τῇ θείᾳ καὶ ἱερᾷ λειτουργίᾳ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας τοῦ μεγάλου· ποίημα κὺρ Ἰωάννου τοῦ Γλυκύ.

Fol. 139b–142b: Εὐλογητάρια σύντομα ψαλλόμενα ἐν ταῖς κυριακαῖς καθὼς ψάλλονται ἐν Κωνσταντίνου πόλει.

Fol. 143a–b: Ἀρχὴ σὺν θεῷ ἁγίῳ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς εἰς τὸν ἀκάθιστον ὕμνον τῆς θεοτόκου εἰς τὸν ὄρθρον.

Fol. 144a–150b: Καθὼς ψάλλεται ἐν Κωνσταντίνου πόλει τὸ ἀλληλουάγιον παρὰ Ἰωάννου Λαμπαδαρίου.

Fol. 151a–159b: Πολυέλεος συνοπτικὸς καὶ εὔοσμος· πόνημα κυρίου Μπερεκέτη (Bereketis).

Fol. 159b–162b: Δοξολογία ποιηθεῖσα παρὰ κὺρ Μπαλασίου (?παλασίου with μ above), ἱερέως καὶ νομοφύλακος τῆς παμμεγάλης ἐκκλησίας.

Fol. 163a–164b: Πολυχρονισμὸς ἀρχιερατικὸς κὺρ Χρυσάφου.

Fol. 165 vac.

Fol. 166a–182a: Ἀρχὴ σὺν θεῷ ἁγίῳ τῶν ἕνδεκα ἑωθινῶν· τοῦτο μέλος ποίημα κὺρ Ἰωάννου τοῦ Γλυκύ.

Der zweite Kodex ist von höherem Werte und größerem Interesse, vor allem wegen seiner Herkunft: er stammt nämlich aus dem alten Sabaskloster in Palästina, vielleicht nicht aus diesem selbst, sondern aus dessen ξενοδοχεῖον in Jerusalem, das sich manchmal mit dem Kloster selbst identifiziert, wenn in dem mit winzigen, zum Teil ganz verblaßten Minuskeln geschriebenen Exlibris in dem monokondylienartig verschlungenen ἀμήν am Schlusse des Kodex (Fol. 87a) das ἱε̃λ. . am Ende tatsächlich, wie mir scheinen möchte, als ἱερουσαλήμ gelesen werden kann

---

[1] F. Dölger verweist (brieflich) auf *Tzepaina* in Makedonien, das von Georgios Akropolites und dann wohl zuletzt noch von Joh. Kantak. III, 66: II, 406, 18 zum Jahre 1344 genannt wird; oder auf *Tzympe*, das 1354 von den Osmanen besetzte Fort (Kantak. IV, 38: III, 276, 20).

[2] Die zahlreichen Schreibfehler sind in meiner Abschrift verbessert.

(s. u. 162). Das Kloster Mar-Saba, dessen lange, wechselvolle Geschichte und geistiges Leben A. Ehrhard, Das Kloster Mar-Saba in Palästina (Röm. Quartalschrift 7 [1893] 32 ff.), mit Angabe der älteren Literatur darüber kurz skizziert hat, besaß auch eine ansehnliche Bibliothek, die heute weit zerstreut ist, zum größten Teil aber im 19. Jh. in die Patriarchats-Bibliothek nach Jerusalem übertragen wurde. Eine Liste der nachweisbaren Sabas-Handschriften gibt Ehrhard a.a.O. 63 ff., eine ausführliche Beschreibung der in der Patriarchats-Bibliothek befindlichen A. Papadopulos-Kerameus im 2. Bande seiner Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Petersburg 1894. Der Grazer Kodex findet sich nicht in diesen Verzeichnissen, er war also, soviel ich sehe, bisher unbekannt. Leider ist es mir noch nicht gelungen, seine unmittelbare Herkunft festzustellen. Er ist ein Papier-Kodex mit 87 Blättern im Ausmaße 15 × 10 cm. Schriftspiegel im Durchschnitt 12×8, im zweiten Teil 12×6 cm, und besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Teilen: Fol. 1–63 sind aus derberem, ungleichmäßig gearbeitetem, ziemlich dickem und steifem Papier mit einem überall größtenteils weggeschnittenen Wasserzeichen, Anker im Kreis mit sechszackigem Stern darüber, ähnlich Briquet, Les Filigranes Nr. 484/85 (Salzburg 1530, Padua 1547, Parma 1553 usw.), also jedenfalls italienisches Fabrikat des 16. Jh. Das Papier des 2. Teiles (Fol. 64–87) ist besser gearbeitet, dünner und glätter und hat als Wasserzeichen – ebenfalls allenthalben zum größeren Teil weggeschnitten – einen nach rechts hin schreitenden Engel im Kreis mit sechszackigem Stern darüber und den Buchstaben Ǝ–B(?), ähnlich Briquet 643 (Wien 1524?, Udine 1554, Wien 1567, Salo 1574), also wohl wieder italienisches Fabrikat des 16. Jh. Die Zahl der Schriftzeilen beträgt im ersten Teil, Fol. 1–6 sechzehn, Fol. 7–13 neunzehn, Fol. 14–15 zwanzig, Fol. 16–17 neunzehn, Fol. 18–63 zwanzig; im zweiten Teile durchwegs dreizehn je Seite. Die Handschrift ist gut erhalten, einzelne Blätter etwas stockfleckig und mit Gebrauchsspuren, im Fol. 12 u. 13 je ein Loch mit geringem Textverlust; das letzte Blatt (87) ist lose und an den Rändern etwas stärker defekt. Der erste Teil weist eine gleichzeitige oder doch wenig jüngere Foliierung in griechischen Zahlzeichen am unteren Blattrande (Mitte) auf, beginnend mit [η′] (Fol. 1ᵃ) und endigend mit ο′ (Fol. 63ᵃ); dieser Teil hat auch eine originale rote Lagenzählung, beginnend mit β′ (Fol. 8ᵇ) und endigend mit η′ (Fol. 56ᵇ) in der Mitte des unteren Blattrandes. Danach fehlt also zu Beginn eine Lage, wohl ein Quaternio, dessen erstes Blatt unbeschriftet war, denn alle Lagen dieses Teiles sind Quaternionen mit Ausnahme der letzten, die nur aus sieben Blättern besteht. Der zweite Teil hat weder Foliierung noch Lagenzählung; er besteht aus einem Septenio und einem Quinio. Die Tinte ist in beiden Teilen dunkelbraun und gut erhalten, im ersten Teile finden sich viele einfache rubrizierte Initialen, gelegentlich (z. B. Fol. 9) auch einzelne rubrizierte Textzeilen; Fol. 7ᵇ, 47ᵃ, 57ᵃ weisen je eine einfache, graphische Titelzierleiste von roter und schwarzer Farbe auf. Der zweite Teil hat einige breitere Titel-

zierleisten (Fol. 65 [b] und 78 [b], letztere zoomorph) und stärker vergrößerte, reicher verzierte Initialen (Fol. 65 [b], 76 [b]); auch Überschriften, Interpunktionen und einzelne Wörter im Text (Namen usw.) sind hier rubriziert. Die Schrift des ersten Teiles ist eine spätbyzantinische Minuskel, vielleicht gleichzeitig, jedenfalls wenig älter als jene des zweiten Teiles, eine kalligraphische, großbuchstabige, archaisierende Minuskel im Stile des 10. Jhs.; dieser Teil ist nach der in normaler Minuskel der Zeit gehaltenen Schreibersubscriptio auf Fol. 75 [a] von dem Mönch Nikanor im Juni des Jahres 1563 fertiggestellt worden. Die Subscriptio lautet: + Συγχώρησ(ον) καὶ ἐμοὶ τῷ τλήμονι γεγραφότι πανάθλίῳ νικάνωρι, ὦ τίμιε π(άτε)ρ. ,ζοα', (ἰνδικτίονος) ς', μ(ην)ὶ ἰουνίῳ. Dieser Schreiber ist höchstwahrscheinlich identisch mit jenem Nikanor, der den Cod. Athous Κουτλουμουσίου 3229, 156 (μαρτυρολόγια) am 23. September 1558 ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσάλημ geschrieben hatte: s. Vogel-Gardthausen, Schreiber 335. Der Inhalt des Kodex ist folgender:

(I. Teil) 1. Fol. 1a–7b: Fragment eines Poenitentiales, einer τάξις τῆς ἱερᾶς ἐξομολογήσεως, mit diversen Bestimmungen über Beichte und Bußstrafen, zusammengestellt aus den bezüglichen apostolischen und Synodalkanones, den Kanones des Basileios, Johannes Nesteutes, Matthaios Blastares. Wie alle Texte dieses Teiles in einem zahmen Vulgärgriechisch. Inc. abrupt: . . . τὴν τετρά]δα καὶ τὴν παρασκευὴν κ[ατὰ] τοὺς θείους νόμους, τοῦ ἀφίεις ἕτερον . . . . . – expl.: . . . διὰ βίου μέλλοντι κακοπάθειαν μετιέναι, ἀγωγὴ τοιάδε προσήκουσαν.

2. Fol. 7b–47a: Συνοδικοὶ καὶ ἀποστολικοὶ κανόνες καὶ τοῦ μεγάλου βασιλείου· α'. (rubr.). Ebenfalls ein Poenitentiale mit Bestimmungen über Beichte und Bußstrafen; zitiert werden außer den apostol. und Synodalkanones und jenen des Basileios noch Matthaios (Blastares), eine Hermeneia εἰς Ματθαῖον, Nikephoros, Patriarch von K/pel, Athanasios, Johannes Nesteutes, Timotheos von Alexandreia, Johannes Chrysostomos, Johannes von Kitros, Theodoros Studites (εἰς τὸ αὐτοῦ τυπικόν). Inc.: Ὁ χειροτονῶν ὑπερορίας σὺν τῷ χειροτονουμένῳ καθαιρεῖσθαι . . . – expl.: . . . γυνὴ ἔχουσα τὰ συνήθεια . . . οὐκ ὀφείλλει συμηχθῆναι αὐτῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ὅτι ποιεῖ παιδὶ κελεφῶ, κωφῶ, κουτζῶ καὶ τυφλῶ καὶ ἄχρεστον. τέλος. Ob diese Sammlung irgendwo gedruckt vorliegt, konnte ich hier in Graz nicht nachweisen. Vielleicht ist sie identisch mit dem Cod. 124 (s. XVI in.) der Patriarchatsbibliothek in Jerusalem, der nach Papadopulos-Kerameus Ἱ. β. II, S. 204 auf Fol. 1–4 ebenfalls eine akephale τάξις τῆς ἱερᾶς ἐξομολογήσεως und daran anschließend (Fol. 2–23) „Συνοδικοὶ κανόνες καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων ἀνδρῶν" enthält.

3. Fol. 47a–48a (Ἀκολουθία εἰς ἀρχάρισιν ῥασοφοροῦντα). Inc.: Ὁ ἱερεὺς ποιεῖ εὐ(λ)ο(γητόν) . . . Εὐχαριστοῦμεν σοι κ(ύρι)ε ὁ θ(εό)ς . . . . – expl.: . . . καὶ ἐνδύει αὐτὸν μαῦρον ῥᾶσον καὶ καλαμμαύκιον (!) μηδὲν ἐπιλέγων καὶ ποιεῖ ἀπόλυσις. Vgl. Daniel, Cod. liturg. eccles. or. 658 f. B.

4. Fol. 48a–56b: Ἀκολουθ(ία) εἰς κουρᾶν. Inc.: Μανδιώτου μέλλ(οντος) κουρευθῆναι ἀδελφὸν εἰσέρχεται καὶ ἵσταται εἰς τὴν <ν>άρθηκα .... – expl.: ... εἶτα ἀδελφός τις κουρεύει αὐτὸν ψάλλων τὸν ἄμωμον (= Psalm 118) δηλονότι πρὸ τοῦ ἐσθιασθῆναι.

5. Fol. 57a–63b: Ἀκολουθία τοῦ μεγάλου σχήματος (rubr.). Inc.: Ἀφ' ἑσπέρας εἰσφέρεται τά τε ἱμάτια καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ μέλλοντος κουρευθῆναι εἰς τὸν ἅγιον θυσιαστήριον .... – expl.: .... <τ>ρίβον τὴν πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον ἀφέμενος πύλην τ[. Vgl. Daniel a. a. O. 666 ff. D (doch vielfach abweichend).

(II. Teil) 1. Fol. 65a–73a (Fol. 64 vac.): + Εὐχὴ ἥτις λέγετ(αι) παρὰ ἀρχιερέ(ως) ἢ πν(ευματ)ικοῦ, ἐπὶ τὸν μέλλοντα κοινωνῆσαι, συγχωρ(ῶν) αὐτῷ πάντα (von der Hand des Schreibers der folgenden εὐχαὶ, doch in normaler Minuskel der Zeit). Darunter von späterer Hand mit anderer Tinte das Alphabet +α bis ω. Fol. 65b–73a folgt die erste εὐχὴ συγχωρητική, überschrieben: τοῦ κ(υρίο)υ δεηθ(ῶμεν) in Rot. Inc. Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)ὲ ὁ θ(εὸ)ς ἡμῶν, υἱὲ καὶ λόγε τοῦ θ(εο)ῦ τοῦ ζῶντος, ποιμὴν καὶ ἀμνέ .... – expl.: ... νῦν καὶ ἀεὶ usw. Zum größten Teil übereinstimmend mit der ἑτέρα εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντων bei Goar, Euchol. (Venetiis 1730) 536 f.

2. Fol. 73b–75a: Eine zweite εὐχὴ συγχωρητική. Inc.: τοῦ κ(υρίο)υ δεηθ(ῶμεν) (rubr.). Ὁ θ(εὸ)ς σ(ωτ)ὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου νάθαν μετανοήσαντι τῷ δαβίδ ... – expl.: ... νῦν καὶ ἀεὶ usw. Vgl. Goar a. a. O. 536; Morinus, Comment. hist. 81 (hier dem Johannes Nesteutes zugeschrieben). Darunter die Schreibersubscriptio (s. o. S. 161). Hierauf Fol. 75b–76a von derselben Hand und in derselben Schriftart wie diese Subscriptio eine zweite Schreibernotiz (s. u.). Fol. 76b–77 vac.

3. Fol. 78b–87b: Τὴν αὔτ(ην) προγεγραμμ(έν)ην εὐχὴν τ(ὴν) συγχωρητικ(ὴν), ἐτρέψαμ(εν) κ(αὶ) γράφομ(εν) ἀπ' ἑνικῶς εἰς δυικῶς, τουτοΐ, κοιν(ῶς), κ(αὶ) ἐθέμ(ε)θα ὧδε, ἀλλοτρόπ(ως) (in der gleichen Minuskel wie die Schreibersubscriptio oben), sodann in der Fol. 65a-73a verwendeten kalligraphischen archaisierenden Minuskel dieselbe εὐχὴ συγχωρητική, nur ist hier der in der ersten εὐχή aufscheinende, rubrizierte, doch dort überall meist bis zur völligen Unleserlichkeit getilgte Name des Beichtenden Νικηφόρος μοναχός durch ein ebenfalls rubriziertes τῶνδε (τοῖσθε, τούσδε) ersetzt. In dem monokondylienartig geschriebenen ἀμήν am Gebetsende (Fol. 87a) das oben S. 159 wiedergegebene Exlibris.

Als ehemaliger Besitz der Sabas-Laura wird der Kodex außer durch dieses Exlibris auch noch durch eine andere, längere Schreibernotiz auf Fol. 75b–76a bezeugt; sie lautet: + Ταύτας τὰς δύο συγχωρητικὰς | εὐχὰς ἔγραψα κ(αὶ) ἀνατίθημ(ι), κ(αὶ) ἀφιερώνω εἰς τ(ὴν) λαύραν τοῦ ὁσίου π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡ | μ(ῶν) κ(αὶ) παμμάκαρο(ς) Σάβ(α) τοῦ ἡγιασμ(έν)ου | τοῦ προσπελάζοντο(ς) ἐν τ(οῖς) μέρεσι | τοῦ ἁγίου ἰορδ(ά)ν(ου) τοῦ ποτ(α)μ(οῦ), ὡς ἵνα τὰς ἀ|ναγινώσκωσι(ν) ἐπὶ τ(αῖς) χάρ(αις) ἄνωθ(εν) τ(ῶν) ἀδελ(φῶν) | οἱ πν(ευματ)ικοὶ καὶ ἱερο(μόν)αχ(οι) οἱ εὑρισκόμ(ε)ν(οι) ἀεὶ ἐκεῖσ(ε?) εἰς ἐξιλέωσ(ιν) τ(ῶν) ἁμαρτι(ῶν) αὐτῶν, καὶ εἰς ἐ|μοῦ ἄνεσ(ιν) κ(αὶ) | συγχώρησ(ιν) ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρ(ᾳ) | τ(ῆς) κρίσ(εως) νικάνωρ(ος) (μον)αχ(οῦ), οἰκτροτάτου δούλ(ου) τοῦ |

ἁγ(ίου) σάβα. διὸ κ(αὶ) οἰκεία βουλ(ῇ!) τοῦ πανοσιωτ(ά)τ(ου) | καθηγ(ου)μ(έ)ν(ου), τοῦ τότε προεδρεύοντο(ς) κ(υρο)ῦ ἰωασάφ ἱερομονάχ(ου) | καὶ γερμανοῦ ἐπισκόπ(ου) τ(ῆς) αὐτ(ῆς) λαύρ(ας) ἐβάλα(μεν?) ἐπιτίμι(ον) ὡς, εἴ τις (μον)αχ(ὸς) ἢ ἱερο(μόν)αχ(ος) ἢ πν(ευματ)ικ(ὸς) | π(ατ)ὴρ ἀποξενώσ(ει) ταύτας ἐκ τῆς ῥειθήσ(ης) λαύρ(ας) ἀπομέσ(ον) ἀπὸ τὰ ἀναλογί(α!) ἔστω ἀ|συγχώρητο(ς), κ(αὶ) τὸν ἅγι(ον) σάβ(α) ἀντίδικ(ον) μέλλ(ει) ἔχειν ὡς ἱερόσ(υ)λο(ς). τοῦ ‚ζοα' ἔτ(ους), ἰνδικτίονος ϛ', μη(νὶ) ἰουνίω, ἡμ(έ)ρ(ᾳ) ζ', ὥ(ρᾳ) β'. + καθηγούμενο(ς) (in Monokondylien) ἰωάσαφ ἱερο(μόν)αχο(ς) τ(ῆς) λ(αύ)ρ(ας) τοῦ ἁγ(ίου) σάβ(α). | + γερμανὸς εὐτελὴς κ(αὶ) τῶν ἐλα|χίστων ἐπισκόπ(ων) ἐλαχιστότερος.

Von diesen zwei Unterschriften stammt die des Joasaph von der Hand des Nikanor, die des Germanos scheint auf den ersten Blick autograph zu sein, doch rührt auch sie sicher von der Hand des Textschreibers selbst her, der dabei offensichtlich die Handschrift des Germanos nachgeahmt hat. Dieser Germanos ist ohne Zweifel der gleichnamige Patriarch von Jerusalem (1545–1579; s. Le Quien, Or. christ. III 516 f.), der einst selbst Hegumenos von S. Saba gewesen ist (s. Ehrhard a.a.O. 55; Papadopulos-Kerameus, ʽΙ. β. I, S. 393). Er hat auch als Handschriftenschreiber gewirkt und figuriert daher bei Vogel-Gardthausen, Schreiber 68; der Cod. 655 der Patriarchatsbibliothek in Jerusalem z. B. (Papadopulos-Kerameus a. a. O. II, S. 635) ist zur Gänze von ihm geschrieben und enthält Fol. 6b den Vermerk: „+ Αὕτη ἡ βήβλος ὑπῆρχε κἀμοῦ Γερμανοῦ εὐτελοῦς τοῦ ʽΑγιοσαβίτου καὶ τῶν ἐλαχίστων ἐπισκόπων ἐλαχιστοτέρου. ἐπροσήλωσα δὲ ἀυτὴν μετὰ καὶ πλήστων ἑτέρων βηβλίων εἰς τὴν ἁγίαν λαύραν τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα τοῦ ʽΙεροσολιμήτου" κτλ. Der Hegumenos Joasaph ist wohl identisch mit dem ʼΙωάσαφ ταπεινὸς τάχα καὶ ῥακενδύτης οὗ τὸ ἐπώνυμον Σαρβὸς ἐκ τῆς νήσου Κύπρου ἕλκων τὸ γένος, der am 20. Januar 1556 ἐν τῇ λαύρᾳ τοῦ ἡγιασμένου Σάββα den Cod. Hierosol. 145 (Papadopulos-Kerameus a. a. O. II, S. 229f.) und 1557 den Cod. Hierosol. 336 (ebd. S. 520) fertiggestellt hatte. Aus unserem Kodex erfahren wir, daß er 1563 Hegumenos des Sabasklosters in Jerusalem gewesen ist.

Der Kodex hat einen einfachen, glatten, schwarzen, primitiv gearbeiteten Lederband über Pappendeckel mit überhöhten, mit roten Wollfäden umstochenen Kapitälen, glattem, innen mit Leinwand gefüttertem Rücken, darauf Reste eines aufgeklebten Papierindex, von dessen Titel nur mehr ein paar Buchstaben]υμ . . . erhalten sind. Die Innenflächen der Deckel sind mit Papier überklebt; darauf wie auch auf einzelnen leeren Blattseiten und -rändern diverse Notizen späterer Hände aus verschiedenen Zeiten und mit verschiedenen Tinten; so am Vorderdeckel innen: + τέλει· λζ'· η' (wohl richtiger ξγ' = Fol. 56, auf dessen Rückseite die Lagenziffer η' aufscheint); darunter von anderer Hand: + το (!) ὡσιωτ(ά)τ(ου) ἐν ἱερομονάχοις π(α)πὰ χυ'. Daneben ein Klebestreifen mit Resten eines Gebetes (?), zu lesen u. a. τ]ὴν ἁγίαν π(α)ρθ(ένον) . . . Fol. 73b (am unteren Rande von der Hand des Nikanor): + εἰς

τ(ὴν) ἀρχ(ὴν) ὁποῦ τ(ὸν) κανονίζ(εις?), λέγεις τὴν εὐχ(ὴν) ταύτ(ην). Fol. 77a: κύριε, ὁ θεὸς τῖς σοτιρίας μου. Fol. 77b. καὶ τὰ ἄσ – darunter von anderer Hand: ἄχοδ – δεκαιβρίου δ^φ (= 4. XII. 1674). πολοιφαγήα τοῦ κορμοῦ πάντοτι κολ (getilgt!) κολάσεως (politischer Vers?) Fol. 78a: 1714 νοεβρίου 12. + ἔγραφεν ὁ κύρ πετρος λούπας εἰς τον αγιον ταφων πρόθ(εμα?) να μνημονεύιτ(αι) πέτρος κ(αὶ) ἐλαβαμ(εν) ρικλλα 3½. Fol. 82[b] (am unteren Rande): + ὅστ(ις) τ(ὴν) (ἀπο)στερή(σει) ταύτ(ην) τ(ὴν) ευχ(ὴν) ἐκ τ(ὴν) (!) λαύρ(ας) τοῦ ἁγ(ίου) σάβα νὰ κριθ(ῇ) με τ(ὸν) προδό(την) ἰούδ(α); in mikroskopischer Schrift von derselben Hand, die das Exlibris (Fol. 87a) geschrieben, wohl von der des Nikanor selbst. Fol. 87b: τέλος ἄμονος ουλογηταρίου (εὐλογηταρίου?) ειναι κ' ἔτη ὑπακουι πολυς λεος κα φιλ . . . . ιχ . . . . . (fast ganz verblaßt) und daneben von anderer Hand: τοῦ ἁγίου σάββα και ἰγιασμένου κ(αὶ) καθιγιτοῦ τῆς ἐρίμου. Am Rückendeckel innen: σάββας ο γιασμένος, und darunter quer: χρισο τα ἴλιο.

LA PASSION DE S. THÉODOTE, OEUVRE DU PSEUDO-NIL, ET SON NOYAU MONTANISTE

H. GRÉGOIRE – P. ORGELS / BRUXELLES

1. La Passion de S. Théodote et l'opinion de la critique

Il y a cinquante ans, presque jour pour jour, l'érudit et vénérable Pio Franchi de' Cavalieri, l'ami fidèle de nos grands Bollandistes, rééditait, d'après la seule source – un manuscrit de la Vaticane –, une pièce fameuse, célèbre depuis des siècles, et que Dom Ruinart n'avait pas manqué d'inclure dans ses *Acta Sincera*. Papebroch en avait donné l'édition princeps dans les *Acta Sanctorum*, au 18 mai. Il est bon de dire que Ruinart n'en avait imprimé qu'une version latine, celle de Papebroch, sans recourir à l'original. Et tous les érudits qui s'en étaient occupés jusqu'en 1901, n'avaient pas montré plus de curiosité, à l'exception de Tillemont, qui, sans se reporter au manuscrit, a fait des observations remarquables sur ce document et même proposé au texte grec une correction digne d'être considérée. M. Pio Franchi de' Cavalieri, auteur de la première édition critique du Martyre, ne s'est pas contenté de son travail d'éditeur.[1] Il a mis en tête de sa publication une introduction de 56 pages, véritable commentaire qui garde toute sa valeur. Sa conclusion est celle-ci: le Martyre de S. Théodote, malgré quelques difficultés, a toute l'apparence d'être exactement ce que prétend

[1] Voyez en général la préface de M. Pio Franchi de' Cavalieri parue dans Studi e Testi 6: I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne con un'appendice sul testo originale del martirio di S. Eleuterio (Roma 1901) pp. 1–57. (Le texte du Martyrium Theodoti occupe les pages 61 à 84, et on lit pp. 85–87 un Compendium Martyrii tiré de deux manuscrits, l'un de Jérusalem, l'autre du Vatican). Quant au Martyre proprement dit, en voici le titre: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδότου <τοῦ> 'Αγκυρανοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἑπτὰ παρθένων. Papebroch, auteur de l'édition princeps parue dans les Acta Sanctorum, IV Maii, pp. 149–165, n'avait utilisé qu'une copie du XVIe siècle (apogr. Vat. 655) de l'excellent manuscrit Vaticanus gr. 1667, ff. 80–100. C'est à cette source excellente qu'a recouru, pour la première fois, M. P. Franchi de' Cavalieri. Pour la description complète du manuscrit, voyez maintenant: Codices Vaticani Graeci, codd. 1485–1683, rec. Cyrus Giannelli, Bibliothecae Vaticanae scriptor, (in Bibliotheca Vaticana, 1950) pp. 410–415. On trouvera dans le texte et dans les notes de l'introduction de M. P. Franchi de' Cavalieri, tous les éléments d'une histoire de la question. Bornons-nous à reproduire ici quelques références: Mason, The persecution of Diocletian (Cambridge 1876) pp. 354–373; Tillemont, Mémoires V pp. 660–662. Ajoutons qu'A. Harnack, dans la Theologische Literaturzeitung 1902 pp. 358–361 (compte rendu de la publication de M. P. Franchi de' Cavalieri), avait pris la pièce très au sérieux. Comme nous, il songe à Maximin Daïa, dont la persécution *sui generis* explique plus d'un trait de l'histoire de Nil. Plusieurs de ses observations gardent toute leur valeur, notamment celle-ci: „Merkwürdig ist, wie in der Erzählung die Stadtgeistlichkeit ganz zurücktritt. Augenscheinlich ist der Krämer Theodotus die Seele der Christengemeinde von Ancyra gewesen."

son auteur, un certain Neilos, à savoir la relation d'un contemporain rédigée toutefois à une distance considérable des événements. Tel n'est pas l'avis du R. P. Delehaye, qui, dans un article incisif des Analecta Bollandiana,[1] n'hésite pas à nier l'authenticité de la Passion de S. Théodote d'Ancyre et à s'inscrire en faux contre le jugement favorable qu'après Papebroch, Ruinart, Harnack lui-même, M. Pio Franchi porte sur cette pièce. Depuis cette controverse, qui s'est poursuivie dans le Nuovo Bollettino d'archeologia cristiana,[2] où M. Pio Franchi répondit avec déférence, mais aussi avec bon sens, à certaines critiques du P. Delehaye, la Passion litigieuse n'a plus fait l'objet d'aucun examen. Mais il est certain que la haute réputation de l'illustre auteur des «Légendes hagiographiques» lui a enlevé son ancien prestige, et que les historiens des persécutions ont renoncé à se servir d'une source que le P. Delehaye caractérise ainsi: «Nous croyons avoir montré suffisamment que la Passion de S. Théodote ne peut être regardée comme la relation fidèle d'un contemporain. La substance même du morceau est légendaire, et le prétendu compagnon du martyr n'est qu'un imposteur. Dans son ensemble, l'histoire qu'il nous conte est un morceau de fantaisie, dans lequel il a fait entrer les éléments les plus disparates. L'opinion des critiques sur la Passion a certainement été égarée par la forme vive et alerte de certains épisodes . . . Saint Théodote, martyr d'Ancyre, a-t-il réellement existé? Aucun martyrologe ancien ne le mentionne, aucun pèlerin, que nous sachions, n'a visité sa basilique.» Et ailleurs le P. Delehaye, parlant de certaines «difficultés» que présente le texte, écrit: «Le caractère factice et l'époque tardive de la pièce rendent aisément raison de ces étrangetés.»

Nous reviendrons tout à l'heure sur ce que M. Pio Franchi appelait «la brillante charge de l'éminent Bollandiste, charge qu'il a peut-être poussée trop à fond», et nous apprécierons aussi la riposte de l'illustre hagiographe de la Vaticane. Mais nous ne pourrons le faire avec quelque fruit pour nos lecteurs qu'après leur avoir présenté objectivement les faits de la cause, c'est-à-dire tout d'abord un résumé de l'histoire de Théodote et ensuite un examen des «difficultés» ou singularités qui nous permettront peut-être d'assigner à ce beau récit, si différent de la littérature hagiographique courante, sa véritable signification.

2. Théodote, le cabaretier d'Ancyre: ses débuts et son magistère

Théodote, dont les parents selon la chair ne sont pas nommés, a été élevé par une vierge qui porte le nom parlant de Τέκουσα et qui, justifiant ce nom, lui a servi de mère. Elle le lui rappellera dans une vision, au chapitre XVI: «Tu dors, mon enfant, tu ne te souviens point des recom-

[1] H. Delehaye, La Passion de S. Théodote d'Ancyre, dans Analecta Bollandiana 22 (1903) 320–328.

[2] P. Franchi de' Cavalieri, Osservazioni sopra alcuni Atti di martiri da Settimio Severo a Massimino Daza, dans Nuovo Bollettino di archeologia cristiana 10 (1904) 27 sqq.

mandations que je t'ai faites, lorsque, tout jeune encore, je t'exhortais et je te dirigeais vers l'ascèse, contre le gré de tes parents. Aussi avais-tu pour moi les soins qu'on a pour une mère.» L'hagiographe ne nie pas que d'autres, parlant de Théodote avant son martyre, le montrent mêlé à la vie du monde, jouissant des plaisirs, uni à une épouse en légitime mariage et exerçant le métier de tavernier afin de gagner de l'argent, cette existence mondaine et séculière ayant été sanctifiée et comme effacée par son martyre. Mais l'auteur de notre écrit, qui signe, nous l'avons dit, Neilos, ne veut raconter, dit-il, que ce qu'il sait pour avoir été le compagnon du martyr. Il proteste que longtemps avant sa passion, Théodote faisait la guerre à toutes les passions charnelles, que jamais il ne fut l'esclave des plaisirs ou des pensées impures, que, depuis l'enfance, il cueillit abondamment les fruits de l'ascèse, que la continence fut le principe de ses triomphes. Il mortifia son corps, loin de l'amollir par la volupté, et, repoussant gloire et richesse, il vécut vaillamment dans la pauvreté. Il pratiquait le jeûne, se faisait l'instituteur du prochain, fortifiant ses frères par la prière. Quant à sa profession de tavernier, elle se transformait en une sorte d'épiscopat, exercé sous les dehors les plus humbles. Et l'auteur de nous décrire ce καπηλεῖον du bon Théodote comme une école de vertu chrétienne où venaient se convertir en foule les Juifs et les Hellènes. En particulier, ceux qui étaient le plus attachés aux biens de ce monde gagnaient à son commerce l'amour de la pauvreté.

3. Importance du prologue de la Passion: il prouve que le personnage de Théodote n'a pas été imaginé par l'hagiographe

Nous interrompons ici notre résumé pour mettre en relief un fait capital. Compagnon ou non du saint, Neilos, ne se serait jamais exprimé de la sorte si, comme l'insinue en somme le P. Delehaye, Théodote n'avait jamais existé. Notre hagiographe fait clairement allusion à des récits hagiographiques préexistants. Il est clair aussi qu'il est plutôt gêné par cette profession de κάπηλος qui était à coup sûr un élément biographique traditionnel que Neilos ne pouvait écarter, mais dont il a tiré le meilleur parti possible dans ce prologue en quelque sorte apologétique. L'allusion au mariage légitime de Théodote est également frappante. Cette union n'est point niée par l'hagiographe, mais, chez lui, tout se passe comme si, à l'époque où il a connu le saint, cet «évêque de la taverne»,[1] comme *il* n'est pas loin de le désigner, s'était dégagé des liens de sa famille, comme certains chrétiens des deux sexes l'ont fait en grand nombre, nous le savons, surtout au moment du grand *revival* mystique qui commence dès fin du II[e] siècle et dont nous parle l'histoire des sectes encratite, apotactite et montaniste.

[1] Le Martyrium dit textuellement: ἡ καπηλεία τὴν μέθοδον ἐναλλάξασα, ἐπισκοπῆς ἔργον ἐπλήρου ἐν εὐτελεῖ προσχήματι. M. Ernest Honigmann nous signale un curieux passage parallèle. Palladius, dans son Histoire Lausiaque, écrite en 420, rapporte un dialogue, probablement inventé de toutes pièces d'après le P. Peeters, entre Jean

4. Théotecne et Maximin

Mais reprenons notre analyse à partir du chapitre IV. L'auteur nous y parle de la persécution sous un empereur anonyme, persécution dont l'agent fut un gouverneur nommé Théotecne, décrit comme un renégat, violent, débauché et cruel, dans des termes que le P. Delehaye considère comme banals et suspects: «Théotecne incarne le type du persécuteur fou furieux, si souvent dépeint dans les Passions de basse époque. Sa rage contre le christianisme n'a d'égale que son ambition; il envoie devant lui des émissaires qui jettent partout la terreur en attendant qu'il vienne lui-même abolir le nom chrétien. On nous dit même naïvement que ce monstre devait uniquement sa charge à la promesse formelle faite à l'empereur de détruire en peu de temps le christianisme à Ancyre. Quel est cet empereur? Notre témoin, ailleurs si précis, semble l'ignorer. Il en parle tantôt au singulier, tantôt au pluriel.»

Or, ce Théotecne n'est pas un inconnu des personnes qui lisent l'histoire ecclésiastique. Le seul personnage de ce nom qui soit cité à propos de martyrs est le λογιστής d'Antioche dont Maximin Daïa se servit pour ranimer la persécution, et qui fut récompensé de son zèle – lequel se manifesta entre autres par une action publicitaire et scolaire, comportant la diffusion des prétendus *Acta Pilati*, diffamatoires pour le christianisme – par une promotion au grade de gouverneur de province.[1] Or, c'est précisément en qualité d'ἄρχων, d'ὑπατικός de Galatie qu'apparaît Théotecne dans le Martyre de S. Théodote. Quant à savoir si la manière dont la persécution est ici décrite convient à l'époque où Maximin Daïa put envoyer à Ancyre l'ex-logiste en qualité de gouverneur, nous y reviendrons plus loin. Et rappelons-nous que la présence d'un nom historique dans une passion de martyr n'est pas une preuve d'authenticité. Ce qui est certain seulement, c'est que le nom du persécuteur Théotecne ou bien est emprunté à Eusèbe par

---

de Lycopolis et Palladius. Palladius, alors moine de Nitrie, est chargé de l'office de cellerier. Il faut citer tout le passage, spirituellement commenté par le P. Peeters (Analecta Bollandiana 54 [1936] 374). Jean de Lycopolis, qui plaisante, demande au moine cellerier: Θέλεις ἐπίσκοπος γενέσθαι; Εἶπον αὐτῷ ὅτι· «Εἰμί». Καὶ λέγει μοι· «Ποῦ;» Εἶπον ὅτι· «Εἰς τὰ μαγειρεῖα, εἰς τὰ καπηλεῖα, εἰς τὰς τραπέζας, εἰς τὰ κεράμια· ἐπισκοπῶ αὐτά, καὶ ἐὰν ᾖ οἰνάριον ὄξινον . . .» et la suite est à l'avenant. Mais le solitaire prédit à Palladius qu'il deviendrait évêque pour de bon, malgré sa fuite au désert. La ressemblance des deux passages est trop frappante pour être fortuite. On verra pourquoi nous considérons le passage du Martyre comme une imitation de Palladius.

[1] Sur Théotecne, voir Eusèbe, Histoire Ecclésiastique IX 2–4, 1 et IX 11, 5–6; sur les faux Acta Pilati, ibid. IX 5, 1. Eusèbe ne dit pas que ce Théotecne, le seul gouverneur de ce nom que connaisse l'histoire romaine, fût un apostat, mais il est curieux de noter que l'on cite sous Julien, à Antioche, un Théotecne, renégat chrétien, qui périt de male mort (voyez Philostorge VII 13 éd. Bidez p. 98 sq.; cf. Anhang p. 232 sq.). Ce Théotecne, naturellement, n'a rien d'un persécuteur, mais il est parfaitement possible que le romancier Neilos ait emprunté à l'histoire du prêtre d'Antioche, homonyme du gouverneur de Maximin Daïa, la qualité d'apostat qu'il attribue à son Théotecne.

un romancier, ou, dans cette Passion, constitue un souvenir historique indépendant du texte d'Eusèbe.[1]

D'ailleurs, sur un point tout au moins, qui n'est pas d'une médiocre importance – le tableau si vivant de l'abandon en masse de la ville d'Ancyre par les chrétiens, au moment où un pillage général prélude à la persécution proprement dite –, la pièce qui nous occupe paraît avoir gardé des impressions très fidèles et très précises de la toute dernière époque de l'agitation antichrétienne sous Maximin. Depuis longtemps, les critiques ont noté ce qui leur a semblé un paradoxe, une invraisemblance choquante, c'est à savoir le calme profond qui ne cesse de régner dans la campagne chrétienne et la panique – il n'y a pas d'autre mot – qui se déchaîne dans la ville, où l'église est fermée, tandis que les prêtres désertent les autels (τῶν τε θυσιαστηρίων οἱ ἱερεῖς ἀνεχώρησαν καταλιπόντες τῆς ἐκκλησίας τὰ πρόθυρα). Comment ne pas songer à la fameuse pétition des villes en 311–312, dont Eusèbe et une inscription d'Arykanda en Lycie nous ont conservé le texte et la réponse? Maximin lui-même, dans un de ses derniers édits, reconnaît avoir fait droit, malgré un régime officiel de tolérance auquel il s'était rallié, à l'expulsion des chrétiens du territoire des villes.[2]

Mais j'interromps ici cette digression très nécessaire. Ce n'est pas seulement la figure de Théotecne qui rappelle ici Maximin, mais le tableau de la grande fuite des chrétiens abandonnant les villes, sans parler d'autres détails, comme celui-ci. Le gouverneur Théotecne offre à Théodote qui, tout cabaretier qu'il est, est une manière d'évêque, en récompense de l'apostasie, une situation bien plus brillante dans le clergé païen: Ἀπαλλάγηθι οὖν, ὦ Θεόδοτε, πάσης φλυαρίας καὶ τοὺς ἄλλους μᾶλλον Χριστιανοὺς τῆς αὐτῆς ἀπάλλαξον μανίας. ἄρξεις δὲ τῆς πόλεως καταστὰς ἀρχιερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος . . . καὶ διὰ σοῦ μὲν ἱερέων ἔσονται χειροτονίαι, διὰ σοῦ δὲ ἀξιωμάτων προαγωγαί, διὰ σοῦ δὲ προστασίαι πρὸς τοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ πρεσβεῖαι πρὸς βασιλέας ὑπὲρ τῶν ὅλων πραγμάτων, καὶ μετὰ ἀρετῆς πλοῦτος καὶ προστασίαι τοῦ γένους καὶ μεγάλαι τιμαὶ καὶ δόξης λαμπρότης . . .

Cela rappelle la grande réforme du clergé païen par Maximin, instituant dans les capitales des provinces des ἀρχιερεῖς, à l'image des métropolites de la hiérarchie chrétienne.[3]

---

[1] On verra pourquoi nous nous rallions à cette seconde explication.

[2] Voir Eusèbe, Histoire Ecclésiastique IX 7, 3–14, surtout les §§ 6 et 12, et IX 9ᵃ, 4–6. Dans son rescrit à Sabinus – le second texte cité –, Maximin, sous la pression de Constantin et de Licinius, rappelant sa conduite récente, essaye de concilier l'expulsion des chrétiens du territoire de Nicomédie et des autres villes avec la tolérance accordée aux chrétiens dès 311.

[3] Les sources principales sont: Lactance, De mortibus persecutorum, ch. 36: *novo more sacerdotes maximos per singulas civitates singulos ex primoribus fecit, qui et sacrificia per omnes deos suos quotidie facerent . . . Parumque hoc fuit nisi etiam provinciis ex altiore dignitatis gradu singulos quasi pontifices superponeret, et eos utrosque candidis chlamydibus ornatos iussit incedere;* Eusèbe, Hist. Eccl. VIII 14, 9: προστάττων ἱερέας τε εἰδώλων κατὰ πάντα τόπον καὶ πόλιν καὶ ἐπὶ τούτων ἑκάστης ἐπαρχίας ἀρχιερέα, etc., répété, mais non textuellement, au livre IX 4, 2. Voyez notre note, parue dans la Chronique d'Égypte, nº 29, janvier 1940, pp. 119–123, sur

5. L'épisode des Sept Vierges et sa localisation. Le lac d'Ancyre et le Mogan Göl

Nous en avons dit assez pour dissiper, dans l'esprit de nos lecteurs, les préjugés défavorables créés jadis autour du Martyre de Théodote par la critique du P. Delehaye. Mais négligeons tout ce coloris historique qui, après tout, peut être «rapporté». Nous estimons capital, au contraire, l'épisode central des sept vierges auquel nous avons déjà fait allusion, à propos de l'une d'elles, l'aînée, une septuagénaire, la mère spirituelle de Théodote. Ces sept vierges s'étaient adonnées à l'ascèse depuis l'âge le plus tendre. Le gouverneur s'efforce de les ramener au paganisme, en vain, bien entendu. Il ordonne ensuite à de jeunes débauchés de les violer. Mais, là encore, les embûches du Malin sont déjouées. De guerre lasse, Théotecne offre aux vierges, comme il fera plus tard pour Théodote, des sacerdoces païens. Et c'est le passage le plus intéressant peut-être de tout le Martyre, à cause de la description très claire qu'on y lit, d'un rite païen bien attesté, classique (voyez l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide). Je traduis ce chapitre XIV: «Il leur commanda de se faire prêtresses d'Artémis et d'Athéna. La coutume des païens était d'aller tous les ans laver les statues de ces divinités dans le lac voisin de la ville, et il se trouvait que, précisément, le jour du bain des idoles était arrivé. Or, chacune des idoles était placée sur un char. Le gouverneur ordonna donc d'emmener les vierges au lac, où elles devaient se baigner avec les statues (ξόανα), dans le même appareil. On les voitura donc par la ville toutes nues, debout sur leur char, pour les couvrir de honte et provoquer les *lazzi* du peuple. Quant aux statues, elles suivaient derrière le cortège des vierges et à peu de distance d'elles. Et toute la population de la ville était dehors pour aller voir ce qui se passerait. Le bruit des flûtes et des cymbales retentissait, des femmes dansaient, la chevelure dénouée, comme des ménades, et leurs trépignements frappaient le sol à grand bruit, tandis que résonnaient de nombreux instruments. C'est donc ainsi qu'ils faisaient la procession de leurs statues, provoquant un grand concours de peuple qu'attirait bien plus encore le sort des

le même sujet. Nous renvoyons, dans cet article, à un travail antérieur: La religion de Maximin Daïa (Byzantion 8 [1933] 49–56). J'y parle de la curieuse inscription d'Akmonia, conservée au Musée du Cinquantenaire de Bruxelles et datée de 313 – 314. Le personnage principal de l'inscription est un grand-prêtre Epitynchanos I, qui mourut après la victoire de Licinius et du christianisme, ce qui explique, d'après E. Stein et moi-même, l'éloge suivant fait de l'ἀρχιερεία Ἰσπατάλη, qui initia le grand-prêtre en question. Il est dit de cette bonne archiprêtresse: ἐλυτρώσατο γὰρ πολλοὺς ἐ(κ) κακῶν βασάνων. Sans doute cette femme excellente avait protégé les chrétiens eux-mêmes en intervenant en leur faveur auprès de l'autorité. Il faut voir dans la phrase en question une sorte de désaveu de la persécution récente, qui pouvait sauver le monument de la colère des chrétiens. Il faut noter que l'autel funéraire d'Otourak, que j'ai republié dans Byzantion 8 (1933) 50 a été, sans doute peu de temps après son érection, consacré par l'incision d'une croix. Le rapport entre l'ἀρχιερεύς et son initiatrice rappelle singulièrement celui qui existait, d'après notre hagiographe, entre Théodote et Tékousa.

vierges. Les uns avaient pitié de leur vieillesse, d'autres admiraient leur endurance, d'autres louaient leur attitude, toute de décence, et tous les spectateurs, voyant leurs corps zébrés de coups de fouet, pleuraient.»

Or, jusqu'au bout, ces héroïnes s'obstinèrent. Leur sort est rapporté avec une concision plus tragique que les récits des messagers du théâtre antique. Car le saint n'en a pas été témoin. Il se réfugie, et le détail à toutes les chances d'être exact, dans une maisonnette appartenant à un pauvre homme nommé Théocharidès, en compagnie de Polychronios, neveu de Tékousa, et de son jeune homonyme Théodote, «fils d'une nièce du martyr», dit le texte, donnant par avance, ce qui est tout naturel, ce titre à celui qui ne l'a pas encore mérité. Et c'est dans cette pauvre maison, voisine d'une chapelle funéraire d'Ancyre appelée, et nous y reviendrons, le «martyre des patriarches», que la femme de Théocharidès vient informer le tavernier de la noyade des sept vierges. C'est là qu'il apprend comment Tékousa et ses compagnes ont repoussé les prêtresses d'Athéna et d'Artémis qui leur présentaient des couronnes et des robes blanches pour les agréger au clergé païen. Alors Théotecne ordonna de leur mettre des pierres au cou, de les embarquer dans une nacelle, et de les jeter dans le lac «à deux plèthres du bord». Et l'hagiographe nous rapporte même la brève conversation au cours de laquelle Théodote obtient de son informatrice qui, plus courageuse que lui, a assisté au martyre avec d'autres femmes, des précisions sur l'endroit où se trouvent les corps. L'auteur de tout ceci connaissait parfaitement les lieux, comme on le voit par une phrase comme celle-ci: ταῦτα εἰπὼν ἐπυνθάνετο παρὰ τῆς γυναικός, πῶς καὶ τίνα τρόπον τῶν παρθένων καταβεβύθισται τὰ σώματα καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ τῆς λίμνης, παρὰ τὸ τεῖχος ἢ εἰς αὐτὸ τὸ μέσον. Le mot τεῖχος n'est pas courant au sens de bord: il s'agit certainement d'une digue ou barrage, comme l'a déjà vu M. Pio Franchi. Quant au lac, il ne peut s'agir que du Moğan Göl, qui se trouve a une dizaine de kilomètres au Sud d'Ankara. Voyez Murray, Handbook to Asia Minor, p. 32, où Sir Charles Wilson décrit ainsi la route d'Angora aux lacs jumeaux d'Emir Göl et de Moğan Göl: "The araba-road, soon after leaving Angora, ascends sharply, and, following the line of an old paved way, crosses the Chal Dagh to an open valley in which is the Mohun Geul (3 hrs)."[1] C'est aux lacs jumeaux que fait allusion le nom du village de Dilimnia que l'*Itinéraire de Jerusalem* place à dix milles d'Ancyre sur la route d'Ancyre à Parnassos et que mentionne une inscription trouvée par Domaszewski (Ramsay, Historical Geography, p. 25 s.). On a cru, jusqu'à présent, que le lac des sept vierges était le Kebir Göl, identifié à la *Cenaxis palus* du même Itinéraire. Mais le Kebir Göl est à 23 km au moins au N.-O. d'Ankara, distance qui rend invraisemblable

[1] Il n'y a pas de doute sur la dénomination de Moğan Göl (les autres formes ne sont que des graphies, y compris le Mohun de Murray, où l'*u*, suivant l'habitude anglaise, représente un *a*). C'est le pluriel persan de mog, «mage, païen». L'«Étang des mages» pourrait devoir son nom au souvenir, qui a dû se perpétuer jusqu' en plein moyen âge, des rites païens que nous connaissons par le Martyrium Theodoti.

qu'il fut le but de la procession des images d'Artémis et d'Athéna, et impossible l'expédition de Théodote et de ses compagnons qui, en une seule nuit, doivent gagner le lac, repêcher les corps des victimes et les inhumer dans un cimetière ecclésiastique d'Ancyre.

6. Le collège des Sept Vierges et les Sept Vierges d'Épiphane

Caractère montaniste de la Passion et traces de remaniements catholiques

Mais ces détails topographiques, pour importants qu'ils sont, doivent céder le pas, dans notre discussion, au rôle même joué par les sept vierges dans l'église à laquelle appartient Théodote. Ces sept vierges paraissent être toute l'église, à vrai dire. Aucun prélat n'est nommé en dehors de Théodote, «l'évêque de la taverne». Il est bien question de prêtres, mais de prêtres fugitifs. Le bon παπᾶς Fronton, le premier dans l'histoire de l'Église grecque à porter ce titre, ne fait preuve d'aucun courage. *Cultor martyrum*, il n'a point lui-même la vocation du martyre. Répétons-le: les sept vierges sont tout. Or, dans quelle église les sept vierges sont-elles une institution? Non point certes dans la grande Église, dans l'église catholique, mais dans l'église phrygienne, dite aussi pneumatique ou montaniste. Nous avons à ce sujet un témoignage absolument décisif d'Épiphane, qui nous dit que dans les cérémonies du culte phrygien, des femmes, appelées vierges ou prophétesses, sont au premier plan. «Souvent, dans leur assemblée, on voit entrer sept vierges, portant des torches et vêtues de blanc, qui viennent prophétiser devant le peuple. Elles manifestent une sorte d'enthousiasme qui dupe les assistants et provoque leurs larmes; elles versent des pleurs, comme si elles menaient le deuil de la pénitence et, par leur attitude, elles déplorent la vie des hommes. Chez eux, les femmes sont évêques, les femmes sont prêtres, etc.» (Panarion, XLIX, 2).[1] Le martyre des sept vierges, nous paraît démontrer le caractère montaniste de l'histoire de Théodote, qui, sans doute, a été remaniée dans un sens catholique, comme le prouve nettement une phrase, qui a attiré l'attention de bien des critiques depuis Tillemont: τὰ δὲ ὀνόματα τῶν παρθένων ἐστὶν ταῦτα· Τέκουσα, Ἀλεξάνδρεια, Φαεινή (ταύτας οἱ ἀποτακτῆται λέγουσιν ἰδίας

[1] Le caractère composite des chapitres d'Épiphane sur les montanistes a donné lieu à bien des recherches et à bien des hypothèses. Mais en ce qui concerne le chap. XLIX 2 du Πανάριον, où il est question de Quintilla, d'Ève, de la sœur de Moïse, dont on s'autorise pour justifier l'admission des femmes dans le clergé montaniste, et qui se termine par les phrases fameuses: ἐπίσκοποί τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες, καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες . . . pour finir par la mention des Artotyrites, Labriolle et beaucoup d'autres (cf. Labriolle, Sources, p. LXVIII) pensent qu'il s'agit d'une évolution tardive du montanisme, qu'Épiphane a pu connaître directement, sans l'intermédiaire d'une source écrite. Toute la page LXVIII de Labriolle serait à citer. Retenons surtout que, d'après lui, l'organisation décrite au § 2 de notre chapitre n'est pas primitive. Ni Pseudo-Tertullien, ni Philastre n'y font allusion. On peut inférer de là que le Syntagma d'Hippolyte n'en parlait pas non plus.

εἶναι, κατὰ ἀλήθειαν δὲ . . . εἰσιν). Que faut-il entendre par ἀποτακτῆται (legendum ἀποτακτῖται)? Nous le savons à présent, beaucoup mieux encore qu'au temps de Tillemont. Les Apotactites sont une secte, nommée ainsi par une inscription copiée à Laodicée de Pisidie, véritable nid d'hérétiques. Voici le début de cette épitaphe: Ἔνθα κατάκειτε Ἀνίκητος πρεσβύτερος τῶν Ἀποτακτιτῶν κτλ. Ce texte épigraphique est important, parce qu'il donne raison à Basile contre Épiphane. Basile, en effet, appelle ces hérétiques Ἀποτακτῖται et la même forme doit être restaurée dans Julien, Or. 7, 224b. Épiphane (Haer., XLVI, p. 391) les appelle Ἀποτακτικοί (cf. W. M. Calder, The Epigraphy of the Anatolian Heresies, dans Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay, 1923, p. 73). La secte des Apotactites paraît avoir été très florissante au IVe siècle, ainsi que celle des Cathares ou Novatiens. On les appelle aussi Saccophores, parce qu'ils prenaient le sac de la pénitence. D'après Épiphane, les Apotactici s'appellent encore ,,Apostoliques» et seraient nombreux, surtout en Lycie, Cilicie, Pamphylie et Pisidie. Ils proviendraient du schisme de Tatien, des Encratites et des Cathares même. Il est remarquable que les Encratites et les Tatianistes ont une horreur profonde du mariage, tandis que les Novatiens ou Cathares se bornaient à répudier le second mariage, comme le faisaient d'ailleurs les Montanistes.

Notre hagiographe veut donc dire que trois des sept vierges sont revendiquées par les Apotactites, mais il proteste contre cette prétention. Quel est le mot ou quels sont les mots qui manquent dans la seconde partie de la phrase? Si l'hagiographe appartenait à la grande Église, il aurait dû écrire: κατὰ ἀλήθειαν δὲ <καὶ αὐταὶ καθολικαί> εἰσιν, «mais, en réalité, <elles aussi> sont <catholiques>», ou encore: ἅπασαι ἡμέτεραί εἰσιν. Seulement, la disparition de ce mot capital serait absolument incompréhensible, de même que la chute de οὐκ, supposée par Tillemont, est hautement invraisemblable. Il faut supposer que le mot principal, omis ou biffé, était de nature à révolter ou du moins à alarmer l'orthodoxie du copiste, que ce fût πνευματικαί, le nom que se donnaient à eux-mêmes les Montanistes, ou simplement ἡμέτεραι, allusion plus prudente à une origine sectaire.[1]

Le P. Delehaye qui néglige complètement, dans sa critique négative, la phrase révélatrice, croit jeter la suspicion sur ce qu'il appelle l'«interpolation des sept vierges», en signalant que ce groupe de martyres se

[1] Si nous n'avions, comme Papebroch, qu'un apographon du XVIIe s. pour établir le texte du Martyrium Theodoti, nous pourrions croire que l'omission du mot καθολικός provient de l'antipathie des orthodoxes modernes pour cette épithète, à cause de l'application exclusive que s'en font les catholiques romains. Mais l'omission se trouve déjà dans le Vaticanus du Xe s. auquel a recouru M. P. Franchi de' Cavalieri. D'autre part, il n'est pas absolument impossible que les Montanistes eux-mêmes se soient appelés καθολικοί, car, dans Eusèbe, Hist. Eccl. V 18, 5, toujours d'après Apollonius, il est dit de Thémison, un des chefs de la secte, qu'il a osé parler haut comme un vrai martyr et composer, à l'imitation de l'apôtre, une lettre catholique pour catéchiser des gens dont la foi était meilleure que la sienne.

retrouve aussi à Amisos. Mais, l'examen de cette mention du Synaxaire[1] prouve immédiatement que les sept martyres d'Amisos sont une simple réplique de celles d'Ancyre. En effet, plusieurs noms y sont modifiés dans l'intention d'effacer leur étrangeté, à commencer par Τέκουσα, nom, en effet, singulier pour une vierge, qui devient, très banalement, Θεοδοσία. On voit qu'on ne peut tirer aucun argument contre l'authenticité des vierges d'Ancyre de la présence des sept vierges à Amisos. Ce sont bien celles du lac d'Ancyre qui sont authentiques.

7. L'épisode des Sept Vierges est le coeur même du récit: Le nom de Τέκουσα

Loin d'être une interpolation, un hors-d'oeuvre, le martyre des Sept Vierges est le centre même du récit. Les principales circonstances de ce morceau central démontrent à suffisance de preuves, son authenticité. Un romancier inventant «librement» aurait-il introduit dans une pièce par ailleurs si édifiante, l'épisode décevant et choquant, presque sacrilège, en tout cas révoltant pour la foi, de ce sauvetage périlleux des corps des sept vierges – qui ne sert exactement à rien, puisque une dénonciation, quelques heures plus tard, fait découvrir et saisir les corps saints, lesquels sont brûlés par les impies, de façon qu'il n'en subsiste aucune trace? Nous avons déjà insisté sur le caractère réaliste de la description du rôle d'abord passif joué par le cabaretier, tapi dans sa cachette, sur l'énumération inutile des membres de sa propre famille et de la famille Théocharidès, et ainsi de suite. Il n'est pas jusqu'au nom de Τέκουσα qui ne soit significatif. On sait que les montanistes, comme les Novatiens, considéraient comme vierges les prophétesses séparées de leurs époux, comme le furent les compagnes de Montan. M. de Labriolle, dans sa «Crise montaniste», note: «Montan et ses prophétesses, Priscilla et Maximilla, innovaient nettement en matière de discipline. Ils ordonnaient certains jeûnes, ils conseillaient aux époux de se séparer. Maximilla et Priscilla ont exercé dans la secte, auprès de Montan, un véritable magistère doctrinal», tout à fait pareil au rôle de maîtresse d'ascèse que notre texte attribue à Τέκουσα. Il est remarquable que les catholiques n'ont jamais inculpé ces prophétesses montanistes d'immoralité, bien au contraire. Néanmoins, ils s'en sont pris à Prisca, mais seulement pour soutenir qu'elle avait été mariée. Voyez Eusèbe, Histoire Ecclésiastique, V, 18, 3, où Apollonius,

---

[1] Synaxarium Eccl. Cpol. p. 546. Comparons les deux listes de sept noms. Dans le Martyrium Theodoti: Τέκουσα, Ἀλεξάνδρεια, Φαεινή, déjà citées, puis Κλαυδία, Εὐφρασία, Ματρῶνα, Ἰούλιττα. Dans le Synaxaire (l'ordre est différent): Θεοδοσία, Ἀλεξάνδρεια, Εὐφημία, Κλαυδία, Εὐφρασία, Ματρῶνα, Ἰουλιανή. Il est clair que partout où les noms diffèrent, notre Martyre donne la forme la moins banale: Τέκουσα, nom rare et même unique, est remplacé à Amisos par Θεοδοσία, archi-fréquent, Φαεινή a bien plus de «caractère» qu'Εὐφημία, Ἰούλιττα que Ἰουλιανή. – Φαεινή est à vrai dire unique, comme Τέκουσα, bien qu'on ait une Charite nommée Φαέννα, un poète de l'Anthologie Φάεννος. Conclusion: les Vierges d'Amisos sont un doublet maladroit de celles d'Ancyre.

auteur d'un pamphlet anti-montaniste, écrit: «Nous montrons donc que ces premières prophétesses elles-mêmes, à partir du moment où elles furent remplies de l'esprit, quittèrent leurs maris. Ne mentaient-ils pas, dès lors, en traitant Priscilla de vierge?»

Ceci vous rappelle, n'est-il pas vrai, la παρθένος μήτηρ de l'inscription de Laodicée et le nom de Τέκουσα donné à celle qui instruisit Théodote, exactement comme, d'après Hippolyte, les «femmelettes» du mouvement phrygien prescrivent une discipline nouvelle aux hommes. Le nom de Τέκουσα a dû être donné à bon escient à la mère, au sens religieux, de ce collège de sept vierges, car nous ne l'avons pas trouvé ailleurs comme nom propre.

8. Le nom et le personnage de Théodote. Le cabaretier d'Ancyre n'est pas le compagnon de Montan, mais Théodote le Jeune. Fonctions de Théodote dans la communauté d'Ancyre

Théodote, fils spirituel de Tékousa, ne peut en être séparé. Si l'une est la présidente du collège des sept vierges montanistes d'Ancyre, l'autre, son élève, qui «fait l'évêque» dans son cabaret, ou caché dans des maisons amies, doit être, lui aussi, un saint montaniste. De fait, il porte un nom illustre dans la secte, le plus illustre peut-être après ceux de Montan, Priscilla et Maximilla. Ouvrons Eusèbe (V, 16, 14–15) et nous y trouverons l'histoire de Théodote, racontée, bien entendu, par ses ennemis, qui, comme toujours, reconnaissent son importance par la violence de leurs calomnies. Voici comment parle l'auteur, resté malheureusement anonyme, qui écrivit contre la secte à la demande d'Avircius d'Hiérapolis: «De même encore beaucoup racontent que cet étonnant Théodote, qui fut quelque chose comme le premier intendant de ce qu'ils appellent la prophétie, fut un jour soulevé de terre et porté dans les airs; il était entré en extase et s'était confié à l'esprit d'erreur, mais il fut projeté à terre et mourut misérablement. On dit que ces événements se passèrent de cette façon, mais, n'en ayant rien vu, nous ne prétendons pas, bien cher ami, le savoir. Peut-être est-ce ainsi, peut-être est-ce autrement qu'ont péri Montan, Théodote et la femme déjà nommée.»

Τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον τὸν πρῶτον τῆς κατ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπόν τινα Θεόδοτον: ce terme d' ἐπίτροπος ne convient-il pas admirablement au rôle tenu par notre cabaretier, le grand meneur de jeu de la résistance chrétienne, l'organisateur du martyre, comme on peut le qualifier sans ironie? M. de Labriolle et ses prédécesseurs n'ont pas tort d'interpréter ἐπίτροπος au sens le plus matériel, qui est celui d'administrateur. «Montan créa une caisse, dit cet auteur (La Crise Montaniste, p. 26 sq.), laquelle fut administrée en premier lieu par un certain Théodote. Les dons y affluaient, et non pas seulement de la main des riches: les plus humbles tenaient à y verser leur obole. Peut-être même les prophètes ne reculèrent-ils pas devant certains placements avantageux.»

Il est certain que notre hagiographe proteste plusieurs fois contre l'accusation qui, évidemment, avait été portée contre son Théodote «d'aimer trop l'argent», et quant au genre de mort que l'auteur anti-montaniste attribue à Théodote sans y croire beaucoup, tout le monde a vu qu'il s'agit tout simplement de la mort de Simon le Magicien. Rien n'était plus propre à démonétiser le montanisme, que d'assimiler l'un de ses premiers chefs avec l'imposteur classique de l'histoire évangélique, le contradicteur des apôtres. M. de Labriolle écrit (op. cit., p. 162): «C'était rendre à dessein un mauvais service à la mémoire de Théodote que de lui attribuer un sort pareil à celui de ce goète pervers en qui l'on voyait (sans doute par suite de la superposition et confusion de plusieurs personnages distincts) non seulement le fauteur des pires sorcelleries, mais encore l'ancêtre de tous les hérétiques.»

Notre premier mouvement, nous l'avouons, avait été d'identifier le héros d'une Passion suspecte par ailleurs de montanisme avec le célèbre Théodote, l'un des fondateurs de la secte, sur la foi de l'identité du nom. Mais, réflexion faite, nous avons abandonné cette hypothèse qui rendrait vraiment trop compliquée la genèse du document. Il faudrait supposer, en effet, qu'un martyr(?) montaniste de la fin du IIe siècle, contemporain de Maximilla et de Priscilla, a été introduit, au moins un siècle et demi plus tard, dans une composition dont aucun trait ne rappelle une aussi haute époque. Certes, il arrive, dans l'hagiographie comme dans l'épopée, qu'un héros historique, dont nous pouvons contrôler la date, soit rajeuni par la légende et présenté comme le contemporain de personnages qui ont vécu longtemps après lui. Mais, dans le cas qui nous occupe, Théodote le cabaretier est inséparable des sept vierges et surtout de celle qui fut sa mère spirituelle et son initiatrice et qui fit de lui un ascète et un martyr. Les parties les plus vivantes, les plus naturelles, les plus authentiques du martyre de Théodote, comme l'ont remarqué tous les critiques, sont celles qui évoquent le complot contre la police si parfaitement organisé et exécuté par Théodote pour retirer du lac les corps des sept vierges, après les reproches qu'en songe lui a adressés Tékousa. Tout ce qui est dit notamment des conversations qui ont eu lieu dans la maisonnette des Théocharidès est d'une vérité criante. Comment un simple romancier aurait-il songé à mentionner dans la compagnie la présence d'un enfant dont le rôle est non seulement muet, mais nul, un autre Théodote, fils d'une nièce ou d'une cousine du martyr? Ce passage est certainement un de ceux que vise le P. Delehaye quand il avoue: «Quelques épisodes sont pénétrés d'une bonne couleur locale et nous transportent dans un milieu qui ne paraît point de création artificielle.»

Or, si l'on ne peut guère détacher le personnage et la famille de Théodote de sa mère spirituelle Tékousa et des autres vierges dont le martyre a entraîné le sien, cette circonstance devient une *nota temporis*, puisque le collège des sept vierges n'est pas une institution du montanisme primitif et qu'il n'est pas attesté avant le IVe siècle. Ainsi notre Théodote

doit peut-être son nom au fameux co-fondateur du montanisme, mais ne saurait être confondu avec lui.

La question de l'identité du personnage n'est pas la seule d'ailleurs que nous soyons amenés à nous poser à propos de Théodote. Nous aimerions encore pouvoir nous faire une idée exacte de la place que le saint homme occupait dans la communauté dont il faisait partie. Que cette place fût éminente, nous ne saurions en douter: toute notre relation en témoigne. Et d'ailleurs, dans la sentence de mort que Théotecne rend finalement contre lui, le gouverneur qualifie Théodote de προστάτης τῶν Γαλιλαίων. Ce titre de προστάτης, à la rigueur, pourrait s'appliquer à un évêque.[1] Mais il ressort précisément de notre Passion que Théodote n'était ni évêque, ni même prêtre. Et ceci incline à penser que le titre en question, conformément à l'emploi habituel du mot, est ici donné à Théodote en sa qualité de patron de la communauté chrétienne ou, pour mieux dire, de la communauté montaniste de l'endroit. Aussi bien, le rôle que notre Passion attribue au cabaretier d'Ancyre n'est-il pas exactement celui d'un personnage investi de telles fonctions, et les détails qu'elle nous donne sur Théodote et sur sa condition ne font-ils pas admirablement comprendre qu'il ait été choisi pour le remplir? Théodote n'était pas seulement un chrétien que sa foi ardente et agissante devait recommander tout particulièrement à ses coreligionnaires. Ce tavernier, dont l'hagiographe, en

[1] Προστάτης doit se traduire souvent «patron, avocat, protecteur». Mais il peut signifier aussi προϊστάμενος, ce qui est l'équivalent d'ἄρχων; or, c'est un fait que προϊστάμενος est un titre donné dans plus d'une inscription à des πρεσβύτεροι chrétiens (pour ἄρχων πατρίδος λαοῦ = λαοῦ προστάμενος, voyez Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire, ed. by W. M. Ramsay, 1906, pp. 126 et 223; cf. aussi G. Mendel, Catalogue des monuments . . . du Musée . . . de Brousse, dans Bulletin de Corr. Hell. 33 (1909) n. 428, l. 11–13: Δόμνου ἱοὶ Χρηστιανοὶ πρεσβύτεροι λαοῦ πρεστάμενοι). Depuis longtemps, M. Calder a attiré l'attention sur ce fait (cf. Philadelphia and Montanism, dans Bulletin of the John Rylands Library 7 [1923]). Il a fait remarquer que προϊστάμενος paraît être le titre donné à des expèces de chorévêques, c'est-à-dire à ceux qui, dans les églises rurales, assumaient les fonctions qui, dans les cités, appartenaient aux évêques. Déjà Harnack avait été frappé par l'absence de toute allusion à la haute hiérarchie chrétienne dans toute cette histoire, et il en avait tiré la conclusion, erronée selon nous, que ce fait indiquait une époque ancienne, un état peu avancé de l'organisation de l'église d'Ancyre. Nous croyons, pour notre part, que le fait indique tout simplement qu'il s'agit ici d'une petite église, et non de la grande. A ceux qui objecteraient que le montanisme et, en général, les sectes ne jouaient plus, au IV[e] siècle, de rôle important en Phrygie et en Galatie, il suffit d'opposer le témoignage des textes et des monuments. D'après Sozomène (V 11), au temps de Julien, les Phrygiens avaient conservé leur esprit agressif à l'égard du paganisme, et leurs martyrs sont des extrémistes qui se sont opposés en Phrygie même, par la violence, à la restauration des temples. A Ancyre, nous savons, toujours par Sozomène (loco cit.), que Bousiris, un martyr dont il y a une trace au Synaxaire de Constantinople (31 décembre), appartenait à la secte des Encratites. Lui aussi est de l'époque de Julien. Sur la parenté entre des sectes montanistes et une petite église voisine des Apotactites et Encratites, voyez l'épitaphe du πανεπίσκοπος des Sakkophores Sévère de Laodicée et d'Eugène qui est dit Ποί[μ]νης πνευματικῆς ἄξιον ἡνίοχον (cf. W. M. Calder, Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay, p. 71).

somme, nous laisse entendre qu'il faisait d'excellentes affaires, était évidemment en mesure d'apporter une aide précieuse à une communauté, et, de fait, nous le voyons, pendant la persécution, obtenir, à prix d'argent, la libération de certains chrétiens, pourvoir aux besoins du culte et assurer la subsistance de ses frères éprouvés. Nul ne pouvait donc paraître plus désigné que lui pour remplir ces fonctions de patron de la communauté auxquelles les disciples de Montan ont dû faire une place dans leur hiérarchie, tout comme elles en avaient une dans l'organisation des associations religieuses païennes et dans celle des communautés juives, qui sans doute fournirent ici aux hérétiques phrygiens le modèle dont ils s'inspirèrent.

9. Conclusion. Le nom de Neilos. Date probable du martyre de Théodote

On le voit, la position que nous prenons à l'égard du *Martyrium Theodoti* est à mi-chemin entre le scepticisme du P. Delehaye et la confiance relative de M. Pio Franchi de' Cavalieri. Nous concédons au P. Delehaye qu'il y a peu de chance pour que l'hagiographe Neilos soit vraiment un compagnon du martyr. D'autre part, s'il est indubitable que dans son récit, il se rencontre des invraisemblances, des incohérences, des lieux communs de l'hagiographie tardive, des thèmes folkloriques, des poncifs rhétoriques, il n' en demeure pas moins que le fond, le noyau, si l'on veut, de l'histoire et certains de ses épisodes, les paysages évoqués, semblent authentiques. La contradiction que relève le P. Delehaye entre la paix religieuse qui règne à la campagne et la persécution qui sévit en ville, non seulement n'est pas incompatible avec l'époque probable du martyr (persécution de Maximin), mais même pourrait être invoquée comme une marque d'authenticité et un trait d'excellente couleur locale. Après le pétitionnement des villes contre les chrétiens, en 311–312, les chrétiens sont, en effet, bannis du territoire des cités, sans que la tolérance proclamée en 311 ait été suspendue ou l'exercice du culte empêché dans les campagnes. N'oublions pas, d'ailleurs, que nous avons des inscriptions chrétiennes du plateau phrygien datées de l'année même de la persécution de Dèce et que les fameuses épitaphes du type Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς montrent que, dans certains cantons de la Phrygie du Nord, au IIIe siècle même, les chrétiens ne furent jamais sérieusement inquiétés.

Selon nous, le *Martyrium Theodoti* est un récit romancé, mais d'une réelle valeur historique et géographique, d'une épisode de la persécution de Maximin à Ancyre. Le martyr Théodote et les sept vierges n'appartenaient pas à la grande Église, mais à une secte, presque certainement la secte montaniste. Et c'est ce caractère montaniste du document, ou plutôt de sa source, qui rend compte de certaines singularités, comme l'absence de l'autorité épiscopale et l'attribution des premiers rôles dans la communauté chrétienne à un collège de sept vierges et à un προστάτης, d'ailleurs ascète et prophète.

Nous sommes convaincus d'ailleurs que le texte du *Martyrium Theodoti* est une rédaction qui ne peut être antérieure au Ve siècle, à cause du mot παπᾶς et de bien d'autres indices. Le nom de Neilos, donné à l'hagiographe, l'a été, selon nous, dans une intention assez transparente. Il s'agissait de mettre toute l'histoire sous le patronage d'un écrivain connu ou plutôt très célèbre, originaire d'Ancyre ou des environs et, par conséquent, bien informé des hommes et des choses de la Galatie chrétienne. Or, saint Nil, ascète galate, qui florissait à la fin du IVe et au début du Ve siècle, répond parfaitement à ces exigences.[1] Certes, le nom de Neilos n'est pas rare. Mais le Nil célèbre entre tous avant le Xe siècle, qui connut Nil de Rossano, est incontestablement l'ascète et l'épistolographe d'Ancyre, qui, dans deux lettres, dont l'une est très certainement authentique, nous parle de saint Platon, le grand martyr d'Ancyre, et de son culte. D'après nous, l'attribution à un Neilos du *Martyrium Theodoti* a certainement été déterminée par la popularité de l'oeuvre de saint Nil d'Ancyre, et constitue, par conséqent, un *terminus post quem*. Une fois de plus, nous sommes ramenés au Ve siècle, au plus tôt.

Il sera, dans ces conditions, impossible d'absoudre le rédacteur de l'accusation de supercherie, puisqu'il a le front de se donner pour un compagnon de captivité du saint, mis à mort par Théotecne, gouverneur

[1] Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question des deux saints Nil, qui est généralement, depuis Heussi, tranchée en faveur de l'unité, le saint Nil d'Ancyre étant seul une personnalité historique et littéraire incontestable. Nil le Sinaïte, auteur supposé des *Narrationes*, au contraire est problématique. Le Nil d'Ancyre, célèbre écrivain ascétique, auteur de lettres aussi nombreuses que fameuses, nous intéresse particulièrement par la double mention qu'on relève dans ses épîtres du grand martyr d'Ancyre, saint Platon. Il est fort probable qu'on a attribué les *Narrationes* à saint Nil à cause de la ressemblance de son récit concernant la séparation, puis la réunion d'un père et de son fils, localisé au Sinaï, avec une histoire tout à fait semblable, localisée également au Sinaï, récit qui figure dans une lettre fameuse de Nil d'Ancyre et où intervient saint Platon. Cette lettre, produite au VIIe concile œcuménique pour prouver l'existence d'icones de saints à une époque ancienne, est-elle authentique? D'après nous, elle ne l'est pas, ne figurant pas dans les manuscrits de la correspondance de Nil. Elle a dû être fabriquée avec l'histoire sinaïtique, où l'on a interpolé saint Platon d'Ancyre comme sauveur de l'enfant captif, saint Platon que l'on reconnaît à sa ressemblance avec ses images. Et l'idée de présenter ce faux comme l'œuvre de Nil a dû venir de la lettre authentique où Nil parle du saint d'Ancyre. On voit par ces deux exemples avec quelle facilité on signait des productions hagiographiques du nom d'un écrivain célèbre et dont l'œuvre abondante forme un volumineux *corpus* où il était aisé de glisser des *spuria*, dont l'autorité recommandait tout ce qui était mis sous son nom et qui naturellement jouissait d'un prestige spécial en pays galate. Était-il osé de présenter comme auteur du *Martyrium Theodoti* et comme compagnon du saint un contemporain de Palladius et de saint Jean Chrysostome? Moins qu'on ne pourrait le penser. L'hagiographe, homme très habile, s'est gardé de nommer l'empereur persécuteur. Nous pensons et nous avons vu que sa source lui fournissait Maximin et son Théotecne. Mais il s'est arrangé de manière à ne pas écarter l'idée que tout s'est passé sous Julien, et, nous l'avons vu, l'épithète d'ἀποστάτης attribuée à Théotecne indique qu'on a confondu le curateur et gouverneur de Maximin avec un renégat de l'époque de Julien.

de Maximin. Et il faudra bien le rendre responsable d'autres imaginations et combinaisons, comme, par exemple, la plupart des développements de style concernant les martyres de Théodote et des vierges. La persécution de Maximin, en 311–312, est quelque chose de très particulier. Elle a fait certainement des victimes, mais elle n'avait pas la même base juridique que la persécution de Dioclétien. Or le *Martyrium Theodoti* fait état d'un édit qui ressemble étonnamment à ceux de Dioclétien et de ses collègues: «L'hagiographe, dit M. Pio Franchi, a pensé à nous donner un résumé, en vérité très bref, des édits impériaux. Toutes les églises chrétiennes doivent être démolies, les prêtres seront contraints de sacrifier en reniant le christianisme; ceux qui résisteront aux ordres impériaux verront tous leurs biens confisqués, ils seront jetés en prison, jusqu'à ce qu'affaiblis par les tourments, ils se résoudront à obéir.» M. Pio Franchi a consacré toute une dissertation à démontrer qu'en dépit de certaines confusions, c'est bien aux premiers édits de persécution de 303 que se réfère l'hagiographe. Mais Hunziker (Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diokletian; Leipzig, 1868) avait pensé aux années 308–311, à cause du chapitre VII, où Théotecne ordonne aux prêtres païens de souiller le pain et le vin avec des εἰδωλόθυτα. Or, l'édit de Maximin rapporté par Eusèbe ordonne que les denrées des marchés soient souillées par des libations prises aux sacrifices (Eusèbe, Martyrs de Palestine, IX, 2). Les rapprochements de textes faits par M. Pio Franchi et Hunziker sont tous valables, mais leur querelle sur la date du Martyre est sans objet, l'hagiographe ayant évidemment corsé son tableau de la persécution de Théotecne au moyen de traits empruntés aux divers édits de la tétrarchie et à l'histoire déjà conventionnelle des persécutions.

Nous nous en tenons, pour notre part, au critère chronologique que nous fournit le nom de Théotecne, mentionné par Eusèbe à propos de la toute dernière persécution de Maximin. Ce nom de Théotecne, l'observation est importante, est ignoré de la littérature hagiographique (il n'y a pas de conclusion à tirer de la mention de notre personnage dans deux notices du Synaxaire de Constantinople, étant donné que ces notices dérivent manifestement du *Martyrium Theodoti*). Si l'on tient compte de ce fait et de ce qu'il implique, on sera forcé d'admettre que le nom en question, à moins d'avoir été emprunté par l'auteur du *Martyrium* à l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe et d'avoir été introduit artificiellement par lui dans sa relation, a été fourni à cet écrivain par une tradition ayant un fondement historique. De ces deux explications entre lesquelles nous avons le choix pour rendre compte du rôle prêté dans notre Passion à l'agent dévoué de Maximin Daïa, c'est sans doute la seconde qui paraîtra la plus simple et la plus vraisemblable. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à admettre, comme on l'a vu, que le *Martyrium Theodoti*, en imputant au gouverneur de Maximin la mort du cabaretier d'Ancyre, nous avait

probablement conservé le souvenir d'un fait historique. C'est en vain qu'on prétendrait tirer argument contre cette opinion du passage de l'Histoire Ecclésiastique (IX 11, 5–6) où Eusèbe nous a raconté comment le persécuteur Théotecne subit le juste châtiment de ses iniquités. Sans doute, il semble bien résulter de ce passage que c'est à Antioche, où il avait exercé la charge de λογιστής et été l'instigateur du pétitionnement local contre les chrétiens, que Théotecne fut mis à mort par ordre de Licinius. Mais le même passage nous apprend également que ce fonctionnaire qui avait si bien su deviner les désirs secrets de son maître, avait vu son zèle récompensé par une promotion à un poste de gouverneur, sur lequel Eusèbe ne nous fournit d'ailleurs aucune précision. S'il faut dater, comme il semble que ce soit le cas, des derniers mois de 311 le mouvement antichrétien que l'astucieux Théotecne sut provoquer à Antioche en faisant parler dans cette ville un oracle de Zeus Philios que lui-même y avait établi, rien ne nous empêche d'admettre que ce personnage en qui Maximin avait trouvé un si précieux auxiliaire fut, l'année suivante, promu au poste de gouverneur de Galatie, et que, revenu à Antioche an 313, il y subit, après la défaite et la mort de Daïa, la sort que Licinius réserva à tous ceux qui s'étaient faits les instruments du fanatisme religieux du défunt empereur. Rien ne nous empêche, en d'autres termes, de croire qu'en 312, l'ex-logiste d'Antioche, installé à Ancyre en qualité de gouverneur, ait déployé dans cette ville le zèle antichrétien auquel il devait son avancement. Et ceci nous autorise à dater d'une manière précise le supplice de Théodote: si c'est en 312 que Théotecne opéra à Ancyre, – s'il s'y trouvait encore en 313, le fait est négligeable pour nous, attendu que les chrétiens cessèrent d'être inquiétés dans les états de Maximin à partir du début de cette année –, c'est en 312 également qu'il faut, selon toute vraisemblance, placer la mort du cabaretier d'Ancyre, victime de l'ultime effort tenté par Maximin et par ses complices pour ranimer la persécution, vers l'époque où l'évêque Pierre d'Alexandrie succomba en Égypte et où le prêtre Lucien d'Antioche subit le martyre à Nicomédie.

* * *

Nous sommes heureux d'offrir en hommage à notre grand Maître et Ami Franz Dölger le résultat provisoire, mais encourageant, croyons-nous, de recherches qui gagneront à être poursuivies et complétées par des investigations sur place dans la capitale de la Turquie et ses environs, et par une analyse littéraire qui devra distinguer d'une manière plus précise que nous ne l'avons fait le noyau montaniste de cette oeuvre si curieuse qu'est le *Martyrium Theodoti*, et l'affabulation élégante et astucieuse dont un écrivain byzantin inconnu, le Pseudo-Nil, a revêtu cet élément primitif.

P.-S. Nous tenons à adresser ici nos vifs remerciements au R. P. François Halkin, le savant Bollandiste, qui nous a assistés de toutes les manières

au cours de l'élaboration de cette étude. Nous sommes également reconnaissants à M. Ernest Honigmann, dont on aura remarqué dans une note l'intéressante contribution à notre travail, et à M. Jacques Moreau, qui a attiré notre attention sur le renégat Théotecne du temps de Julien, détail qui, ajouté à d'autres, achève de caractériser la manière du Pseudo-Neilos.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

1. Les églises d'Ancyre

Le chap. V du *Martyrium S. Theodoti* parle de la fuite en masse des prêtres chrétiens, mais ne mentionne qu'une seule église (τῆς ἐκκλησίας τὰ πρόθυρα), cela dans la capitale de la Galatie, puisqu'à Malos il y a l'église du παπᾶς Fronton. Ce παπᾶς qu'on nous représente sortant de l'église après la prière de la sixième heure (ch. XI), est celui qui doit construire le *martyrion* destiné par la Providence à recevoir les reliques du Saint. On imagine donc les *martyria* comme distincts des lieux d'assemblée de la communauté. De même, à Ancyre, Théodote, après le supplice des sept vierges, va prier successivement auprès du martyrion des «Patriarches» et de celui des «Pères», dont les impies ont barricadé l'entrée. Et c'est dans un tombeau «près des Patriarches» que, par ses soins, les corps des vierges reposent pour quelques heures.

Nous ne connaissons aucun sanctuaire qui se soit appelé ainsi – non seulement à Ancyre, mais dans toute la chrétienté. Le terme de μαρτύριον peut signifier cimetière de martyrs, tombeau de martyr, église élevée sur la tombe d'un ou de plusieurs martyrs, et même, plus généralement, église. On sait que l'église du S. Sépulcre à Jérusalem s'appelle, par excellence, Μαρτύριον; et par l'épigraphie nous connaissons un μαρτύριον du prophète Elie (cf. Syria [Princeton] III A no. 791). Mais nous ne trouvons pas ailleurs de μαρτύριον τῶν πατέρων. Notre impression est que ces singularités s'expliquent par le milieu sectaire où l'histoire de Théodote et des Sept Vierges – ou leur légende – se sont développées. Il n'est pas étonnant que nous ne connaissions guère la terminologie de la secte montaniste, les noms spéciaux qu'elle donnait à ses lieux de culte. Mais il était naturel que les Montanistes vénérassent les patriarches de l'Ancien Testament, auxquels ils avaient emprunté, à l'instar des Juifs, leur nom collectif pour désigner les prélats qui occupaient chez eux le premier rang de la hiérarchie.

Les πατέρες sont certainement aussi de saints personnages de l'histoire juive, peut-être des thaumaturges comme Elie et Elisée. Le nom d'Elie nous est suggéré par ce μαρτύριον Ἡλία que nous venons de citer; l'association d'Elie à son disciple Elisée est courante et même banale. La fête d'Elie était célébrée en même temps que celle d'Elisée (de Moïse et d'Aaron), *Synaxarium Ecclesiae Cpolitanae*, 20 juillet, col. 832. Ces vocables si curieux, μαρτύριον τῶν πατριαρχῶν, μαρτύριον τῶν πατέρων, remontant sans doute aux premiers temps de la secte, n'étaient plus, peut-être, très clairs au moment de la rédaction du Μαρτύριον Θεοδότου. Or, c'est au rédacteur Neilos, sans doute, qu'il faut attribuer l'apparition au futur martyr des deux vieillards en robes blanches, qui lui disent: ἐσμὲν . . . ἡμεῖς οἱ λεγόμενοι πατέρες (cf. Actes des Apôtres 1, 11: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, οἳ καὶ εἶπαν).

Ajoutons, le fait méritant d'être signalé ici, qu'une inscription publiée par le P. G. de Jerphanion (Mélanges de l'Université Saint-Joseph XIII, 1928, p. 289, nº 63) atteste l'existence, à Ancyre, d'une église des Archanges, qui, à en juger par les renseignements fournis par le savant archéologue, remonterait au plus tard au VIe siècle.

2. La topographie du Martyre

Nous n'avons pas cru devoir, après M. Pio Franchi et le P. Delehaye, reproduire ou résumer les passages idylliques et charmants, écrits sur les lieux mêmes, qui permettront sans doute de retrouver les emplacements exacts de la chapelle de Valens, de

l'église de Fronton et du μαρτύριον de Théodote lui-même. Le pays où s'élevaient ces édifices chrétiens était celui de Μαλός. Pour l'identification de cette κώμη, nous avons heureusement une inscription où elle est nommée: Χαίροις, παροδεῖτα / Αὐρήλιος / 'Ασκληπιάδης / 'Ασκληπιοῦ / ἱκέτης / κώμης Μαλοῦ / τῆς Καλμιζηνῆς / ἔτους ,ϛοσ' (= 251 après J-Chr.). Cette inscription a été trouvée à Kara Öjük, à une demi-heure à l'E.S.E. d'Akce-Taş, et à seize kilomètres de Kalecik, lequel Kalecik est un important site antique et byzantin que M. Anderson identifie avec le Μαλός de l'inscription et du Martyre. Identification très plausible, puisque Malos, d'après l'hagiographe, est situé à 40 milles environ d'Ancyre or, d'après: M. Anderson, Kalecik est à 44 milles romains = 66 kilomètres d'Ankara. (Voyez J.G.C.Anderson, J.H.S. XXX (1910) 165–167, et sur Kalecik au point de vue archéologique, le R. P. de Jerphanion, Mélanges de l'Université St. Joseph, XIII (1928) 112).

Voici d'ailleurs, d'après l'édition Pio Franchi, le texte du Μαρτύριον Θεοδότου qui concerne Malos et sa région. «Μαλός ἐστι χωρίον τῆς πόλεως ἀπῳκισμένον σημείων μικροῦ πρὸς τεσσαράκοντα. Εἰς τοῦτο τὸ χωρίον παρεγένετο ὁ μάρτυς κατὰ συγκυρίαν τινά, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ διωγμοῦ, ὅτε . . . τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μάρτυρος Οὐάλεντος τοῦ ἐν Μηδικῶσιν διὰ πολλῶν ἐλθόντος μαστίγων καὶ τὸ τελευταῖον διὰ πυρὸς εἰς συστροφὰς ὑδάτων Ἅλυος καταβληθῆναι τὰ λείψανα καὶ ταῦτα ἀνείλατο ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Θεόδοτος. Παρεγένετο οὖν οὐκ εἰς αὐτὸ τὸ χωρίον, ἀλλ' ὀλίγον τι κατωτέρω ἐπὶ σκοπιάν τινα, πρὸς τὸ ἀνατολικὸν μέρος ἀποβλέπων, ἀφ' οὗ τὸ ῥεῦμα τοῦ Ἅλυος καταπτύεται. Τὸ δὲ μεταξὺ διάστημα τοῦ τε χωρίου καὶ τοῦ τόπου ἴσως εἰσὶ δύο που στάδιοι. Κατὰ δὲ θείαν πρόνοιαν συνέβη ἀδελφοὺς αὐτόθι τινὰς αὐτῷ περιτυγχάνοντας ἀσπάσασθαι καὶ πολλαῖς αὐτὸν εὐχαριστίαις ἠμείβοντο ὡσάτε κοινὸν αὐτὸν εὐεργέτην ὑπάρχοντα τῶν θλιβομένων, ὑπεμίμνησκόν τε αὐτὸν τῆς εἰς αὐτοὺς εὐποιΐας, ἦσαν γὰρ οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου ὑπὸ συγγενῶν ἰδίων κατενεχθέντες ἐν τῇ πόλει καὶ κατεσπουδάζοντο πρὸς τιμωρίαν παραδοθῆναι τοῖς ἄρχουσι διὰ τὸ καταστρέψαι βωμὸν τῆς 'Αρτέμιδος. Τούτους ὁ δίκαιος περιδρομαῖς παντοίαις καὶ χρημάτων δόσεσιν μόλις ἦν ἐκ τῶν δεσμῶν ῥυσάμενος· ὧν δὴ καὶ τότε τὴν συντυχίαν πολὺ κέρδος νομίσας, ἠξίου σὺν αὐτῷ εὐωχηθέντας οὕτως ἔχεσθαι τῆς πορείας, κ. τ. λ.

Le P. Delehaye a reproché à ce passage si précis et si précieux d'être en contradiction avec l'histoire même de Théodote: car, si Théodote a recueilli les reliques du martyr Valens au moment où l'on venait de les jeter dans l'Halys, comment se fait-il, dit le savant Bollandiste, qu'il ne donne pas ces reliques, dont il est possesseur, au papas Fronton qu'il va rencontrer un peu plus tard et un peu plus loin, et qui formule précisément le voeu de recevoir de lui quelque corps saint pour le martyrion que Théodote lui-même lui a suggéré d'élever dans ce «site idéal»? La réponse est simple. Notre narrateur fait ici l'histoire des sanctuaires de sa région, et il compte chez ses lecteurs sur la connaissance des lieux et des églises locales. Il pense qu'on le comprendra à demi-mot. Une église de Valens, renfermant ses reliques, s'élevait au lieu de son martyre, dont nous allons examiner dans un instant le toponyme: de toutes manières, ce lieu devait être proche de Malos. Il était évident pour tous que Théodote, ayant sauvé les reliques de ce martyr, les avait aussitôt remises à ceux de son village auxquels il appartenait d'ériger la chapelle que tout le monde connaissait au temps de Neilos. L'hagiographe n'avait nul besoin d'insister sur ce point. Le récit est parfaitement cohérent et naturel. Théodote, qui dispose d'une grande influence et de beaucoup d'argent, nous est montré ici dans son rôle de *cultor martyrum*, avant de devenir lui-même martyr. Il recueille les cendres ou les ossements de Valens et les dépose en lieu sûr; puis, à deux stades de Malos, sur une éminence d'où l'on domine l'Halys,[1] dans un lieu charmant, il fait dîner sur l'herbe des gens d'Ancyre, des chrétiens, qu'il a arrachés au

[1] Il faut lire avec P. Franchi ἐπὶ σκοπιάν τινα et non ἐπισκοπιάν τίνα, et corriger dans la phrase πρὸς τὸ ἀνατολικὸν μέρος ἀποβλέπων, ἀφ' οὗ τὸ ῥεῦμα τοῦ Ἅλυος καταπτύεται, cette dernière forme, qui est absurde, en κατοπτεύεται. Correction importante pour la topographie. En outre, dans la même phrase, il semble bien qu'il faille corriger, come M. Anderson l'a indiqué (op. cit. p. 166 n. 6), ἀποβλέπων en ἀποβλέπουσαν.

supplice par mille démarches et en payant gros; enfin il indique à Fronton l'emplacement d'un nouveau μαρτύριον (qui sera le sien, et dont, sans le savoir, il aura choisi et désigné le site). On le voit, le reproche d'incohérence qu'a formulé le P. Delehaye porte à faux. Il y a tout au plus quelques corrections à faire au texte, notamment κατοπτεύεται au lieu de καταπτύεται. Le point où s'élève le martyrion de Théodote – celui où il avait régalé les chrétiens sauvés par lui – est à deux stades de Malos; et de ce point, on découvre le fleuve Halys. M. Anderson a-t-il raison d'identifier Malos avec Kalecik? Très probablement, la distance étant, d'après le P. de Jerphanion, de 55 km d'Ankara. Mais il a tort sans doute de penser que la σκοπιά (il lit erronément ἐπισκοπιά) se trouvait sur la rive, à deux milles du village. Στάδιοι n'est pas l'équivalent de σημεῖα, quoique le P. Delehaye ait paru s'y méprendre. Et la leçon κατοπτεύεται doit nous faire choisir un lieu élevé d'où l'on aperçoive l'Halys. Ce lieu est-il le sommet de Kalecik? Et la κώμη proprement dite s'élevait-elle au pied de ce monticule, comme le village actuel?[1] C'est une question à laquelle seul un nouvel examen des lieux permettra de répondre. M. Anderson se trompe également lorsqu'il identifie avec le site pittoresque de la σκοπιά le lieu où Théodote porta les reliques de saint Valens. Au risque de nous répéter, disons que la patrie de Valens et l'emplacement de son tombeau n'étaient pas à Malos même, mais dans une κώμη voisine que le *Martyrium* désigne par les mots ἐν Μηδικῶσιν, dont nous avions promis de parler.

La table de Peutinger place à 36 milles d'Ancyre, sur la route de Tavium, un lieu dit *Acitoriziacum*. D'après M. Anderson, Acitoriziacum ne peut être identifié à Kalecik, mais pourrait être cherché aux environs d'Elecik, deux kilomètres et demi à l'O.S.O. d'Akce Taş. Mais Acitoriziacum paraît être corrompu. La vraie forme de ce nom pourrait être donnée par une inscription trouvée, elle aussi, par M. Anderson (Journ. of Hell. Stud. XXX p. 164): Αὐρ. Φιλώτας / Στατειλίου / κώμης Ἰκο/ταρίου ἱκέτης / καὶ ὑπηρετῶν / Διὶ Βουσσου/ριγίῳ ζῶν / φρονῶν ἑαυ/τῷ τὸ μνη/μεῖον κατεσ/κεύασεν. M. Anderson a raison de considérer la forme épigraphique comme authentique, mais ce nom barbare, probablement celtique, était exposé à plus d'une altération, comme on le voit par la forme de la table de Peutinger. Il se pourrait que ἐν Μηδικῶσιν recèle une autre forme altérée du même nom (ικωσιν), peut-être précédée de κώμη, dont -μη serait un reste.

---

[1] Toute la question est de savoir si du haut de la forteresse de Kalecik, si bien décrite par le P. de Jerphanion, on aperçoit l'Halys. C'est ce qu'il faudrait vérifier sur place. En tout cas, d'après le P. de Jerphanion, le piton où se trouvent les ruines de la forteresse s'élevant à 170 m. environ au-dessus de la plaine où est bâti le village, on peut supposer que les deux stades dont parle le *Martyrium* comme étant la distance qui sépare Malos de la σκοπιά, nous autorisent à chercher sur ce sommet l'emplacement du martyrion de Théodote. Avis aux explorateurs et aux fouilleurs futurs . . .

BESCHREIBUNG UND DATIERUNG KIRCHLICHER KUNSTWERKE IM BYZANTINO-SLAVISCHEN BEREICHE

L. H. GRONDIJS/UTRECHT

Mehr und mehr verdeutlicht sich der besondere Wert, welchen sorgfältige Beschreibung und Vergleichung von Kunstwerken für die Kulturgeschichte der Menschheit haben können. Wenn man annimmt, daß das höchste Ziel der Geisteswissenschaften darin besteht, das menschliche Denken und Vorstellen und die menschlichen Ideen aus ihren Anfängen herzuleiten und in ihrer Entwicklung wiederzugeben, eine Arbeit, zu welcher die technischen (philologischen usw.) Hilfsdisziplinen ihre Beiträge liefern sollen, dann findet man in gewissen Gruppen von Kunstdenkmälern ein ebenso wichtiges Material wie in irgendwelcher Kategorie handschriftlicher Kodizes.

Dabei treten allerdings sofort in eine Gruppe sekundären Wertes alle jene Kunstwerke zurück, die – und insofern sie – eingegeben sind von dem Drang nach schöner Nachahmung und nach Wiedergabe ästhetischer Seeleneindrücke oder von der Lust (des artifex ludens) zu spielen. Hier überwiegen die Faktoren: Genius, Einfall, Grille; sie drängen das Kunstobjekt in die Sphäre individueller Empfindung zurück und lösen es von den Kulturideen ab.

Dagegen können alle kirchlichen Kunstwerke wegen der bewußt gewollten und ideologisch geleiteten Absicht des Künstlers ohne weiteres in die Reihe von Dokumenten für die Ideenphilosophie eingeschaltet werden. Sie sind Ausdruck bestimmter Gruppen durchdachter und gereifter Gedanken und Vorstellungen und deshalb eine unschätzbare Quelle für das Studium metaphysischer Einblicke und rationaler Ideen, welche im kirchlichen Unterricht jeder Epoche miteingeschlossen und durch diese Einrahmung gegen spätere Verunreinigungen geschützt sind.

Hauptsächlich dürfen wir den ideo-philosophischen Wert des Kunstwerkes im byzantino-slavischen Bereiche betonen. Während im Westen Europas der Künstler, zuerst in regionalen Teilrenaissancen, dann im Durchbruche der italienischen Renaissance, dem wachsamen Auge der kirchlichen Autoritäten entkommen war, weil diese, vielleicht mehr als notwendig oder wünschenswert war, Verzicht geleistet hatten auf die liturgische Benutzung des Heiligenbildnisses, hat im christlichen Osten der Künstler bis auf den heutigen Tag unter einer eifersüchtigen Kontrolle von Bischof und Abt arbeiten müssen.

Nachdem schon seit dem 5. Jh. synodale Vorschriften und herrschende Gebräuche die Anfertigung jedes kirchlichen Kunstwerkes an feste

Regeln gebunden hatten, wurde im 8. Jh. infolge der stürmischen Reaktion gegen den Ikonoklasmus ungriechischer Kaiser eine wirkliche Ikonenmystik verkündet, welche ungeachtet der synodalen Definitionen de facto die alte abergläubische Praxis guthieß und verstärkte. Seitdem sind im orthodox-christlichen Osten die Heiligenbilder mit einer Art Personcharakter als rituelle Instrumente in den Kultus eingeführt und als Apotropaea und Hagiotherapeutika im Familienleben benutzt.

Im byzantinischen Reiche ist die Person des Künstlers von jeher schwer festzustellen gewesen; seine Anonymität ist eine Begleiterscheinung der aufgezwungenen Gleichförmigkeit des Kunstwerkes und somit der untergeordneten Stellung des Künstlers im kirchlichen Leben. Nur etwa in irgendeiner makedonischen Klosterkirche, weit entfernt von jeder Überwachung seitens des Patriarchates, konnte ein griechischer Künstler es wagen, in einer Freskoecke seinen Namen hinzukratzen, wie in Staro-Nagoricino, oder, wie in der St. Panteleimonkirche bei Nerezi, ein leidenschaftliches Element in eine Kreuzabnahme einzuführen und damit in Makedonien schon im 12. Jh. eine Renaissance sui generis einzuleiten.

Wegen ihrer geographischen Absonderung und ihrer kirchlichen Unabhängigkeit hatte die serbische Kirchenkunst seit dem Ende des 12. Jh. zahlreiche neue ikonographische Themen aufzuweisen, wie die moldawische und bukowinische nach dem Ende des 16., so daß man hier über einen kritischen Maßstab verfügt, um für ein Heiligenbild einen terminus post quem feststellen zu können. Sonst ist in der byzantinischen und byzantino-slavischen Welt wegen der starken Abhängigkeit der kirchlichen Malerei von unerbittlichen Lehrsystemen für jedes Motiv ein unabänderlicher Grundtypus jahrhundertelang wiederholt. Dadurch wird zwar die Beschreibung und Deutung erleichtert, die Datierung aber erschwert. Nur die plötzliche und einschneidende Wandlung einer Doktrin kann, insofern diese für die bildliche Darstellung verwertbar ist, Handhaben bieten.

Der Historiker der byzantinischen Kirchenkunst besitzt den seltsamen Vorzug, abgesehen von den Daten und Andeutungen in den rein historischen Chroniken, über eine durch alle Jahrhunderte unserer Zeitrechnung sich erstreckende ununterbrochene Reihe von datierten Dokumenten zu verfügen: konziliare Kanones, rituelle und liturgische Vorschriften, kirchengeschichtliche Chroniken, patristische Abhandlungen, bischöfliche Verordnungen usw. Nirgendwo anders besitzen wir ein so geschlossenes Corpus von Schriftstücken, deren Authentizität und Integrität mit einer solchen Sorgfalt überwacht worden ist, weil darin Heilslehre, Tradition, Kirchenrecht, also das ganze Leben der Kirchen festgelegt und gesichert waren. Neben dieser unabsehbaren Bibliotheca läuft parallel die Reihe von kirchlichen Bildvorstellungen, deren Glieder ohne Ausnahme – solange der Künstler im Dienstverhältnis zur Kirche steht – mit genau formulierten und datierten Lehrstücken übereinstimmen müssen.

Ein gleichzeitiges Studium von Theologie und Kirchenkunst gestattet dem Historiker der byzantino-slavischen und der mittelalterlichen Kirchenkunst im Westen für die allergrößte Mehrzahl der kirchlichen Kunstwerke einen terminus post quem festzustellen oder wenigstens vorzuschlagen.

Durch die Verkündigung eines neuen Lehrsatzes kann eine alte Ansicht bekräftigt werden und hinfort durch die Autorität der Kirche den Gläubigen auferlegt und bleibend der künstlerischen Vorstellung einverleibt werden, wie z. B. Typus, Haltung und Ornat der hl. Jungfrau nach der Niederlage des Nestorianismus.

In einer fachmäßig abgefaßten und in abstrakte Auseinandersetzungen gehüllten theologischen Abhandlung kann auf einmal beispielsweise eine Vorstellung eingeführt werden, wie die Hand Gottes bei Irenäus oder ein gewisses berühmtes Bild in der Sakramentenlehre Hugos von St. Victor.

Eine seit Jahrhunderten verurteilte, aber durch den inneren Mechanismus unseres Denkvermögens sich immer wiederholende logische Ansicht kehrt auf einmal in der Meditation eines Klosterabtes wieder, wie die stoische Verdoppelung des göttlichen Logos.

Ein neuer einstimmiger Entschluß irgendeiner unter dramatischen Umständen abgehaltenen Synode legt im Widerspruche gegen streitende Exegeten auf einmal den Nachdruck auf eine bestimmte Deutung und verleiht ihr für immer eine kirchliche Sanktion, wie die Antiochenische Epistel von 269 der Lehre, daß nicht der Vater, sondern das Wort in jeder irdischen Manifestation der Trinität erschienen ist und erscheinen wird.

Ein neuer, im stärksten Maß auf die Einbildungskraft der Gläubigen wirkender Ritus kann einer alten, aber nicht kirchlich verbürgten Überzeugung neues Leben einflößen und Anlaß sein für das Eintreten neuer Vorstellungen in die bildende Kunst, wie es geschehen ist nach der Einführung des Zeon in die byzantinische Liturgie.

Andrerseits kann nach mehreren Jahrhunderten ein schon längst verlassener ikonographischer Typus auf einmal wiederentdeckt und aufs neue in der Kirchenkunst benutzt werden, wie das durch eine glückliche Initiative des Sevillanischen Malers Pacheco der Fall war.

In jedem dieser und in zahlreichen anderen Fällen haben Auftraggeber (Bischof, Abt) und Künstler sofort nach der neuen Vorstellung gegriffen; denn bei der ihm aufgezwungenen starren Schablone lebt in jedem Künstler das Verlangen, sich zu erneuern, seine Motive, seinen Stil, die Disposition seiner Gruppen zu bereichern, ein Verlangen, welches freilich die ostchristlichen Kirchen immer im Zaume gehalten haben. Jedesmal sind wir deshalb imstande, für das neue ikonographische Thema einen terminus post quem festzustellen.

Ein bedeutendes Beispiel für die Anwendung dieser Datierungsmethode ist die Bestimmung des terminus post quem für das Bild des gekreuzigten Heilands mit geschlossenen Augen. Es war eine dogmatische Aporie gewesen, welche während sechs Jahrhunderten die Kirche von der Abbildung des toten Gekreuzigten abgehalten hatte, trotz der zentralen

Stellung, welche der Sühnetod des fleischgewordenen Wortes in der Heilsökonomie einnimmt. Kaum hatte ein Konstantinopolitaner Mönch die Verlegenheit durch eine dogmatische Erfindung gelöst, welche sofort im ganzen byzantinischen Bereiche Zustimmung fand, als ebenso schnell in der Kreuzigungsabbildung eine entsprechende Umwandlung eintrat. Im christlichen Osten kann daher in diesem Falle das Datierungsproblem ganz einwandfrei formuliert und der terminus post quem für das Bild des Gekreuzigten mit geschlossenen Augen mit einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit festgestellt werden: daß in der christlichen Kunst gerade der tote Gekreuzigte fehlte, muß, weil diese zentrale Vorstellung seit den Anfängen der Kirche Lehre, Liturgie, Patristik, Hymnen beherrscht hatte, als eine unerträgliche Anomalie empfunden worden sein. Niketas' Lehrsatz löste in der byzantinischen Welt das zurückgedrängte Verlangen und machte die schon längst gesuchte Darstellung frei.

Im katholischen Westen wurde die dogmatische Erfindung bestritten und verworfen, das Beispiel des byzantinischen Künstlers wurde nirgends nachgeahmt (mit Ausnahme des Mosaiks in der Apsis von S. Clemente in Rom, übrigens durch griechische Künstler mit päpstlicher Genehmigung ausgeführt). Während man in allen griechischen Kirchen den toten Gekreuzigten an den Wänden und auf Bildtafeln abgebildet sah, das Haupt zur Brust geneigt, das Blut in einem weit ausgebogenen Strahle aus der Seitenwunde gepreßt, den Adamsschädel unter dem Kreuze, malte der italienische Maler nach wie vor den „triumphierenden" Christus, der eigentlich ein „noch-nicht-gestorbener" Christus war. Erst als im Westen das Problem vom Tode Christi durch den Sieg der scholastischen Theologie eine endgültige Lösung gefunden hatte und die Predigt des Armen von Assisi unserer Vorstellung vom leidenden und verstorbenen Heiland eine neue Deutung gab, trat der Christus mit geschlossenen Augen – aber in einer von der byzantinischen grundverschiedenen Form – in die katholische Kunst ein.[1]

Der Umschwung von der früheren Darstellung zur späteren findet im christlichen Osten in einer so schroffen Weise statt, daß man dort für den Gekreuzigten mit offenen Augen sofort einen Terminus ante quem (ungefähr 1050) aufstellen darf. Im Westen hat der Übergang, weil es sich dort nicht um eine neue Doktrin, sondern um eine fromme Stimmung handelte, welche sich weniger schnell an die Massen und die Künstler mitteilte, nicht so plötzlich stattgefunden. Terminus ante und post quem laufen dort vielleicht ein halbes Jahrhundert auseinander. Dagegen besitzt man für die Rückkehr zu den archaischen Vorstellungen des toten und nachher des lebenden Gekreuzigten mit vier Nägeln bei den sevillanischen Malern des 17. Jh. einen literarischen und ikonographischen Nachweis in den Schriften und Malereien Pachecos und Zurbarans.

---

[1] L. H. Grondijs, L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix. [Bibliotheca Byzantina Bruxellensis 1.] Bruxelles 1941. – 2. Aufl. Utrecht 1947.

In anderen Fällen sind solche Umwandlungen langsamer verlaufen. Es kann dann eine längere Periode geben, worin zwei Vorstellungen nebeneinander üblich sind, wie z. B. im 6. Jh. Christus als Jüngling und als bärtiger Mann. Wenn nämlich eine solche Darstellungstransformation nicht einer radikalen Umwandlung einer kirchlichen Lehre entspricht, also nicht die wesentlichen Doktrinen, sondern nur Sätze sekundären Wertes oder apokryphe Erzählungen auf dem Spiele stehen, wird es möglich sein, daß ein scheinbar schon preisgegebenes Bild in die Kunst zurückkehrt, ja daß mehrere Darstellungen verschiedenen Ursprunges nebeneinander – jedesmal in einer anderen Bedeutung – angewendet werden, wie der Christ-Emmanuel, der jugendliche Engel des Hohen Rates, der Antiquus dierum mit greisen Haaren und jungen Augen, das Abgar-Bildnis des verherrlichten bärtigen Heilands, der wahrscheinlich syrische Christus mit Peissi, und der bartlose leidende Veronika-Christus, die, in verschiedenen Gebieten und Epochen entstanden, später zu einer Skala ungleicher mystischer Bedeutungen des Gottessohnes zusammengefügt worden sind.

Ein Terminus ante quem ist seltener festzustellen, ausgenommen in solchen Fällen, wo ein synodaler Beschluß eine Lehre oder einen Brauch für immer bannt. Ein treffendes Beispiel für einen solchen Terminus ante quem trifft man in den Außenreliefs rings um die berühmte und rätselhafte Kirche in Schöngrabern (Niederösterreich). Wenn nicht schon gewisse Urkunden das Datum ihres Baues mit genügender Genauigkeit bestimmt hätten, so würde die Ikonographie der Verzierung mit geradezu vollkommener Sicherheit beweisen, daß das wichtige Bauwerk jedenfalls vor dem letzten Viertel des 13. Jh. errichtet worden ist.

In demselben Maße, wie die Beschreibung eines traditionellen Heiligenbildes durch seine getreue Kopierung erleichtert wird, wird seine Datierung erschwert. Nur in ganz besonderen Fällen, wo das Anbringen eines Mosaiks oder Freskos urkundlich nachweisbar ist oder das Tafelbild sich durch hervorragende Schönheit oder geschichtliche Bedeutung hervorhebt und deshalb in einer Chronik Erwähnung gefunden hat, kann es sicher datiert werden.

Besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht die Ikonenlehre des Theodoros Studites. Theodoros hat zumal für das Christusbildnis gefordert, die göttliche Person statt der menschlichen Natur zu malen; Lehre und Praxis haben diese Einsicht in den liturgischen Wert der Christusikone auf die ganze Ikonenkunst ausgebreitet. Unter dem Einfluß dieser kennzeichnend ostchristlichen Doktrin hat die Ikone nicht nur einen rituellen, sondern in gewissem Sinne einen Personcharakter erhalten. Das Verhältnis jedes Gläubigen zu seiner Familienikone ist selbstredend so allgemein und vag, daß *ihre Individualität* wegen der Massenproduktion nicht in Erscheinung tritt. Unter Umständen aber wird eine Ikone zur Reichsikone, zu einem nationalen Palladium. Sie besitzt dann eine ins

Heroische gesteigerte Persönlichkeit, spielt eine entscheidende Rolle in verhängnisvollen Zeiten und wird von den Chronisten nicht anders erwähnt, als wenn sie von Patriarchen, Zaren und Feldherren sprächen. Zu dieser Kategorie haben Tafelbilder gehört wie die hl. Jungfrauen von Wladimir, Smolensk, Kasan, die Trinität Andrej Rublevs usw.

In der russischen Kirchenkunst trifft man auf eine ziemlich große Anzahl kirchlicher Kunstwerke, deren Hersteller bekannt sind und für welche es leicht ist, ein Datum zu bestimmen. Diese Hervorhebung des Künstlers (Alipiy, Theophanes der Grieche, Andrej Rublev, Dionysiy, Daniel Tschorniy, Uschakov, Tschirin, Savin usw.) in der nordslavischen Welt, im Gegensatz zur untergeordneten Stellung, welche er in der griechisch-christlichen Welt einnahm, ist erklärlich durch den magischen Charakter und durch die Neuheit und relative Seltenheit individueller Kunstwerke in einem Kulturmilieu ohne alte künstlerische Traditionen, weshalb denn auch in den russischen Kirchenbräuchen und im Kirchenrecht der Ikonenmaler wie der Hymnendichter ein erhabenes Kirchenamt bekleidete, das „prophetische" Amt.

Andererseits haben sich in die Zuschreibung und Datierung russischer (und byzantinischer) Kunstwerke neuerdings merkwürdige Mißbräuche eingeschlichen. Unter den Tafelmalereien, die vor kurzem aus Osteuropa bei uns importiert wurden und oft an Stilschönheit und künstlerischem Ausdruck nicht hinter den besten Präraffaeliten zurückstehen, hat man mehrere in Museen und reichen Privatsammlungen untergebracht, alle ordentlich datiert, aber nur auf Grund von Beglaubigungsscheinen, die ohne irgendwelche Beweisstücke durch sogenannte „Kenner" ausgehändigt sind.

Hier begegnet man schon einer Infektion durch Methoden, welche öfters in der modernen Kunstgeschichte angewendet werden. Bei den genannten Ikonen hat man es mit ins Endlose vervielfältigten Kopien zu tun, von denen man weiß, daß sie niemals genau identisch sind, weil jeder Kopist eigentümliche Züge, die seine Technik oder seine Malerschule oder gewisse Moden seiner Zeit kennzeichnen, in sein Werk hineinträgt. Jede Datierung einer Kopie hat sich als ungewiß oder wenigstens als unbeweisbar herausgestellt; sie darf vielleicht mit der größten Vorsicht vorgeschlagen, aber niemals auf Grund eines persönlichen Eindruckes als sicher hingestellt und als Beweismaterial gebraucht werden. Gelehrte, die unbeweisbare Daten für diese Kopien in Museums- oder Verkaufskatalogen angeben und gerade auf diesem Gebiete alle wissenschaftliche Methodik außer acht lassen, setzen sich dem Verdacht aus, mit Altertumshändlern unter einer Decke zu stecken.

Aber auch in wissenschaftlichen Abhandlungen und Lehrbüchern von Autoren, die einen vortrefflichen Ruf genießen, stößt man, was Datierungen anbelangt, auf die leichtfertigsten Aussagen. Männer, die bei der Datierung historischer Ereignisse die rigorosesten Kriterien in Anwendung zu bringen pflegen, überlassen sich den laxesten und unverantwort-

lichsten Improvisationen, sobald von einem Kunstwerk die Rede ist. In dieser Hinsicht fehlt es selbst Gelehrten wie Oscar Wulff an der skeptischen Haltung, welche uns in allen nicht genügend sicheren Fällen geziemt. Auch bei noch lebenden Kennern byzantinischer und slavischer Kunst möchte man die Anwendung strengerer Methoden wünschen. Als Beispiel nenne ich die chronologische Einreihung von Mosaiken in den Kirchen Hosios Lukas, in Daphni und S. Sophia in Kiev. Bei Autoren wie Kingsley Porter ist die Datierung von einer geradezu skandalösen Verwegenheit.

Bei vielen sonst gewiegten Kennern mittelalterlicher Kunst wird das Urteil durch Erwägungen getrübt, welche mit Wissenschaft nichts zu tun haben. Am ungefährlichsten sind noch solche Auffassungen, die nur aus einer unausgeglichenen Abwägung von Argumenten und Tatsachen für und wider eine persönliche These hervorgehen. Hier ist das Verlangen schuld, einer vorgefaßten Überzeugung zum Siege zu verhelfen, der Fehler liegt also in der Übertreibung einer Tugend. Man denke z. B. an die Datierung armenischer Kirchen bei Strzygowski.

Gefährlicher für die Objektivität des Untersuchers und die Brauchbarkeit seiner Folgerungen sind die nationalen, politischen und rassischen Vorurteile, welche sich in gewissen Epochen seines Geistes bemächtigen können. In der Frage nach dem Ursprung hauptsächlich der spitztürmigen ruthenischen Holzkirchen werden von verschiedenen Seiten Lösungen vorgeschlagen, die durch kein historisches Dokument gestützt werden, aber dennoch eben deshalb jede für sich gefahrlos mit der größten Hartnäckigkeit aufrechterhalten werden. Wie die Nationalität oder Vorliebe des Kunstgelehrten es ihm gerade eingibt, wird den Vlachen, den Nord- oder Südslaven oder den Gepiden die Urheberschaft der Kirchen zugeschrieben.

Man denke auch an die sogenannten makedonischen Klosterkirchen und Fresken, um die Bulgaren und Serben sich streiten. Ich erinnere mich noch sehr lebhaft an die Wutanfälle des serbischen Akademikers Petković, als er die Nomenklaturen Gabriel Millets besprach und uns ausländischen Forschern mit weiß der Himmel welchen Vetos und Zwangsmaßnahmen drohte, falls wir die Thesen der offiziellen serbischen Wissenschaft nicht unterschreiben sollten.

Den Pilgerwegen aus Italien und Frankreich nach Santjago de Compostella entlang haben die Wallfahrer Ideen, Bauformen, ikonographische Themata von Stadt zu Stadt übertragen. In welcher Richtung? Stammen gewisse apokalyptische Motive, Fenster- und Gewölbebogen, die Plastik der Kapitelle, aus Frankreich oder aus Spanien? Wer hat recht, Paul Deschamps oder Gomez Moreno? Aber warum sollten wir überhaupt eine Wahl treffen? Ist es nicht vernünftiger, in einem solchen Falle den diesbezüglichen Dossier zurückzulegen, bis neue, entscheidende Gründe zugunsten einer der strittigen Thesen sich darbieten, oder sonst beide nebeneinander vorzutragen?

Dennoch sind Voreingenommenheit und Beeinflussung von seiten einer politischen Regierungspropaganda oder von den Suggestionen eines auf die Spitze getriebenen Chauvinismus nicht die einzigen Klippen, an denen die wissenschaftliche Objektivität scheitern kann. Die größten Gefahren, welchen die Forscher in der byzantino-slavischen Kunstgeschichte ausgesetzt sind, drohen von der Nachbarschaft der modernen Kunstgeschichte mit ihrem ästhetisierenden Verfahren.

Geht man sorgfältig den Datierungen nach, welchen man in kostspieligen und prächtigen illustrierten Ausgaben von Manuskripten, Malereien oder Kleinkunstarbeiten begegnet, so ist man nicht selten überrascht über das gänzliche Fehlen jedes dokumentarischen Nachweises. Je weniger zutreffende Argumente vorliegen, desto mehr erhebt sich der Stil des Autors zur Orakelsprache; wenn Gründe gänzlich fehlen, dann wird mit der Faust auf den Tisch geschlagen. Es gilt hier eine Art Magisterpromotion durch den Verleger. Je majestätischer Einband, Papier, Druck und Bilderschmuck aussehen, je schneidiger der Ton, welchen der Autor anschlägt, desto williger das Schweigen des überraschten Lesers.

Nehmen wir zum Beispiel eine Kategorie von westeuropäischen Kunstwerken, mit denen sich auch die byzantinische Wissenschaft beschäftigen muß, weil im Mittelalter in wechselnder Richtung gegenseitige Beeinflussungen der ost- und westeuropäischen Künste stattgefunden haben: die karolingischen und ottonischen Elfenbeinarbeiten. Solche Kleinkunstgegenstände sind selbstredend, auch wenn sie Teile eines Domschatzes ausgemacht haben, schwerlich und öfters unmöglich mit Sicherheit zu datieren. Es kann uns da nicht wundern, daß eine ganze Gruppe von Elfenbeinkästchen (darunter dasjenige im Berliner Museum und dasjenige in Tournai) von verschiedenen Kunsthistorikern – ohne Angabe von Gründen – in Epochen eingefügt wurden, welche mehr als zwei Jahrhunderte auseinanderliegen.

Man kann sich hier fragen: erstens, warum die Autoren, falls sie nicht imstande sind ihre Gegner mit zwingenden Gründen zu widerlegen, überhaupt ein Datum anzugeben sich erlaubt haben. Zweitens, weshalb bei der herrschenden Unsicherheit und Vagheit dieser ganzen Materie tatsächlich nicht mehr Konflikte auftreten. Die Erklärung ist diese: sobald ein Kunstgelehrter einem unmöglich mit Sicherheit zu katalogisierenden Kunstgegenstande ein Datum zugewiesen hat, schweigen die anderen dazu, weil sie für eine Bekämpfung kein triftiges Argument besitzen, d. h. ebensowenig zur Widerlegung vorzubringen hätten als der andere zur Verteidigung seiner These. Hier gilt: wer zuerst kommt, mahlt zuerst. Außerdem könnte das Divinationsvermögen, worauf beide sich berufen müssen, durch eine dauernde Diskussion nur in Mißkredit kommen. Der eine Chaldäer weiß, was der andere wert ist.

Auch illustrierte Manuskripte werden derartigen Verfahren unterworfen. Der Paläographie, wenigstens sofern sie es wagt, endgültig entscheidend aufzutreten, worin sie gerade von dem Kunsthistoriker nach-

geahmt wird, kann hier eine gewisse Schuld nicht abgesprochen werden. Im allgemeinen ist der Schluß aus Übereinstimmung auf Gleichzeitigkeit ein Fehlschluß, dem in der Praxis durch eine Reihe günstiger Zufälle abgeholfen werden kann. Auch wenn man von Fälschungen absieht, muß man doch immer mit einer möglichen Nachahmung von frei gewählten älteren Vorbildern rechnen. Berühmte Schreibschulen im frühen Mittelalter, wie die von Luxeuil, Corbie, Fleury, St. Gallen, Gellone usw., können immerhin in zahlreichen Mss. wiedererkannt werden, aber es ist niemals ausgeschlossen, daß in späterer Zeit irgendein Schreiber zu einem älteren Buchstaben zurückkehrt. Das paläographische Argument kann durch Anführung anderer Gründe verstärkt werden, z. B. kann das Zusammentreffen einer gewissen Buchstabenform mit einer bestimmten Gruppe von ornamentierten Majuskeln (z. B. mit Fisch-Vogel-Figuren) den Grad von Wahrscheinlichkeit des gefällten Urteils erhöhen. Kommt noch der historische Inhalt zu Hilfe, dann ist es möglich, die Quasi-Sicherheit zu erreichen. An sich betrachtet darf dem paläographischen wie dem stilkritischen Argument aber nur eine sehr beschränkte, höchstens eine nebensächliche Beweiskraft zugeschrieben werden, die jedoch niemals gegen beweiskräftige dokumentarische Gründe ausgespielt werden kann.

Wir brauchen nicht erst zu betonen, wie wichtig die rigoros-wissenschaftliche Bestimmung (Schule, Region, Stil, Datum, Verwandtschaft) westeuropäischer Kunstobjekte auch für die byzantinistische Wissenschaft ist, und haben das Recht, für ein jedes die Datierung usw. nicht vor sorgfältiger Prüfung der verfügbaren Argumente zuzulassen. In dieser Hinsicht hat die Erfahrung uns mißtrauisch gemacht. Unter zahlreichen anderen Beispielen können wir die Datierung des Drogosakramentariums wählen. Warum sollte aus der einzigen Tatsache, daß in der mit der Feder ausgefüllten zweiten Bischofsliste der letzte mit Erwähnung des Todesjahres eingeschriebene Name der des Drogo ist und daß dieser in Gold notiert ist, abgeleitet werden, daß das Ms unter dessen Regierung entstanden ist? Gegen diesen Scheingrund haben Cahier wegen mehrerer Zeichnungen, Springer wegen der Initiale, Weber wegen der Abbildung von Kirche und Synagoge in einer Kreuzigungsdarstellung usw. zur Vorsicht gemahnt; dennoch findet man noch überall – ohne die geringsten Bedenken – die Mitte des 9. Jh. als Entstehungsdatum für das Ms angegeben. Wäre es z. B. nicht möglich, daß die Verwendung von Gold für Drogos Namen in späterer Zeit eine Anspielung auf seine herrliche Abstammung bedeutete? Wie dem auch sei, genügende Gründe für das zugewiesene Datum sind nicht vorhanden (die Dekorationsthemen sprechen für ein späteres Jahrhundert), und dies ist um so mehr zu bedauern, als es für andere Manuskripte (u. a. Paris B. N. lat. 9388) die Entstehungsepoche mitbestimmt hat und für mindestens einen ornamentierten Buchstaben in demselben Sakramentar die Ikonographie gänzlich verwirrt.

Man bekommt in diesem und in anderen ähnlichen Fällen folgenden Eindruck: Wo die Anwendung ehrlicher Untersuchungsmethoden

fehlschlägt, ziehen Paläographen und Kunsthistoriker dem Geständnis, kein sicheres Ergebnis erreicht zu haben, eine Scheinlösung vor und verkünden diese mit einem um so verdächtigeren Nachdruck, als sie nicht auf unumstößlichen Gründen beruht, sondern aus einer künstlich gezüchteten „Überzeugung" hervorgeht. Oft werden schnell und flüchtig notierte Datierungen jahrhundertelang nachgeschrieben und bekommen durch die Gewohnheit schließlich eine Art Gesetzeskraft. In meinem Kreuzigungsbuche habe ich mir die Mühe gemacht, in drei Fällen die in zahlreichen Abhandlungen kopierten Daten gewisser Kreuzigungsdarstellungen nachzuprüfen und deren Haltlosigkeit nachzuweisen. Dieses Experiment könnte man hunderte Male wiederholen, und es wäre lächerlich, solch leichtfertig hingeworfene Daten in einer wissenschaftlichen Diskussion als Beweisgründe zu benutzen. Männer wie Mâle, Millet, Bréhier usw. haben darin recht, daß sie sich weigern, solch unkontrollierbaren Aussprüchen irgendeinen Wert beizumessen.

Die Ursache einer solchen für Forscher in anderen Geisteswissenschaften unbegreiflichen Haltung bei zahlreichen modernen Kunsthistorikern findet man in ihrer Abhängigkeit von den drei Gruppen ihrer Kunden: den ästhetisierenden „Salonards" und „Schöngeistern", den Kunsthändlern und den Museumsbeamten. Alle drei Kategorien brauchen von jedem Kunstwerk Einzelheiten, genau, apodiktisch und eiligst. Das Publikum fordert präzise Auskunft und verzeiht dem Kunsthistoriker eine Zurückhaltung ebensowenig wie dem Hausarzt ein Zögern in der Stellung seiner Diagnose.

Die Zahl der im Pontifikalstil abgefaßten Künstlerbiographien und der Sammlungskataloge von unbekannten Autoren mehrt sich jedes Jahr. In einem kürzlich erschienenen italienischen Buche über die Maler des Ducento – wichtig auch für die byzantinische Kirchenkunst – findet man für jedes Gemälde auf fünf oder zehn Jahre genau das Entstehungsdatum bezeichnet. Beweise fehlen, und keiner scheint danach zu fragen. Die Kritiken sind selbstredend günstig; weshalb sollte der Rezensent das Spiel verderben, um so mehr als er selbst über ebenso wenige Argumente verfügt wie der Autor, und als es auch in seinem persönlichen Interesse liegt, daß der Glaube an den magischen „coup d'oeil" aufrechterhalten bleibt. Und wenn dann eines Tages eine Auflage auf holländischem Papier und im Pergamentband erschienen ist, dann sind auf einmal, etwa im großen Goldschmidt-Weitzmann und in verwandten Büchern, alle aufgezeichneten Daten beweiskräftig geworden und werden uns Ikonographen weiterhin als unwiderleglich vorgesetzt.

In dieser „Wissenschaft" darf sich jeder „Kenner" eines nur ihm und seinesgleichen verliehenen Flairs rühmen, der sich auf geheimnisvolle Weise durch intensive Versenkung in die Anschauung zahlreicher Kunstwerke in seinem Busen angesammelt hat. Alle Ergebnisse dieses Flairs werden auf Grund ihres genialischen Ursprunges bei allen Mitgliedern dieses ästhetischen Stammes unter allen Umständen das Übergewicht

behalten über jedes induktiv erreichte Resultat einer nur systematisch geführten Untersuchung. Im letzten Jahrhundert hat dieser divinatorische Sinn des Kunstspezialisten sich wegen seiner engen Zusammenarbeit mit Antiquitätenhändlern und Museumsbeamten in außerordentlichem Maße entwickelt. Das Publikum von Voll-, Halb- und Viertelästheten und Käufern gestattet kein Zögern und keine Unsicherheit; jedes Zuweisungs- und Datierungsproblem wird darum restlos gelöst, und offene Fragen gibt es nicht mehr.

Daß die Lösung, wenn auch irgendein Zweifel sich aufdrängen sollte, immer vorzugsweise in die Richtung der ältest möglichen Epoche und des berühmtesten Künstlernamens weisen muß, ist selbstredend. Bei uns in Holland hat man in letzter Zeit immer neue Rembrandts, Franz Hals', Vermeers, Vincent van Goghs und dergleichen entdeckt. Auf dem Lissaboner kunsthistorischen Kongreß im Mai 1949 wurden den erstaunten Hörern von Museumsdirektoren solche meist unwahrscheinlichen Entdeckungen vorgeführt.[1] Es geht hier wie in der Erzählung Barbey d'Aurevillys, wo während der Revolution und unter dem Empire in einem Vendéeschen Kreise von Ci-devants jeder vormalige Gutsbesitzer einen adeligen Titel angenommen hatte. Als einer von ihnen sich beim Eintritt in einen Salon als Herzog ankündigen ließ und von der überraschten Gesellschaft mit Fragen bestürmt wurde, antwortete er: „Wenn ich mir doch einen Titel beilegen darf, dann ziehe ich vor, mir den besten auszuwählen."

Mit Wissenschaft haben solche Verfahren, die auf den mystischen Zug in jeder Ästhetik oder auf die Gutgläubigkeit und den Dilettantismus der Massen eingestellt sind, natürlich nichts zu tun und sollten daher aus unseren Universitäten verbannt werden. Sie haben einen nur praktischen Nutzen und einen beruhigenden Wert. Die Übungen in der seltsamen Kunst, schnell und entschlossen Autor und Abfassungszeit eines Kunstwerkes unbekannter Herkunft anzugeben, die mehr und mehr den kunsthistorischen Instituten zugemutet werden, sollten vielmehr in besonderen Seminaren für Antiquare und Museumsamanuenses abgehalten werden.

Diesen künftigen Kunstpythonissen sollte man im Hinblick auf ihr öffentliches Amt einschärfen, wenigstens nicht coram publico einander zu widersprechen, damit das gemeinsame Geheimnis nicht preisgegeben wird. Das ist eben die Gefahr, welche den kunsthistorischen Kongressen anhaftet, daß sich so leicht zeigt, wie zwei Gegner mit genau demselben Recht an der eigenen Meinung festhalten, weil keiner dem anderen ein

---

[1] Auf dem Lissaboner Kongreß im Mai 1949 meldete ein amerikanischer Museumsdirektor seine Entdeckung einer von El Greco verfertigten (weniger wollte er nicht gelten lassen) Bildhauerarbeit. Nirgendwo in der Versammlung die geringste Bestürzung über den Mangel an Gründen oder Beweisen. Es genügte, daß man keinen Gegengrund hatte.

entscheidendes Argument vorlegen kann.[1] Von Zeit zu Zeit begeht irgendein Enfant terrible den Fehler, die „neuen Forschungsmethoden" rühmend in die Öffentlichkeit zu ziehen.[2] Gleichstellung und selbst Vergleichung mit den alten bewährten Methoden der humanistischen Wissenschaften soll man natürlich diese „neuen Forschungsmethoden" nicht aussetzen; dafür sind sie nicht bestimmt. Welch eine Bewandtnis es damit hat, stellt sich jeden Tag in kleineren und größeren, zu Unrecht so bezeichneten Skandalen heraus. Jene „Forschungsmethoden" sind ja instinktiv auf den Mangel an Erinnerungsvermögen der Massen eingestellt; am folgenden Tag glaubt man wiederum wie vorher. Leider haben die Kunsthistoriker manchmal Pech, z. B. als unlängst unsere holländischen Kunsthistoriker nach sorgfältigster Anwendung derselben Methoden sich in der Schätzung mehrerer Malereien um drei Jahrhunderte irrten.[3] Die ganze Sache war

---

[1] Auf demselben Kongresse wurde eine Reihe von Gemälden vorgezeigt, von denen man nicht wußte, ob die Maler Flamländer gewesen seien oder Portugiesen, die in Flandern gearbeitet oder in ihrem eigenen Lande den Unterricht eines flämischen Künstlers genossen hatten usw. Bewunderungswürdig war die, wahrscheinlich einer langen Gewohnheit zu verdankende, Schnelligkeit, mit der mancher weitbekannte Kunsthistoriker sein Urteil fällte. Schade, daß andere Spezialisten mit genau derselben Virtuosität, aber ohne über triftigere Gründe zu verfügen als der erste, entgegengesetzte Auffassungen zum Ausdruck brachten („Ich bin ein Flamländer, und kann man mir nicht zutrauen, daß ich einen Landsmann wiedererkenne ?"), so daß die in Paroxysmen und Seelenkrisen verlaufende Tragikomödie endlich nur durch den Hammerschlag des Vorsitzenden ein Ende finden konnte.

[2] Frau Lucchesi-Palli in: Zeitschrift für katholische Theologie 70 (1948) 369–375. Die Autorin, der ich meinen besten Dank abstatten muß für ihre Beurteilung der theologischen Auseinandersetzungen in meiner Kreuzigungsarbeit, führt die in mehreren Sammelwerken erwähnten, meistens auf seichten und unkontrollierbaren Gründen beruhenden Datierungen als feststehende Wahrheiten an. Mit meinen Schülern habe ich oft als eine Art kritischen Sportes solche Daten untersucht und meistens als vollkommen unbrauchbar beiseite lassen müssen. Meine Freunde Grabar, Mâle, Bréhier u. a. nehmen dieselbe Haltung gegen die ohne Zweifel für Antiquare und Museumsamanuenses nützlichen Kunstkompendien ein. In meinem Kreuzigungsbuche habe ich nicht endgültig irgendeinen terminus post quem behauptet, doch scheint es mir, daß meine auf dokumentarer Evidenz beruhenden, nicht für den „entwickelten Leser", sondern für meine Kollegen bestimmten Argumente wenigstens ebensoviel Aufmerksamkeit verdienen als die meist auf unkontrollierten und unkontrollierbaren okkulten Geistesgaben fußenden Aussagen ungeduldiger Kunsthistoriker.

[3] Hier mache ich eine Anspielung auf eine Anwendung von Frau Lucchesi-Pallis „neuen Forschungsmethoden", auf die sie einen so großen Wert legt. O sancta simplicitas! Jeden Monat bricht irgendwo ein kleiner kunsthistorischer Zuweisungs- oder Datierungsskandal aus, der nachher immer wieder vertuscht oder vergessen wird. Im Falle Vermeer ist der Zufall den Kunsthistorikern weniger gnädig gewesen als sonstwo. Falls der Maler Van Meegeren nicht eine seiner Arbeiten dem deutschen Führer gewidmet hätte und dafür nach Kriegsende vor ein besonderes Gericht gerufen worden wäre, falls er durch die Richter nicht aufgefordert worden wäre, die Quellen seines ungeheuerlichen Vermögens aufzuzeigen, falls diese nicht zufällig ihre Neugier weiter getrieben hätten, als das eigentliche Gerichtsverfahren zu fordern schien, und ihn gezwungen hätten, die Echtheit der von ihm zum Verkauf gebrachten „Vermeers" zu beweisen, falls er dann nicht das Bekenntnis abgelegt hätte, daß sie falsch seien, und, in die Enge getrieben, ausgesagt hätte, daß er selbst der Urheber sei, falls er zum Beweise nicht angeboten

zu bedauern; denn dem Publikum hätte der Irrtum nicht geschadet und wir hätten das bestimmte Datum doch nicht ernst genommen.

Ich habe mich etwas ausführlicher über die neuen „Forschungsmethoden" verbreitet, als sie es in unseren Augen verdienen, eben weil sie leider auch in Lehrbüchern und Abhandlungen über byzantinische Kunst zuweilen angewendet werden, indem der Autor versucht, die Ergebnisse rein wissenschaftlicher Untersuchungen in Fällen, wo diese keine vollkommene Evidenz erreichen, zu ergänzen durch eine von den Fachästheten entliehene und in einen ästhetisierenden Fachjargon gekleidete Orakelsprache.

Für die Schönheit des Kunstwerkes müssen wir ein offenes Auge haben, die Eigentümlichkeiten in Stil, Disposition, Kolorit sollen wir zu unterscheiden und zu schätzen wissen. Kommt es jedoch darauf an, es in eine schon umschriebene Kategorie unterzubringen und Autor oder Schule, Kunstgebiet oder Datum zu bestimmen, dann ist es unsere Pflicht, es nicht anders zu behandeln als den trockensten Kodex. Beide sind gleicherweise Material für die Ideen- und Kulturphilosophie. Eine alte philosophische Vorschrift befolgend sollen wir Wahrheit und Meinung strengstens scheiden. Der Reichtum der modernen Etymologie und Syntax gestattet uns, jedem Endurteil einen Platz anzuweisen in einer ausgedehnten Wahrscheinlichkeitsskala, welche sich von der leisesten Vermutung an durch alle Grade von Probabilität, Semiprobabilität und Probabiliorität bis zur vollen Sicherheit erstreckt. Für uns hat ein Urteil nur soviel Wert, als die Argumente beweisen, welche wir dem Leser zur Kontrolle und Bestätigung vorlegen können. Spekulation mit „persönlicher Autorität" und „Prestige" sollen wir einem gewissen Kunstgeschichtlertum überlassen und unsere für jedes Problem angesammelten Dossiers nur nach Erreichung eines vollkommen prüffähigen Sicherheitsgrades veröffentlichen, sonst aber die ganze Sache mit einem Non liquet vorläufig beiseite legen.

---

hätte, unter polizeilicher Überwachung einen neuen „Vermeer" zu malen, dann würden dieselben Kunsthistoriker, auf deren (nach Frau Lucchesi-Pallis neuen Forschungsmethoden abgegebene) Gutachten und Anregung der niederländische Staat und einige provinziale Museen und reiche Amateure mehrere Vermeers und mindestens zwei Frans Hals gekauft hatten, bis an den jüngsten Tag bei ihren „wissenschaftlichen Aussagen" beharrt haben und dazu im Leben Vermeers eine letzte italianisierende Epoche unterschieden haben. Einige haben, des Skandals wegen, doch noch versucht, nach dem Bekenntnis Van Meegerens und seiner Kraftprobe ihre Zeugnisse aufrechtzuerhalten, aber ihre Stimmen sind allmählich verklungen. Unseren Kunsthistorikern gegenüber ist man ungerecht gewesen: genau dasselbe hätte jedem anderen ihrer Kollegen auch passieren können; nur ist das Los letzteren günstiger gewesen.

REMARQUES SUR LA DIOPTRA DE PHILIPPE LE SOLITAIRE[1]

V. GRUMEL/PARIS

Les quelques pages qui suivent ont pour but d'attirer l'attention sur une oeuvre littéraire qui, certes, n'est pas inconnue, mais dont on s'est bien peu occupé. Je veux parler de l'ouvrage ascétique communément connu sous le nom de Dioptra, composé en vers politiques par un moine du nom de Philippe, surnommé le Solitaire. Cette forme poétique, assez indigente et monotone, n'explique assurément pas le grand succès du poème. Il est dû surtout à l'accent de sincérité humaine et chrétienne qui l'anime et s'exprime en langage simple et coulant. L'oeuvre a subi une diorthose ou remaniement littéraire de la part d'un certain Phialitès à la demande d'un prélat puriste, Denys Euzoïtos, métropolite de Mitylène, qui occupait ce siège dans le premier tiers du XIVe siècle.[2] Nous n'avons pas à nous en occuper ici directement.[3]

Nous ne toucherons pas non plus à divers autres problèmes que soulève la Dioptra, comme l'origine des scholia ou des citations qui sont parfois d'une longueur démesurée, ou encore la préface (programma) qui se lit en tête de l'ouvrage sous le nom de Psellos.[4]

Notre intention ici est de traiter seulement des rapports de la Dioptra et des ,,Pleurs" de Philippe que beaucoup de manuscrits présentent comme en étant une partie.

Je dois avouer que ma documentation n'est pas complète, comme l'exigerait un travail d'édition. Mais j'espère qu'on la jugera suffisante. En

---

[1] Voir K. Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur², 1897, pp. 742–744. – La Dioptra, telle qu'elle est transmise par la plupart des manuscrits, se compose de deux parties: un dialogue de l'âme et du corps en 4 livres et un poème élégiaque qui lui est uni tantôt comme premier tantôt comme cinquième livre. On s'est surtout occupé de ce dernier. Il a été édité par E. Auvray: «Pleurs» de Philippe le Solitaire, Paris 1875; puis, comme inédit, par E. S. Shuckburgh, The soul and the body, avec traduction anglaise, Cambridge 1894 (cf. B. Z. 4 [1894] 172). Th. Batjuškov s'en est occupé dans son ouvrage: Spor duši s tělom v pamjatnikich sredne-věkovoj literatury, St. Petersbourg 1891 (voir pp. 84–93 et à l'index). Sur le dialogue lui-même, voir M. Bezobrazov, Note sur la Dioptra (en russe), dans Journal du Ministère de l'Instr. Publique 290 (1893) nov., pp. 27–47.

[2] Ce prélat est présent en plusieurs actes synodaux de cette époque. Cf. MM I, pp. 5, 14, 98–99, 103, 105, 109, 111–114, 135, 140, 144. Signalé de 1315 à 1327 au moins.

[3] E. Auvray a publié en regard du texte original des «Pleurs» la Diorthose qu'en a faite Phialitès.

[4] Cf. A. Sonny, Todesjahre des Psellos und Abfassungszeit der Dioptra. (B. Z. 3 [1893] 608 ff.) N'a pas connu le problème du conflit entre les deux dates: 6605 et 6603.

voici les éléments: 1⁰ Avant tout, l'édition du texte grec faite en 1920 par le moine-médecin Spyridon Lavriotès d'après un manuscrit de l'Athos[1]; 2⁰ l'édition en traduction latine de J. Pontanus[2] d'après l'actuel Monac. gr. 509[3]; 3⁰ les manuscrits parisiens directement examinés; 4⁰ les catalogues des manuscrits des autres fonds, où malheureusement, le plus souvent, la description est très sommaire et très insuffisante, défaut spécialement ressenti quand on poursuit un problème spécial.

Décrivons auparavant la *Dioptra*, telle qu'elle se lit dans l'édition athénienne. Elle comporte d'abord les pièces liminaires suivantes:

1. Préface à l'ouvrage où l'auteur est loué et son oeuvre recommandée. Ce morceau est ici sans nom d'auteur et sans titre, mais en plusieurs manuscrits, il est attribué à Michel Psellos et porte le titre: Πρόγραμμα ... Incipit: Κρεῖσσον φησὶν ὀλίγον ...

2. Vers de Constantin Vestès Granatòs (alias Grammaticos) sur l'ouvrage. Incipit: Ὁ τήνδε βίβλον ... Ils se terminent par le nom de Philippe en isopséphie.

3. Lettre du moine Callinique à Philippe l'invitant à composer son recueil. Incipit: Τὴν πάλαι φιλίαν ...

4. Réponse de Philippe: Τῇ κελεύσει σου ...

5. Vers de Philippe à ses lecteurs: Ὁ ἀμαθὴς πρὸς ἀμαθεῖς ...

Vient ensuite l'ouvrage divisé en cinq livres ou logoi, chacun étant précédé d'un sommaire de ses chapitres, sauf le dernier qui n'a pas de divisions. Ce dernier est constitué par les Κλαυθμοὶ καὶ θρῆνοι (Pleurs et Lamentations) de Philippe. Les «Pleurs» terminent aussi l'édition de Pontanus. Seulement, dans cette dernière, ils ne constituent point un logos à part, mais sont rattachés au livre IV dont ils forment le dernier chapitre. Arbitrairement du reste, car dans le Monacens. 509, il n'en fait point partie, vu qu'ils viennent après l'indication: τέλος τοῦ τετάρτου λόγου.

Continuons notre description:

A la fin des «Pleurs» comptés comme 5ᵉ livre se lit le colophon suivant: Ἐτελειώθη σὺν Θεῷ τὸ πάρον πτυκτίον μηνὶ Μαΐῳ ιβ' ἰνδ. γ' κύκλος σελήνης δέκατος, Ἡλίου δὲ κγ' ,ϛχγ', διὰ χειρὸς ἁμαρτωλοῦ Ναζωραίου καὶ ξένου καὶ πόνημα καὶ σύγγραμμα τοὔνομα Διόπτρα. L'auteur donne ensuite son nom par isopséphie: Ἂν δὲ καὶ τοὔνομα τὸ ἐμὸν μαθεῖν ἐθελῇς: ici les indications qui répondent au nom de Philippe.[4]

---

[1] Ὁ Ἄθως, périodique hagioritique trimestriel publié par Spyridon Lavriotès, année I, (1919) fasc. 1: Ἡ Διόπτρα, Athènes 1920, in-8⁰ de 264 pp.

[2] Philippi Solitarii Dioptra, id est, regula sive amussis rei christianae ad Callinicum monachum quatuor libris per dialogum explicata (suivent d'autres titres d'ouvrages), Ingolstadii 1604, in-4⁰. A la fin du volume, remarques de Gretser sur la Dioptra. Reproduction avec les remarques dans la Bibl. magna Patrum, t. XII, puis dans Migne P. G. 127, 703–878.

[3] M. le professeur Dölger a bien voulu examiner ce manuscrit à ma demande. De lui proviennent les renseignements particuliers le concernant qu'on trouvera dans ces pages. Je le remercie ici de sa grande obligeance.

[4] Édition grecque, p. 247.

Telle est l'économie pour ainsi dire matérielle de la Dioptra éditée. Tous les manuscrits ne la comportent pas. Ils divergent soit pour le jeu des préliminaires qui souvent n'est pas complet (en particulier la Diorthose de Phialitès omet la lettre de Callinique et intercale sa propre préface), soit, nous l'avons déjà noté, pour la place occupée par les « Pleurs », soit enfin pour la date finale qui manque dans la plupart des manuscrits.

Nous en arrivons maintenant à la particularité qui a motivé cette note. Nous venons de voir que la date d'achèvement de la Dioptra indiquée par l'auteur lui-même est 6603. Or, à l'intérieur de l'ouvrage, dans le troisième livre de notre édition, figure une autre date:

> ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἄχρι δὴ καὶ τῆς δεῦρο
> πεπλήρωται τὰ χίλια, πρὸς δὴ καὶ ἑκατόν τε
> καὶ πέντε ἐπὶ τούτοις γε ἕως τοῦ νῦν δὴ ἔτους

c'est à dire: 1105 depuis le Christ.

La même date est donnée plus loin selon l'ère mondaine:

> πεντακισχίλια πρὸς δὲ πεντακόσιά γε,
> ἃ μέντοι καὶ παρῴχηκε μέχρι Χριστοῦ Κυρίου
> καὶ οὕτως ἐπεδήμησε σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου,
> εἶθ' οὕτως ἤδη πεντακὸς καὶ ἑξακὸς παρῆλθεν
> ἰδοὺ καὶ πέντε ἕτερα, ἰνδικτιὼν δὲ πέμπτη,
> κύκλος δὲ σελήνης πέφυκεν δωδέκατος τανῦν γε,
> τοῦ δὲ ἡλίου ἔνεστιν εἰκοστὸς πέμπτος αὖθις,
> ὁμοῦ τὰ ἔτη γίνονται, ἀπὸ Χριστοῦ τοῦ πάθους
> χίλια ἑβδομήκοντα καὶ δύο δὲ πρὸς τούτοις,
> τοῦ ἄνακτος ἓξ καὶ δέκα ἀρτίως 'Αλεξίου.[1]

A savoir: 5500 ans jusqu'au Christ, auxquels il faut ajouter 500 et 600 et 5, ce qui donne 6605. L'indiction est la 5e, l'année du cycle lunaire est la 12e, et celle du cycle solaire la 25e. Toutes données parfaitement correspondantes à l'année 1097, qui est en même temps, comme le veut le texte cité, la 16e année d'Alexis (Comnène). Le texte usité par Pontanus correspond ici à l'édition athénienne.

Ce qui a fait difficulté et embarrassé les critiques, c'est la date 1105 depuis Jésus-Christ.[2] C'est qu'ils l'ont comptée selon notre ère usuelle, l'ère dionysienne, qui commence au 1er janvier de l'an 5508 de l'ère mondaine byzantine. Mais pour notre autre auteur qui emploie cette dernière, la naissance du Christ est à placer après 5500 ans passés, donc en 5501, de sorte que l'année 1105 après Jésus-Christ égale 6605 de l'ère du monde et correspond à l'an 1096/97 de notre ère.

Ceci précisé, nous constatons une opposition entre les deux dates, celle du colophon et celle qui est au livre III. Lambecius sur la base d'un manu-

---

[1] Ibid. p. 143.

[2] E. Auvray, p. 14 et Batjuškov p. 91 retiennent l'année 1105 de notre ère. Mais les auteurs du catalogue des manuscrits slaves de la Biblioth. Synodale de Moscou, ainsi que M. Bezobrazov et A. Sonny, tiennent compte de la manière dont notre auteur calcule l'ère chrétienne.

scrit de Vienne, dont il cite la date finale 6603, avait taxé d'erreur Pontanus qui se fondait sur la date intérieure.[1] C'était aller un peu trop vite, puisque nous voyons cette date confirmée par l'édition athénienne. Il faut dire que dans le manuscrit de Vienne, la date intérieure correspond à la date finale: 6603.[2] Nous y reviendrons plus loin.

En attendant, tenons nous-en à notre édition. Un problème chronologique y est clairement posé, que voici:

A la fin des «Pleurs», il est affirmé que la Dioptra est achevée le 12 mai 6603 (= 1095). A l'intérieur du 3e livre, il est affirmé que 1105 ans sont écoulés depuis la naissance du Christ et 1105 = 1097 de notre ère. Il n'y a aucune possibilité d'erreur de copiste, à cause des coordonnées qui accompagnent chacune de ces dates.

A s'en tenir donc au texte de notre édition, il découle de cette opposition deux conséquences:

1. Les «Pleurs» ont été composés avant les autres livres.
2. C'est à ce petit poème qu'appartient l'appellation de Dioptra.

Ces conséquences sont assez importantes pour imposer une enquête dans la tradition manuscrite.

Voyons d'abord les rapports des «Pleurs» avec la Dioptra (nous employons ce mot dans le sens communément reçu).

E. Auvray avait étayé la distinction entre les deux écrits sur les preuves suivantes: 1. la brièveté des «Pleurs» par rapport aux autres livres de la Dioptra; 2. le fonds du petit poème repris dans la Dioptra; 3. la forme dialoguée de celle-ci que n'a pas celle-là.[3] Ces raisons sont loin d'être entraînantes. Elles peuvent seulement établir tout au plus que les Pleurs ne constituent point un livre de la Dioptra, mais n'excluent aucunement son appartenance à la Dioptra à titre d'épilogue. Batjuškov voit les choses différemment. Partant du fait que les Pleurs, dans la forme parvenue jusqu'à nous, constituent une partie de la Dioptra, il ne voit de problème que celui de savoir si les Pleurs doivent être considérés comme la préface ou comme un appendice de la Dioptra. Des indices internes lui font conclure que la composition des Pleurs est notablement plus ancienne que le reste de l'ouvrage. Acceptant la date de 1105 pour l'achèvement de la Dioptra, il place la composition des «Pleurs» dans la seconde moitié du XIe siècle.

Les raisons invoquées sont:

1. La liberté de composition qui se remarque dans les «Pleurs», reste de l'indépendance que l'auteur gardait de sa vie séculière.

2. L'aveu que le siècle l'attire encore, ce qui est signe d'une entrée récente au couvent.

3. La description vive des vains plaisirs du siècle, où l'on sent un témoin récent et peut-être un participant.

---

[1] Lambecius, edit. Kollarii, t. V 83.
[2] D'après K. Krumbacher, op. cit. p. 743.
[3] E. Auvray pp. 13–14.

4. Le lyrisme des «Pleurs» opposé au style didactique de la Dioptra.[1]

On conviendra que ces raisons sont bien ténues, mais, grâce à elles, le savant russe est tombé juste quant à l'antériorité (voir plus loin) des «Pleurs» par rapport à la Dioptra: il l'a toutefois beaucoup trop avancée.

Pour des problèmes du genre de celui qui nous occupe, mieux vaut laisser de côté ces sortes de présomptions purement subjectives. Il faut partir de l'objectif et, pour ainsi dire, du tangible. De tel, il y a l'oeuvre elle-même dans ce qu'elle affirme directement sur le problème en vue, et il y a la tradition manuscrite. C'est de ces deux sources que nous tirerons la distinction des «Pleurs» et de la Dioptra.

L'examen de l'oeuvre nous montre à la fin du dernier chapitre du 4e livre, une vraie conclusion de tout l'ouvrage. Le dialogue de l'âme et de la chair est terminé, et c'est maintenant l'auteur qui parle. Ce que souligne le titre: Ἐκ τοῦ προσώπου τοῦ συγγραφέως, et le titre plus significatif qu'on voit à cette même place en divers manuscrits: Ἐπίλογος τοῦ συγγραφέως.[2] L'auteur s'excuse d'avoir érit l'ouvrage, il ne l'a fait que sur les instances de son père spirituel Callinique. C'est avec l'aide de Dieu qu'il l'a composé, Dieu, auteur de tout don, à qui honneur et gloire. Il demande au lecteur de prier pour lui, de passer sur ce qu'il y a de défectueux dans son écrit pour ne s'attacher qu'à ce qui doit procurer du fruit spirituel.[3] L'ouvrage est donc bien terminé: il n'y a plus place pour autre chose.

Les «Pleurs», de leur côté, ont aussi leur propre conclusion,[4] consistant dans une demande de l'auteur à ses lecteurs «Pères et Frères» de prier pour lui et une prière au Christ pour qu'il puisse le louer dans les siècles des siècles, ainsi soit-il!

ἀμὴν ἀμὴν καὶ γένοιτο, γένοιτο, γένοιτό μοι.

Une telle fin empêche les «Pleurs» d'être un commencement d'ouvrage, comme ils se présentent dans un certain nombre de manuscrits.

La place occupée dans les manuscrits par les «Pleurs» est en effet variée. Et ce sera une seconde raison d'en faire un ouvrage à part. Nous donnons ci-joint un tableau synoptique de la tradition manuscrite pour autant qu'elle nous a été accessible. On y verra les éléments que contient chaque manuscrit et la place qu'y occupent les «Pleurs» par rapport à la Dioptra.

Cette place n'affecte jamais l'intérieur de la Dioptra. Les 4 premiers chapitres de l'édition (qui en divers manuscrits sont les 4 derniers) forment toujours bloc, sauf assurément mutilation du manuscrit. Quant aux «Pleurs», ou bien ils précèdent la Dioptra à titre de premier livre ou logos, bien que souvent cela ne soit pas exprimé, mais déduit des livres suivants qui sont numérotés comme si les «Pleurs» étaient le premier: ou bien ils la suivent immédiatement avec ou sans la désignation de livre cinquième,

[1] Batjuškov p. 91.
[2] No 3 de notre liste.
[3] Édition grecque pp. 224–229.
[4] Ibid. pp. 245–246, à partir de: Ὑμεῖς δὲ πάντες, sixième ligne d'en bas.

parfois après intercalation d'une ou plusieurs autres pièces. On voit aussi les « Pleurs » transcrits séparément sans aucune relation aux quatre livres.

Les « Pleurs » commencent ou précèdent la Dioptra dans les manuscrits suivants (voir notre tableau): 5, 7, 8, 9, 12, 16, 17, 24, 29, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 51 à 63. Il faut y ajouter le n. 11, où les « Pleurs » manquent pour cause de mutilation, mais où de la numérotation des parties conservées il résulte qu'ils figuraient comme premier livre et le n. 31, qui, en présentant un fragment qu'il dit être du livre II, nous permet de conclure que dans son ancêtre, les « Pleurs » figuraient comme livre premier. Dans la plupart des cas que nous avons pu observer, soit directement, soit dans les catalogues, quand ils sont suffisamment explicites, la qualification de premier livre n'affecte pas les « Pleurs », mais se déduit de la numérotation des livres suivants. Cette absence de numérotation se constate même quand, à l'exemple des autres livres, ce qui est plutôt rare, les « Pleurs » sont précédés d'un sommaire appelé μερικὴ ὑπόμνησις. Ce sommaire, du reste, est différent des autres qui contiennent une division en chapitres, alors qu'il ne comporte que l'énoncé des points traités avec, en marge, les lettres α, β, γ, δ, et cette répartition n'apparaît pas dans le texte lui-même des « Pleurs ». Généralement, la μερικὴ ὑπόμνησις n'accompagne les « Pleurs » que lorsque ceux-ci se trouvent en tête de la Dioptra: on les voit cependant aussi accompagner les « Pleurs » dans le n° 38 où ceux-ci sont à l'état isolé.

Les « Pleurs » suivent la Dioptra dans les manuscrits suivants: 1, 2, 3, 4, 6, 10, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 35, 37, 50. Ici encore, dans la plupart des cas observés directement ou d'après des catalogues, tandis que les logoi de la Dioptra sont numérotés de 1 à 4, les « Pleurs » ne portent point de numérotation, et parfois ils sont séparés de la Dioptra par des pièces annexes ou étrangères.[1]

Dans le groupe des manuscrits qui placent les « Pleurs » à la suite de la Dioptra, il y en a qui font bloc et représentent la même tradition, à savoir ceux qui contiennent la Diorthose de Phialitès, les n°s 2, 4, 23, 35 (pour le n° 39, le catalogue est insuffisant).

Il faut signaler surtout ici le cas particulier du n° 19, où les « Pleurs » suivent la Dioptra et où le scribe annonce pour celle-ci: Λόγοι τέσσαρες, marquant ainsi nettement la distinction entre les deux poèmes.

Enfin on voit dans certains manuscrits les « Pleurs » à l'état isolé, tels les n^{os} suivants: 9, où il est précédé de la μερικὴ ὑπόμνησις; 30, où il est précédé de la lettre à Callinique et suivi des vers aux lecteurs et de l'éloge de la Dioptra en vers politiques par un certain Léon (ce dernier texte ne se trouve pas dans les autres manuscrits de ma liste, ou, du moins, les catalogues ne le mentionnent pas); 15, 32, 47 (ce dernier slave), où il est sans accompagnement.

---

[1] Il est à noter que certains manuscrits (n°s 10 et 6) portent au début du premier livre du Dialogue, en tête du sommaire des chapitres, cet intitulé: Τάδε ἔνεστιν ἐν τῷ πρώτῳ μου λόγῳ. L'accent personnel de ce lemme indique que l'auteur a établi lui-même le sommaire de ses logoi et aussi que le premier logos n'était pas constitué par les « Pleurs ».

Tel est l'état où nous apparaissent les « Pleurs » dans les manuscrits par rapport à la Dioptra. La place variée qu'ils y occupent prouve qu'ils n'appartiennent pas à l'ensemble constitué par les autres livres et qu'ils ont été joints à lui d'une manière arbitraire. Et cela confirme le résultat de l'examen interne où les 4 livres d'un côté et les « Pleurs » de l'autre, constituent respectivement un poème en soi complet.

A cet état des « Pleurs » dans la tradition manuscrite devrait correspondre la présence des 4 livres transmis isolément sans l'accompagnement des « Pleurs ». Or cela se trouve dans le n° 13. Le poème commence par la formule: Ἀρχὴ σὺν Θεῷ τῆς βίβλου ᾗ ἡ ἐπωνυμία Διόπτρα et il est suivi de l'éloge métrique de Constantin Vestès, deux circonstances qui excluent la mutation accidentelle de l'oeuvre.

De l'ensemble de ces constatations, on peut considérer comme acquis que les „Pleurs" d'une part, et les 4 livres de la Dioptra, d'autre part, constituent bien deux poèmes différents.

Avant d'aller plus loin, il nous faut voir auquel des deux se rapportent les diverses pièces liminaires. La question doit être posée parce que certaines d'entre elles se rencontrent isolément avec les « Pleurs ».

La réponse, ici, n'est pas difficile. Les pièces liminaires supposent un ouvrage d'une certaine ampleur, et c'est une première raison de les rapporter à la Dioptra. En outre les trois principales: le Programma, la lettre de Callinique à Philippe et la réponse de celui-ci indiquent une particularité qui ne se trouve que dans cet ouvrage, à savoir, l'utilisation et les citations de l'Écriture et des Pères. Une raison spéciale concerne la lettre de Callinique et la réponse de Philippe, c'est que, dans la conclusion de l'ouvrage, l'auteur mentionne expressément que c'est sur les instances de Callinique qu'il l'a composé. En outre, la réponse de Philippe parle de l'ouvrage comme étant composé en plusieurs logoi (cinq dans le texte grec édité) et en forme de dialogue, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, ce qui ne se vérifie que dans la Dioptra.[1] Quant aux vers de Constantin Vestès sur la Dioptra, et les vers de Philippe aux lecteurs, leur contenu est indifférent pour cette question, et ce n'est que par leur place dans la tradition manuscrite qu'il faut les associer aux autres pièces liminaires et les rapporter avec elles à la Dioptra. Je ne vois qu'un seul cas où les vers de Vestès sont mis unis aux « Pleurs » de Philippe sans la Dioptra, mais, comme ils se trouvent là en compagnie de la lettre à Callinique, on doit conclure que l'ensemble a été extrait d'un modèle où les « Pleurs » accompagnaient la Dioptra, et, sans doute, la précédaient. Reste la préface de Phialitès à la Diorthose: or, elle aussi manifeste le même rapport à la Dioptra que les autres pièces liminaires explicites.

Étant acquis, tant par l'examen interne que par la place occupée dans les manuscrits, que les « Pleurs » sont un poème vraiment distinct de la Dioptra et se tenant en lui-même, il nous reste à examiner le problème

---

[1] Le passage indiquant la forme dialoguée de l'ouvrage est omis dans les n°s 7, 8, 9.

des dates observées dans les manuscrits soit pour la Dioptra soit pour les « Pleurs ».

Naturellement les « Pleurs » ne portent aucune date finale, quand ils précèdent la Dioptra dont ils ont été considérés comme le premier livre: ils n'en comportent, quoique assez rarement, que quand ils suivent la Dioptra (j'excepte le n° 14 où le copiste a mis la date de sa copie là où vraisemblablement devait se trouver la date de composition du poème) et cette date est toujours la même: 12 mai 6603 avec indication des années des cycles lunaire et solaire et de l'indiction (voir plus haut notre citation).

Il est à noter que dans notre n° 12 (Vindob. theol. gr. 193, Nessel), qui donne les « Pleurs » comme le premier livre de la Dioptra, cette date se lit, non pas immédiatement après la Dioptra, mais après plusieurs pièces qui n'ont aucun rapport avec elle.[1] On y voit que ce n'est pas sa place naturelle. Au contraire, elle suit immédiatement les « Pleurs » dans les n°s 1, 19, 27.

Cependant dans le n° 1 (édition athénienne), à l'intérieur de la Dioptra, là où l'auteur suppute les temps depuis la venue du Christ et depuis le commencement du monde, la date, nous l'avons vu (cf. la citation ci-dessus) est plus tardive de deux ans: 6605 depuis le commencement du monde et 1105 depuis la venue du Christ. Les catalogues sont trop réticents pour nous révéler d'autres cas semblables. Il y a toutefois d'autres manuscrits où la date intérieure, au lieu de 6605 et 1105, est 6603 et 1103. Tels sont les manuscrits parisiens, nos n°s 5, 7, 8, 9, 44, lesquels par ailleurs n'ont pas de date finale, et surtout notre n° 12 (de Vienne) qui, avec cette date intérieure, porte aussi la date finale concordante: 6603.

Nous nous trouvons donc ici en présence d'une double tradition, l'une où la date intérieure concorde avec la date finale, et qui est 6603, et l'autre où la date intérieure en diffère, étant de deux ans plus tardive: 6605 contre 6603.

A coup sûr, on peut affirmer que la date finale 6603, toujours la même, est primitive. Elle n'est pas le résultat d'une adaptation: elle subsiste même quand la date intérieure lui est contraire. Quant à la date intérieure, ballotée entre 6603 et 6605, il est facile de discerner celle qui est le résultat d'une adaptation. On peut voir en effet une raison à la variante 6603, à savoir le dessein de conformer le texte à la date finale où il est affirmé directement que la Dioptra a été achevée le 12 mai 6603, indiction 3, 10e année du cycle lunaire, 23e année du cycle solaire. On n'en voit aucune à la variante 6605, sinon qu'elle est primitive; c'est ce qui explique sa présence malgré la date finale divergente.

Mais s'il en est ainsi, on est dans la nécessité – et cela confirme ce que nous avons déjà dit – d'attribuer les deux dates à deux ouvrages différents, l'une 6603, aux « Pleurs » dont elle est la suite immédiate et qu'appuie la signature isopséphique de Philippe, l'autre 6605, à l'ouvrage en 4 livres qui précède ou suit les « Pleurs ». On est surtout dans la nécessité, en ce qui

[1] Lambecius, op. cit., t. V 80–83.

concerne cet ouvrage, communément appelé Dioptra, de lui retirer ce titre, du moins quant à l'appartenance originelle.

Et en effet, c'est à la fin de ces «Pleurs» que se lit l'affirmation que cet opuscule dont le nom est Dioptra a été achevé le 12 mai indiction 3, etc. et que l'auteur livre son nom: τοὔνομα τὸ ἐμόν. C'est donc aux «Pleurs» qu'appartient primitivement le nom de Dioptra.

A cela paraît s'opposer le titre figurant dans les manuscrits en tête du poème en plusieurs livres: Διόπτρα, ou: ἡ καλουμένη Διόπτρα, et également en tête du Programma de Psellos. Mais il y a lieu d'observer que justement cette appellation de Dioptra se voit bien dans les titres, mais qu'à l'exception de la préface de Phialitès qui représente un stade ultérieur (XIVe siècle), elle n'apparaît jamais dans les pièces liminaires elles-mêmes. Ni le Programma de Psellos, ni la lettre de Callinique à Philippe ou la réponse de Philippe à Callinique, ni l'éloge métrique de Constantin Vestès, ni les vers de l'auteur au lecteur ne qualifient cet ouvrage de Dioptra. Les deux premières parlent simplement de βίβλος. Callinique demande à Philippe de composer un «recueil» (συλλογή) des textes de l'Écriture et des Pères. Philippe répond qu'il a rempli ce commandement en enveloppant les citations de vers politiques et en distribuant le tout en logoi. Plusieurs manuscrits qui ont pour premier livre les «Pleurs» commencent la suite par le titre: Διάλεξις ψυχῆς καὶ σώματος.[1] Ce manque de titre précis et défini a été cause que celui de Dioptra lui ait été donné par association comme nous le dirons plus loin.

Nous venons de voir que Philippe annonce dans sa lettre un ouvrage en plusieurs logoi. Le texte grec édité en annonce cinq: εἰς λόγους πέντε. Cinq également les manuscrits parisiens qui ont cette lettre. D'après la traduction de Pontanus, le Monacens. 509 (un Phialitès) n'annoncerait en cet endroit que quatre livres: en réalité, le texte grec, examiné par M. Fr. Dölger, porte, lui aussi: εἰς λόγους πέντε, comme les Phialitès parisiens. Il resterait à examiner le n⁰ 19 où le scribe annonce Λόγοι τέσσαρες et où «les Pleurs» suivent le 4e livre terminé par le *Paradis Spirituel* de Stéthatos. Quoi qu'il en soit, on conçoit très bien que si «les Pleurs» ont été assez tôt réunis aux quatre autres livres, on ait senti le besoin de modifier le nombre de logoi annoncés dans la lettre à Callinique pour le conformer au total obtenu. Des retouches de ce genre ne manquent pas dans l'oeuvre elle-même. Et il y a d'abord la divergence dans la date intérieure qui entraînait d'un côté ou de l'autre un notable remaniement du texte. Il faut aussi y ajouter les variantes nécessitées par la diversité de classement des parties de la Dioptra, selon que les «Pleurs» sont comptés comme premier ou cinquième: on les observe, non seulement en tête des logoi, ou pour marquer leur fin, mais aussi dans le texte lui-même, là où l'auteur fait des renvois à un livre précédent. Par exemple, le même passage portera selon l'ordre des logoi, ici: ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ et là: ἐν τῷ λόγῳ τῷ τρίτῳ. Lam-

1 Par exemple nos 5 et 7.

becius a relevé la chose,[1] en accusant d'altération le copiste du n° 13, coupable de ne pas avoir observé l'ordre des livres du n° 12. Mais pourquoi serait-ce lui le coupable? Tout ceci pour dire que le nombre de cinq logoi annoncé dans la lettre à Callinique peut fort bien n'être point original et par suite ne peut rien faire préjuger sur notre question. Au surplus et surtout Philippe annonce des logoi κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν. Or l'ouvrage ne contient que quatre livres en cette forme. Les « Pleurs » ne la comportent pas. Aussi comprend-on que certains manuscrits qui annoncent cinq logoi aient simplement supprimé la formule: κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, qui ne convient point au livre constitué par les « Pleurs » (nos 7, 8, 9 où ils paraissent comme premier livre).

Voici donc, d'après les observations faites, l'état original et les rapports subséquents des deux oeuvres de Philippe le Solitaire maintenant réunies sous le nom de Dioptra.

Philippe a d'abord composé les « Pleurs » qu'il a daté du 12 mai 6603 (= 1095) et signé par isopséphie. Cet opuscule fait un tout complet avec sa conclusion propre qui l'empêche de figurer comme début d'un autre ouvrage. Il n'est pas en forme de dialogue, mais c'est l'auteur lui-même qui parle à son âme jusqu'à la conclusion où il s'adresse à ses lecteurs, puis au Christ. C'est ce premier ouvrage qui par son auteur est qualifié de nom de Dioptra, et auquel, par conséquent, appartient originairement ce titre.

Deux ans plus tard, sollicité par Callinique, il a écrit son second poème, beaucoup plus long, disposé en 4 livres, et dont le titre n'est pas clairement déterminé: Συλλογὴ ou Διάλεξις.

Dans la suite, peut-être même assez tôt – nos plus anciens manuscrits datent du XIIIe siècle et sont déjà différenciés – tant à cause de l'identité d'auteur que de la similitude du sujet traité et de la forme employée, les deux oeuvres furent jointes ensemble. Mais cela ne se fit pas d'une manière uniforme. Les uns placèrent les 4 livres de la Diataxis avant la Dioptra primitive, d'autres après. Dans le premier cas, le colophon final contenant la date et l'appellation du poème fut appliqué à tout l'ensemble, qui reçut ainsi le nom de Dioptra. Le même résultat était obtenu dans le second, où le nom de Dioptra, mis en tête des « Pleurs », prolongeait son effet de désignation sur les livres de la Dialexis considérés comme étant une suite d'un même ouvrage.

Il est remarquable – nous le répétons ici – que la plupart des manuscrits qui placent en tête la Dioptra primitive, et même les plus anciens, ne la désignent pas comme premier logos, bien que cependant ils donnent une numérotation aux logoi de la Diataxis comme si cette Dioptra était le premier logos. Remarquable également que parfois, même quand cinq logoi sont annoncés, les « Pleurs » sont insérés sans l'appellation de 5e logos. Remarquons enfin que assez souvent les « Pleurs », même avec le titre de 5e logos, suivent non seulement les conclusions générales de la Dialexis, mais

[1] Lambecius ,op. cit., t. V 96.

encore le Paradis spirituel (parfois accompagné d'autres opuscules) qu'on doit tenir pour un scholion ou appendice incorporé ensuite dans l'ouvrage.[1] Tout cela évidemment est un vestige de l'état premier des « Pleurs » comme ouvrage distinct, quand ils constituaient à eux seuls la Dioptra.

Nous résumons nos conclusions:

La véritable Dioptra primitive est constituée par les « Pleurs » de Philippe composés en 6603 (= 1095); ce nom leur est donné par l'auteur lui-même.

Le titre de Dioptra a été ensuite étendu par association à la Dialexis de l'âme et du corps, composée en 6605 (= 1097) et a été appliquée à l'ensemble des deux oeuvres et cet usage s'est tellement implanté qu'on voit dans la tradition manuscrite le titre désigner principalement la Dialexis elle-même, tandis que les « Pleurs » ou ne constituent plus que le premier ou le dernier livre de l'ensemble qui porte ce nom, ou en sont frustrés, quand ils se trouvent à l'état isolé. Ce qui est particulièrement significatif, c'est que le Programma de Psellos, qui de soi ne concerne que la Dialexis se trouve porter le titre: Πρόγραμμα εἰς τὴν παροῦσαν βίβλον τὴν λεγομένην Διόπτραν (n°s 3, 4, 6). C'est encore qu'on voit cette même appellation, dans le n° 13, donnée à la Dialexis sans les « Pleurs ».

Nous avons déclaré au début la nature et les limites de notre documentation. Ce sera la tâche du futur éditeur de la Dioptra de la mettre au point et de contrôler nos observations et conclusions par l'examen direct de tous les manuscrits qu'il sera possible d'atteindre.

Excursus

Le « Paradis spirituel » de Nicétas Stéthatos est-il une partie originelle de la Dioptra?

Dans plusieurs manuscrits de la Dioptra, même des plus anciens, l'on voit inscrit au sommaire du dernier logos de la Dialexis deux chapitres numérotés soit 9 et 10, soit 10 et 11, concernant l'un l'entrée du Christ au Paradis avec le bon larron, l'autre le « Paradis spirituel », celui-ci accompagné généralement des menus opuscules qu'on lit dans l'édition de M. Chalendard.[2] Ils forment les deux derniers chapitres de ce logos. Ils se trouvent en effet dans la suite du manuscrit, sauf omission supposée accidentelle, avec attribution à Stéthatos ou sans attribution.

La question peut se poser à leur sujet de savoir s'ils appartiennent à la composition primitive de la Dialexis. La raison de douter n'est pas précisément que ces morceaux en prose ne sauraient convenir dans un ouvrage en vers, car on voit dans l'édition grecque des citations patristiques (en prose) annoncées par des vers de l'auteur, et l'on peut concevoir que les dits opuscules de Nicétas aient été ajoutés à la fin du logos à cause d'une certaine connexion avec le chapitre qui les précède. Ce qui nous porte à hésiter sur cette appartenance ou, pour le dire franchement, à la repousser, c'est la place variée et parfois contre nature qu'occupent ces chapitres, surtout le « Paradis spirituel ». En effet, comme le dernier logos du dialogue se termine par une conclusion particulière qui en résume le contenu, la place normale de ces chapitres doit être avant cette conclusion. Cela se vérifie quelque fois mais pas toujours. Ainsi dans le Paris. gr. 2874 (le n. 6 de notre liste), le chapitre sur le larron se trouve après cette conclusion particulière et est suivi du « Paradis

---

[1] Voir ci-après notre Excursus.

[2] Marie Chalendard: Nicétas Stéthatos: Le Paradis spirituel et autres textes annexes. Texte, traduction et commentaire. Paris 1944.

spirituel». Quant à ce dernier, il se trouve non seulement après cette conclusion particulière, mais encore après la conclusion générale de la Dialexis en plusieurs manuscrits, dans le Lavra Ω 17 (= n° 1), le Parisin. gr. 2748 (= n° 4) et dans le Coislin. 341 (= n° 10). Il est même reculé jusq'après les « Pleurs » considérés comme 5e livre dans le Parisin. gr. 2747 (= n° 3).

Un critère encore plus décisif, c'est l'examen de la conclusion particulière du dernier livre de la Dialexis où l'auteur, avons-nous dit, en récapitule le contenu. Cette récapitulation est en vers. Or dans l'édition grecque (= n° 1), elle s'arrête sur le chapitre qui précède celui qui concerne le larron. Nous avons donc là un témoignage de l'auteur lui-même que nos deux chapitres discutés, celui sur le larron et le suivant: Paradis spirituel, ne faisaient point partie de son oeuvre. Ce n'est que plus tard qu'on les y fit entrer et qu'on les mit au sommaire des chapitres. La récapitulation, comme on le voit par l'édition grecque, n'a pas suivi le même rythme. Bien que le sommaire contienne nos deux chapitres, la récapitulation les ignore. D'autres manuscrits cependant ont eu une récapitulation augmentée. Dans le Parisin. gr. 2748, elle contient en vers le rappel du chapitre sur le larron, mais dans le Parisin. gr. 2874, ce rappel n'est pas en vers, mais en prose; ce qui évidemment est un stade antérieur. Quant au rappel du « Paradis spirituel », on ne le voit jamais qu'en prose.

Il est naturel de penser que le chapitre sur le larron dont le sujet est directement connexe avec le chapitre précédent, qui est le vrai dernier chapitre du logos, a été ajouté le premier.

Tous deux, en tout cas, en vertu des faits observés, n'appartiennent certainement pas à la composition primitive de la Dialexis.

★ = présence
O = absence
s. n. = sans numérotation
( ) = mutilé

Manuscrit	Siècle du manuscrit	Programma	Vers de Constantin	Préf. de Philialitès	Callinique à Philippe	Philippe à Callinique	Vers aux lecteurs	μερικὴ ὑπόμνησις	« Pleurs »	4 livres de la Dioptra	Date intérieure	Pièces annexes	Conclusion	Pièces annexes	« Pleurs »	Date finale	Pièces annexes
1. Athos, Lavra Ω 17		★	★		★	★	★	O		★ 1–4	6605		★	★	★ l. 5	6603	
2. Monac. gr. 509	XV s.	★	O	★	O	★	★	O		★ 1–4	6605		★	O	★	O	
3. Paris. gr. 2747	XIII/XVI	★	O	★	O	★	★	O		★ 1–4	6605		★		★	O	★
4. — 2748	XIV	★	★		★	★	★			★ 1–4	6605		★	★	★ l. 5	O	
5. — 2873	XV	O	O		O	O	O	O	★ s. n.	★ 2–5	6603	★	O	★			
6. — 2874	XIV	★	★		O	O	★	O		★ 1–4	6605		★	★	★ s. n.	O	
7. — 2872	XIII	O	O		O	★	O	★	★ s. n.	★ 2–5	6603		★	★		O	
8. Par. suppl. gr. 128	XIII	O	O		O	★	O	★	★ s. n.	★ 2–5	6603	★	★			O	
9. — 93	XVII	O	O		O	★	O	★	★ s. n.	★ 2–5	6603	★	O			O	
10. Coislin. 341	XIV	★	★		★	★	★	O		★ 1–4	6605	★	★	★	★ l. 5	O	
11. Vind. (theol. gr.) 167 (Nessel)									(★)	★ 2–5							
12. — — 193		O	★						★ l. 1	★ 2–5	6603			★		6603	
13. — — 224		O	★						O	★ 1–4							
14. Athen. 550	XVIII	★	★		★	★	★			★ 1–4					★ l. 5	(1749)	
15. Athos 333	XIII								★ isolé								
16. — 3766	XVII								★ l. 1	(★)							
17. — 4598	?					★		★	★	★							
18. — 4600	XIV	★	★		★	★			?	★							
19. Vatop. 165	XV					★				★ 1–4					★	6603	
20. — 166	XIV				★	★	★			★ 1–4					★		
21. Vat. Ottob. 441	XV	★	★		★	★				★ 1–4					★ l. 5		

★ = présence
O = absence
s. n. = sans numérotation
( ) = mutilé

	Siècle du manuscrit	Programma	Vers de Constantin	Préf. de Phialitès	Callinique à Philippe	Philippe à Callinique	Vers aux lecteurs	μερικὴ ὑπόμνησις	« Pleurs »	4 livres de la Dioptra	Date intérieure	Pièces annexes	Conclusion	Pièces annexes	« Pleurs »	Date finale	Pièces annexes
22. Mut. II B 5	XIII et XV.		★				★			★ 1–4					★ s.n.		
23. — II E 6	XVI. . . .	★		★		★				★					★ s.n.		
24. Bucar. 607	XVI/XVII . .							★	★	★							
25. Lesb. Leim. 268	XVI . .	★	★		★	★	★			★					★		
26. Bodl. Barocc. 197	XIV. .					★				★ l. 1 seul							
27. Bodl. Clark. 1	XVII . . .	★	★				★			★ 1–4	6605						
28. Athos. Lavra Λ 180	XV .									★ (1)–4							
29. C/pel, Metoch. S. S. 538	XVII					★		★	★ s.n.	★		★	★				
30. Jerus. 220	XVI					★	★		★ isolé								
31. — 279	XVII								(★)	(★ 2–5)							
32. Angelic. 28	XIV/XV. . .								★ isolé								
33. Petropol. 116	XIV. . . .								★	★							
34. Ambros. 82	XIII								★	★ 2–5							
35. Matr. Arch. hist. 164, 11	XVI	★		★		★	★			★ 1–4					★		
36. Turin 199	XIV								(★) l. 1	(★) 2–5							
37. Neapol. Borbon. 59	XIV .	★	★			★	★			★ 1–4					★		
38. Paris. gr. 929	XV							★	★ isolé								
39. Leid. Vulc. 64	XV. . . .	★		★		★				(★) 1–4							
40. Tubing. Mb 2	XIII . . .						★	★	★	★ 2–5			★				
41. — Mb 3	XV . . .								★	★		★	★				
42. Mosq. Synod. 410	XV . .	★							★	★ 2–5							
43. Berol. Philipps 1591	. . .									★ (1)							
Manuscrits slaves																	
44. Synod. Mosq. 170	XV . .	★	★				★		★ s.n.	★ 2–5	6603			★			
45. — 171	XVII .	★	★				★		★	★ 2–5							
46. Belgr. 111	XV/XVI . . .	★	★			★	★		★	★ 2–5							
47. Petrogr. 45	XVII								★ isolé								
48. Osn. 98	XVII	★	★				★		★	★							
49. Tolstoj I, 7	XV	★	★				★		★	★			★				
50. — I, 46	XV								★ isolé								
51. — II, 59	XVII . . .																
52. — II, 261	XVI . . .																
53. — II, 291	XVII . .																
54. Chudov 15	XIV	★	★				★		★	★							
55. Mosqu. Rumjanc. 95	XVII.	★	★				★		★	★		★					
56. — 96	XVI .	★	★				★		★	(★)							
57. — 201	XVII.	★	★				★		★	★		★					
58. — 202	XVII.	★	★				★		★	★		★					
59. — 290	XVI .	★	★				★		★	★							
60. — 505	XV/XVI	★	★				★		★	★		★					
61. — 506	XVI .	★	★				★		★	★		★					
62. — 507	XVII.	★	★				★		★	★		★					
63. — 1092	XVII.	★	★				★		★	★							

La numérotation ici employée ne répond à aucun classement et n'a pour but que de permettre un coup d'oeil comparatif du contenu des manuscrits.

Remarques: Dans les nos 1, 4, 10, le Programma est sans attribution. Pour les autres numéros la chose n'a pu être contrôlée.

Nos 3. et 35. La préface de Phialitès est après l'index du livre 1, sur un verso.

No 5. Les morceaux sur le bon larron et le Paradis spirituel précèdent la conclusion spéciale du 5e logos et il n'y a pas de conclusion générale.

No 9. Le Paradis spirituel précède la conclusion du 5e livre.

No 10. La conclusion se place entre le morceau sur le larron et le paradis spirituel.

No 12. La date finale est séparée de l'ouvrage par plusieurs pièces annexes.

No 13. Les «Pleurs» sont absents, mais dans la lettre à Callinique sont annoncés cinq logoi.

No 14. La date du copiste remplace la date occupée ailleurs par la date de la composition.

No 16. Il n'y a que les «Pleurs», mais annoncés par la formule: ἐκ τῆς Διόπτρας ἀπ' ἀρχῆς.

No 18. Le catalogue ne permet pas d'affirmer ou de nier la présence des «Pleurs».

No 19. La date est après plusieurs pièces annexes qui suivent les «Pleurs», à moins que le catalogue ne porte par erreur 149b au lieu de 139b où est la fin des «Pleurs».

No 22. Les vers de Constantin Vestès sont à la fin après les «Pleurs».

No 27. Copie tardive contenant au début une notice sur la Dioptra qui utilise Lambecius et lui emprunte la date finale 6603.

No 28. Il y manque les «Pleurs» et un livre.

No 29. La conclusion est incomplète.

No 30. Les vers au lecteur sont après les «Pleurs».

No 31. Ne contient qu'un fragment du livre 2 qui permet de reconstituer l'ordre de l'ancêtre.

No 34. Incomplet du début et de la fin: les livres 3, 4, 5 sont précédés d'un index.

No 36. Manuscrit mutilé (ensuite détruit dans l'incendie). Ordre reconstitué d'après le sommaire reproduit par Pasini.

No 39. Ne contient, après plusieurs pièces liminaires, qu'une par ie du livre 1.

Pour les nos 51, 52 et 53, les auteurs du catalogue renvoient à la description du ms. I 7 (49 de notre tableau).

No 56. Manuscrit auquel il manque une partie du 4e et la fin du 5e livre. Pour les nos 54 à 63, nous avons consulté Bezobrazov, op. cit.

Autres manuscrits dont la description est trop imprécise pour qu'on puisse les faire entrer dans le tableau: Athos (Lampros) 938, 1128, 3808; Mosq. Syn. 416, Jérusal. S. Sabas, 603, 637; Patr. 281; ms. slave n. 590 de la cathédrale de Kiev. Est à signaler également, d'après Krumbacher, p. 743, le Vatic. 1129, qui, malheureusement, n'a pas encore pris place dans le grand catalogue des mss. grecs du Vatican en cours de publication.

Note sur les mss. slaves: Bien que Bezobrazov ait pu y observer deux recensions, les mss. slaves de la Dioptra, semblent bien, à cause de la même disposition des parties et des mêmes pièces liminaires, procéder d'un même prototype grec.

ÉTUDES DE TITULATURE ET DE PROSOPOGRAPHIE BYZANTINES. LES CHEFS DE LA MARINE BYZANTINE: DRONGAIRE DE LA FLOTTE, GRAND DRONGAIRE DE LA FLOTTE, DUC DE LA FLOTTE, MÉGADUC*

R. GUILLAND/PARIS

On connaît assez mal l'histoire du commandement de la flotte byzantine. La marine byzantine comprenait, et cela très tôt, semble-t-il, deux flottes, la flotte impériale et les flottes provinciales.[1] Avant le 7e siècle, le commandement suprême était exercé par un amiral en chef, le στρατηγὸς τῶν καραβισιανῶν. Ce dernier avait sous ses ordres le δρουγγάριος τῶν κιβυρραιωτῶν, poste occupé avant son élévation au trône, sous le nom de Tibère III (698–705), par Apsimar.[2] Dès 697, mention est faite du Drongaire des Cibyrréotes.[3] Léon III. l'Isaurien (717–740), pour des raisons politiques et militaires, subdivisa la région maritime des Cibyrréotes, qui comprenait la flotte de Constantinople et les flottes provinciales, et promut le drongaire des Cibyrréotes au rang de stratège.[4] La flotte des circonscriptions ou thèmes maritimes, thème des Cibyrréotes, thème du Dodécanèse, devenu thème de la mer Egée,[5] thème de Samos, formait la flotte provinciale, ὁ θεματικὸς στόλος.[6]

La flotte impériale, ὁ βασιλικὸς στόλος,[7] τὸ βασιλικὸν πλόϊμον,[8] avait son port d'attache à Byzance. Elle existait déjà au 7e siècle et dépendait du stratège des Karabisiens.[9] La flotte impériale avait à sa tête le drongaire

---

* Je remercie très vivement mon excellent ami, le R. P. V. Laurent des compléments d'information qu'il a bien voulus me communiquer. C'est à lui que je dois de signaler, parmi les drongaires, Andronic, Basile, Démétrios Branas, Nicéphore Comnène, Nicéphore Dasiôtès, Makroïôannès, Nicétas; parmi les ducs de la flotte, Etienne, Nicétas Kastamonitès et, parmi les grands ducs, Manuel Kontophré, et Manuel.

1 A. Vogt, Basile Ier, Paris 1908, 367. Sur le commandement de la flotte byzantine, voir L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin, Paris 1949, 407–414, et en particulier, La marine de Byzance du VIIIe au XIe siècle. Byzantion 19 (1949) 1–16.

2 Theoph. 567 (de Boor 370), Leo Gramm. I Cf. L. Bréhier, op. cit. 357.

3 Theoph. 567 (de Boor 370), Nic. le Patr. 40, Cedr. II 289. Cf. Ch. Diehl, L'origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin. Etudes Byzantines, Paris 1905, 280.

4 Theoph. 631 (de Boor 410) où il est question de Manès, stratège des Cibyrréotes sous Léon III. Cf. J. Bury, The imperial admin. syst. in the ninth cent. Londres 1911, 109.

5 D. A. Zakythinos, Μελέται περὶ τῆς διοικετικῆς διαιρέσεως . . . ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει. Epét. Hét. Byz. Spoudôn 17 (1941) 256.

6 Theoph. Cont. 55, 79. Cf. L. Bréhier, op. cit. 410–411.

7 Cer. II 45, 667. Cf. Du Cange, Gloss. s. v.

8 Cer. II 44, 651, 664, etc.

9 J. Bury. The adm. syst. . . . 109.

de la Flotte, ὁ δρουγγάριος τοῦ πλοΐμου ou τῶν πλοΐμων (= δρ. τ. πλ^ου resp. πλ^ων).[1] L'appellation de drongaire était réservée à l'amiral commandant la flotte impériale. Léon VI, en effet, rappelle que jadis les chefs des grands thèmes maritimes portaient le nom de drongaire, mais il déclare que cette appellation est devenue inexacte et que les chefs des flottes provinciales ont droit au titre de stratège.[2]

L'importance du drongaire de la Flotte grandit fortement entre le règne de Michel III (842–867) et celui de Constantin VII Porphyrogénète (913–959). Ce fut, sans doute, sous le règne de Léon VI (886–912), que le drongaire de la Flotte devint un personnage important,[3] au point qu'on le voit, sous Jean I Tzimiskès, gouverner la capitale en l'absence de l'empereur.[4] Toutefois, les stratèges des thèmes maritimes avaient le pas sur lui. Ils ne faisaient pas partie du groupe des domestiques, mais du groupe des stratarques, dont il est le second,[5] autrement dit, de la 6e classe. Le drongaire de la Flotte, au 10e siècle, occupait le 38e rang dans la hiérarchie.[6] Il était nommé par simple édit verbal et la formule d'investiture était la même que pour le Domestique des Scholes.[7] Dans les cérémonies auliques, le drongaire de la Flotte était souvent associé à son collègue, le Drongaire de la Veille. Tous deux attendent l'empereur dans l'Onopodion, à sa sortie du Palais.[8] Ils assistent aux Jeux Gothiques,[9] ils attendent devant la Magnaure l'arrivée de l'empereur, lorsque celui-ci doit prononcer un discours[10] ou encore ils l'escortent lorsqu'il va visiter les sanctuaires.[11] Enfin, lorsque le drongaire de la Flotte avait dirigé une expédition, il assistait avec ses officiers et ses marins aux cérémonies du triomphe.[12] L'importance prise par le drongaire de la Flotte, au début du 12e siècle, semble être en relation étroite avec la restauration de la puissance maritime de Byzance, commençée, du reste, sous Michel III.

L'état-major du drongaire de la Flotte impériale rappelait par sa composition celui des domestiques. Il comprenait un drongaire du golfe, aux

---

[1] Leo Tact. 19, 23. Leo Gramm. 477, 481, 482, 499, Cf. Du Cange, Gloss. s. v. col. 333–334. Le Livre des Cérémonies emploie indifféremment les deux expressions, II 52, 713, 715 et passim. Le mot πλόϊμον est parfois orthographié πλώϊμον. Ce mot signifie flotte ou vaisseau. Ὁ πλόϊμος ou πλώϊμος désigne un marin. Cf. Du Cange s. v. et Cer. II 49, 695, ὁ βασιλικὸς πλόϊμος στρατιώτης et II 15, 579, οἱ πλόϊμοι C. Neumann, Die byzantinische Marine, Hist. Zeitschr. N. F. 45 (1898) 5, du tiré à part, se trompe, en croyant voir dans le pluriel τῶν πλοΐμων (Cedr. II 289, Theoph. Cont. 469) l'indication que le δρουγγάριος τῶν πλοΐμων était le commandant suprême de la flotte impériale et des flottes provinciales réunies.

[2] Leonis Naumachica 27, ed. A. Dain, Naumachica, Paris 1943, 24.

[3] A. Vogt, Constantin Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies. Commentaire I, Paris 1935, 45.

[4] Leo Diac., 147.

[5] Cer. II 52, 715.

[6] Cer. II 52; 713. Cf. L. Bréhier, op. cit. 414 où il est dit, par erreur, que le drongaire de la flotte occupe le 34e rang.

[7] Cer. II 3, 527: «Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.»

[8] Cer. I 1, 10.

[9] Cer. I 83, 381.

[10] Cer. II 10, 545.

[11] Cer. II 13, 558.

[12] Cer. II 19, 610; II 20, 613.

attributions mal connues, un topotérète,[1] un chartulaire, un protomandator, des mandatorés, des comtes de la Flotte, ayant rang de protospathaire ou de spatharocandidat,[2] et des kéntarques. Comme le stratège, le drongaire de la Flotte impériale avait aussi dans son état-major un comte de l'hétairie, qui était à la tête des marins étrangers mercenaires, Russes ou Scandinaves probablement.[3]

Les Taktika de Léon VI nous permettent de connaître dans une certaine mesure les officiers subalternes. C'étaient les comtes ou ναύαρχοι transmettant les ordres du drongaire aux capitaines de vaisseaux ou premiers pilotes, les πρωτελάται et les πρωτοκάραβοι, capitaines des dromons réservés à l'empereur et choisis parmi les meilleurs capitaines de la flotte. Certains d'entre eux parvenaient à la charge de protospathaire de la Phiale ou président du tribunal maritime dont relevaient les marins des vaisseaux impériaux.[4] Quant à la flotte provinciale, elle dépendait, au 10e siècle, du stratège du thème, qui donnait directement ses ordres aux drongaires et aux turmarques. Au 10e siècle, l'état-major des thèmes navals était assez restreint, semble-t-il. Philothée ne cite, en effet, que des κένταρχοι et des πρωτοκάραβοι.[5]

Le drongaire de la Flotte, comme les grands officiers de la couronne, pouvait obtenir les titres nobiliaires les plus élevés, comme ceux d'anthypatos – patrice[6] ou de protospathaire.[7] Aussi, comme les grands dignitaires, le drongaire de la Flotte était-il invité aux banquets impériaux.[8] Comme les grands chefs des tagmes, le drongaire de la Flotte, à l'occasion des expéditions, était tenu de fournir trois mulets.[9] Il avait, semble-t-il, l'habitude de désigner les officiers et les soldats qui devaient prendre part à l'expédition et ceux qui devaient rester pour garder le littoral.[10] De plus, à l'occasion d'une expédition, le drongaire de la Flotte recevait des diverses administrations les objets nécessaires à l'équipement de la flotte, à son usage personnel, ainsi que des étoffes et des vêtements destinés à être offerts en cadeaux ou à être vendus pour subvenir aux dépenses de l'expédition.[11]

Lorsque la flotte impériale prenait part à une expédition navale, elle était en principe commandée par le drongaire de la flotte. Toutefois, l'em-

[1] Cf. un τοποτηρητὴς εἰς τὸ πλόϊμον, protospathaire de la Phiale, Léon l'Arménien, cité par Constantin VII Porphyrogénète, De adm. imp. Moravcsik 252, 30–31, Bonn III 239, 17.

[2] Voir, par ex. au XIe s., le spatharocandidat Jean Probatas, comte de la flotte. N. Bănescu, Sceaux byzantins trouvés à Silistrie, Byzantion 7 (1932) 326–328. P. Papahaghi, Sceaux de plomb byzantins inédits trouvés à Silistrie. Rev. Hist. du Sud-Est Européen 8 (1931) 308–310, cite, mais sans le dater, un sceau de Jean, comte de la flotte, spathaire et pronoète. Par ailleurs, N. Bănescu et P. Papahaghi, Plombs byzantins découverts à Silistrie, Byzantion 10 (1935) 601–602, citent, sans le dater non plus, un sceau de Théodore, protospathaire et comte de la flotte (κόμης τῶν πλοΐμων).

[3] Cer. II 52, 718. Cf. J. Bury, The adm. syst. 110–111.

[4] L. Bréhier, La marine byzantine 5.

[5] Cer. II 717. L. Bréhier, La marine byzantine 9.

[6] Cer. II 52, 728.

[7] Cer. II 52, 731.

[8] Cer. II 52, 750.

[9] Cer. App. 460.

[10] Cer. II 44, 663.

[11] Cer. II 45, 676–677; cf. II 44, 661–662.

pereur était toujours libre de désigner un autre personnage. Sous Anastase II (713–716), un simple clerc, nommé Jean, commandait la flotte.[1]

Les drongaires de la flotte sont assez souvent mentionnés par les textes. Mais ils ne semblent pas avoir été toujours désignés par les termes δρ. τοῦ στόλου, δρ. τ. πλ^{ου} ou δρ. τ. πλ^{ων}. Au 6e siècle, Kalônymos d'Alexandrie, envoyé en Afrique par Justinien I avec Bélisaire, comme commandant de la flotte, est qualifié par Théophane ἀρχηγὸς ἐπὶ ταῖς ναυσί[2] ou encore ναύαρχος.[3] Ayant pillé Carthage, malgré la défense de Bélisaire, Kalônymos mourut peu après de mort subite.[4] Au 7e siècle, le cubiculaire Kakoritzos fit voile contre Mo'âwija qui attaquait Chypre. Kakoritzos commandait une flotte importante et il était, en fait, drongaire de la flotte, bien que Théophane se contente de dire qu'il était μετὰ πλείστης δυνάμεως ῥωμαϊκῆς ἐρχόμενον.[5]

Au 8e siècle, le fils de Michel I Rhangabé, le patrice Théophylacte[6] commandait les forces navales des îles du Dodécanèse, comme drongaire du Dodécanèse. Arrêté par Irène, lorsque celle-ci s'empara du pouvoir, en 797, il fut flagellé, tonsuré de force et exilé.[7]

Au 9e siècle, sous Michel II le Bègue (820–829), Cratèros semble avoir été drongaire de la flotte sous le titre de ἐξάρχων τοῦ στόλου.[8] D'après Zonaras,[9] il eut pour successeur Nicétas Ooryphas.[10] Ce dernier était déjà stratège de la flotte[11] ou plus vraisemblablement drongaire de la flotte,[12] sous Michel III. Le patrice Ooryphas se distingua en maintes circonstances.[13]

Deux autres drongaires de la flotte semblent avoir été contemporains de Nicétas Ooryphas et avoir vécu sous Basile I (867–886). L'un est le patrice Nasar, auquel Constantin VII Porphyrogénète[14] fait allusion comme drongaire de la flotte. Toutefois, les autres sources, qui signalent

---

1 Leo Gramm. 171. 2 Theoph. de Boor 189, 17, Bonn 292.

3 Theoph. de Boor 191, 30, Bonn 296. 4 Theoph. de Boor 193, 22 et 194, 5, Bonn 300.

5 Theoph. de Boor 344, 2, Bonn 526.

6 Nicétas Paphlag. Vita S. Ignatii PG 105, 489 C.

7 Theoph. 703 et 454 de Boor, Skylitzes-Cedrène II 20. cf. C. A. Christophilopoulou, Ἡ σύγκλητος εἰς τὸ βυζαντινὸν κράτος. Athènes 1949, 48.

8 Zonaras III 350–351. 9 Zonaras III 351.

10 Sur les différents personnages de ce nom, cf. J. Bury, A History of the eastern Empire from the fall of Irene to the accession of Basil (802–867). London 1912, 143–144 n. 7.

11 J. Bury, op. cit. ibid. 12 Theoph. Cont. 687.

13 Theoph. Cont. 290; Cedr. II 219, 227. Constantin VII, De administr. Imp. 130; Zonaras III 429. Sur un sceau du drongaire Nicétas Ooryphas, cf. V. Laurent, Bulletin de sigillographie byzantine, Byzantion 5 (1930) 609 et 628. D. A. Zakythinos, Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως . . . ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει, Epét. Hét. Byz. Sp. 17 (1941) 256–257. Sur l'activité de Nicétas Ooryphas, cf. J. Gay, L'Italie méridionale et l'empire byzantin . . . de 867 à 1071, Paris 1904, 84–86. Il faut bien distinguer Nicéphore Ooryphas d'un homonyme Ooryphas, drongaire de la Veille, qui commanda la flotte sous Théophile (829–842), Theoph. Cont. 136.

14 Const. VII, De administr. imp. 237.

ses exploits, ne lui attribuent pas le titre de drongaire de la flotte.[1] Il est probable, par ailleurs, que le stratège Nasar, cité par Syméon magistros comme vainqueur des Arabes[2] est le même personnage. L'autre est le protospathaire Elie, qui fut chargé par Basile I de ramener à Byzance le patriarche Ignace.[3]

Le patrice et δρ. τ. πλ^ου[4] Eustathe appuya de sa flotte une expédition contre les Bulgares, dirigée par le domestique des scholes Nicéphore Phokas.[5] Chargé par Léon VI de combattre Léon de Tripoli, il échoua dans sa mission.[6] Il se fit battre aussi en Sicile et, accusé de trahison, il fut interné dans le monastère de Stoudiou.[7] Sous Léon VI encore, le patrice Himérios, qui dirigea la grande expédition de Crète, en 902, était logothète du drome. Aucun historien ne lui attribue la qualité de drongaire de la flotte.[8]. Mais la Vie d'Euthyme le qualifie de δρ. τ. πλ^ων.[9] Himérios commandait en chef la flotte, composée de la flotte impériale et des flottes des thèmes maritimes. Il avait déjà commandé, comme protoasecretis, la flotte byzantine contre Léon de Tripoli[10] et il est qualifié de ναύαρχος par Cédrène.[11] Ce dernier qualifie aussi de ναύαρχος le patrice Théodore Karantènos, qui commanda la flotte impériale contre Bardas Sklèros révolté, au début du règne de Basile II,[12] ce qui semble indiquer que le terme ναύαρχος était l'équivalent, dans la langue littéraire, du terme δρ. τοῦ στόλου. Sous Basile I encore vécut le navarque Adrien. Envoyé par l'empereur, en 878, au secours de Syracuse, attaquée par les Arabes, Adrien ne put par suite de son apathie empêcher la ville de tomber aux mains de l'ennemi.[13] Sous le même empereur vécut aussi le δρ. τ. πλ^ου Jean, à qui Photius adresse un court billet.[14] De la fin du 9e siècle, semble-t-il, date un sceau du drongaire (de la flotte?) Nicétas Kendustianos, inconnu par ailleurs.[15]

---

[1] Theoph. Cont. 302; Genesios 118–120; Zonaras III 431. [2] Theoph. Cont. 666.

[3] A. Vogt, Basile I 368; cf. un sceau d'Elie dans G. Schlumberger, Sigillogr. 338.

[4] Const. VII, De administr. imp. 237.

[5] Leo Gramm. 267–268; Cedr. II 255–256; Theoph. Cont. 358–359, 854; Const. VII, De adm. imp. 237, 14, Bonn, 250, 85 Moravcsik.

[6] Cedr. II 262; Leo Gramm. 276.

[7] Theoph. Cont. 860. Il ne faut pas confondre le patrice Eustathe drongaire de la flotte avec le magistros Eustathe Argyre, drongaire de la Veille (Cedr. II 262, 263, 226). Cf. encore Theoph. Cont. 854, où il est question des deux personnages dont l'un était drongaire de la flotte et l'autre drongaire de la Veille.

[8] Cer. II 44, 651; Leo Gramm. 280; Theoph. Cont. 371, 376, 710, 715; Cedr. II 266; 277; Zonaras III 449.

[9] Vita Euthymii, ed. C. de Boor, Berlin 1888, 58. [10] Leo Gramm. 277.

[11] Cedr. II 273, Sous Romain Ier Lécapène, le patrice eunuque Théophane, protovestiaire et paradynaste, commanda la flotte et remporta une double victoire navale sur la flotte russe. Il fut, en récompense, nommé parakimomène. Cedr. 316–317; Theoph. Cont. 423–426. Ce Théophane ne fut certainement pas drongaire de la flotte.

[12] Cedr. II 427.

[13] Theoph. Cont. 309. [14] Photios, Epistolae. Migne PG 102, 957.

[15] Pantchenko, Catalogue des molybdobulles. Bull. de l'Inst. Archéol. russe de CP 8 (1903) 216.

Au 10e siècle, le futur empereur Romain I Lécapène (919–944), d'abord simple πρωτοκάραβος ou capitaine de l'un des vaisseaux réservés à l'empereur,[1] puis stratège de Samos,[2] fut lui aussi, sous la régence de Zoè, δρ. τ. πλων.[3] Sous son règne, nous sont parvenus les noms de plusieurs drongaires de la flotte. Adrien, drongaire de la flotte, est mentionné dans une lettre du patriarche Nicolas I le mystique, adressée à Romain I Lécapène, en 919 ou 920, où le patriarche déclare que c'est en partie l'incurie du drongaire qui est responsable des terribles ravages subis par Syracuse et par la Sicile.[4] Au début de 919, vraisemblablement, le drongaire (de la flotte) Romanos est cité dans un γραμματεῖον de Constantin VII Porphyrogénète, où ce dernier sollicite son aide dans sa lutte contre le parakimonène Constantin.[5] Alexis Mosélè était drongaire de la flotte et patrice, au début du règne de Romain I Lécapène. Il appuya l'expédition du recteur Jean contre les Bulgares. Alexis Mosélè prit part à la désastreuse bataille de Péghai et se noya, en essayant de monter sur son vaisseau.[6] Jean Radinos, patrice lui aussi, remporta, comme drongaire de la flotte, une grande victoire sur la flotte arabe de Léon de Tripoli.[7]

Constantin VII Porphyrogénète[8] cite Constantin Lips patrice, domestique τῆς ὑπουργίας, anthypatos et grand hétériarque. S'agit-il du fondateur du monastère de Lips, qui fut tué dans la guerre contre les Bulgares[9] et mentionné par les Patria comme patrice et δρ. τ. πλων.?[10] S'agit-il de son fils? Il est assez difficile de le dire, en l'absence de plus amples renseignements.[11] A la même époque vécut Joseph Bringas, créé par Constantin VII Porphyrogénète patrice préposite, puis sacellaire, δρ. τ. πλυο[12] et πρῶτος τοῦ συγκλήτου,[13] ainsi que Makroïôannès, commandant de la flotte byzantine qui, en 957, attaqua les Arabes qui infestaient la Calabre et qui lui infligèrent une sanglante défaite.[14] Plus tard, Romain II nomma Joseph Bringas paradynaste et parakimomène.[15]

---

[1] Liutprand, Antapodosis, Migne PL 136, 844–845. Cf. L. Bréhier, Les institutions byzantines 411.

[2] Theoph. Cont. 377; Cedr. II 273.

[3] Cedr. II 286–287, Leo Gramm. 295, Theoph. Cont. 389, 882, Leo Diac. 123.

[4] I. V. Grumel, Les Régestes des Actes du patriarcat de CP II 1936 n. 665.

[5] Fr. Dölger, Reg. n. 581.

[6] Cedr. II, 299, Leo Gramm. 306–307, Theoph. Cont. 401, 733, 893. Un Alexis Mosélè avait été drongaire de la Veille sous le règne d'Irène. Leo Gramm. I 96, Zonar. III 292.

[7] Cedr. II 303, Leo Gramm. 309, Theoph. Cont. 405, 735, 897.

[8] Const. VII, De adm. imp. 43, 184. Bonn, 190 Moravcsik.

[9] Theoph. Cont. 389. [10] Th. Preger, Script. origin. CP I 289.

[11] H. Delehaye, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Bruxelles 1921, 174.

[12] Theoph. Cont. 445, Ps.-Symeon 757.

[13] Theoph. Cont. 469, Ps.-Symeon 757. Cf. C. A. Christophilopoulos, Ἡ σύγκλητος εἰς τὸ βυζαντ. κράτος. Athènes 1949, 51.

[14] Cedr. II 358–359.

[15] Theoph. Cont. 469, 757, Ps.-Symeon 757. Synopsis Sathas 153–154. Cf. R. Guilland, Fonctions et dignités des eunuques. Etudes Byzantines 2 (1944) 189–197.

Enfin, de la même époque, semble dater un sceau de Nicétas magistros et κατεπάνω τ. πλ^ου dont le titre paraît correspondre à δρ. τ. βασιλικοῦ πλ^ου.[1] A la même époque vécut encore Constans, patrice et δρ. τ. πλ^ου, envoyé en ambassade en Ibérie pour remettre à l'Ibère Gourgen les insignes de magistros.[2]

Sous Nicéphore II Phokas, lors de l'expédition de Sicile, en 964, la flotte byzantine était commandée par le patrice eunuque Nicétas, drongaire de la flotte[3] ou, comme le qualifie Léon Diacre[4] στρατηγὸς τοῦ ναυτικοῦ. Nicétas fut battu et fait prisonnier, mais il fut remis en liberté sur les instances de l'empereur.[5]

Le drongaire de la flotte Léon, sous le règne de Jean I Tzimiskès (969–976), remit en état la flotte byzantine qui était très négligée.[6] Il devint dans la suite, protovestiaire.[7] Léon, titré patrice, contribua à l'arrestation du curopalate Léon Phokas, au début du règne de Jean I Tzimiskès.[8] Au début du règne de Basile II, Léon, alors protovestiaire, fut mis à la tête des armées impériales contre Bardas Sklèros révolté. Après quelques succès, il fut battu et fait prisonnier.[9] Léon était très certainement eunuque, en sa qualité de protovestiaire, comme, du reste, un passage de Cédrène le laisse entendre.[10] Du 10e siècle datent aussi deux sceaux de drongaires de la flotte que nous ne connaissons pas autrement, Andronic, patrice et drongaire de la flotte[11] et Basile, patrice, protospathaire et drongaire de la flotte.[12]

Sous Basile II, le δρ. τ. πλ^ων Kyriakos fut envoyé au secours d'Abydos, assiégé par Bardas Phokas, révolté contre Basile II.[13]

Au XIe siècle, la flotte byzantine continua à être placée sous les ordres d'un drongaire de la flotte. Sous Michel IV le Paphlagonien (1034–1041), Stéphane, beau-frère de l'empereur et patrice, commanda la flotte byzantine lors des expéditions de Sicile. Son rôle apparait, du reste, peu

[1] Pantchenko, Catalogue des molybdobulles. Bull. de l'Inst. Archéol. Russe de CP 8 (1903) 212, sceau No 17.

[2] Const. VII, De adm. imp. 208 Bonn, 216 Moravcsik. Constans était alors protospathaire et manglavite.

[3] Cedr. II 360.

[4] Leo Diac. 65–66.

[5] Leo Diac. 76. Cf. note à Leo Diac. 444. J. Gay, L'Italie méridionale 290–291. G. Schlumberger, Nicéphore Phocas 443–444.

[6] Cedr. II 393. Il ne faut pas confondre Léon, drongaire de la flotte, sous Jean I Tzimiskès avec Léon, drongaire de l'île de Cos, dont nous avons un sceau (V. Laurent, Bulletin de sigillographie byzantine, Byzantion 6 (1931) 780.

[7] Cf. R. Guilland, Fonctions et dignités des eunuques. Etudes Byzantines 2 (1944) 209.

[8] Cedr. II 404; Leo Diac. 145–147. Cf. G. Schlumberger, L'épopée byzantine I 130–131.

[9] Cedr. II 484 et 427.

[10] Cedr. II 430.

[11] Sceau inédit de la collection Briailles, no. 35 (indiqué par le R. P. V. Laurent l.c).

[12] Sceau inédit. Vienne, Cabinet des médailles no. 504 (indiqué par le R. P. V. Laurent l. c).

[13] Cedr. II 444.

glorieux et ses dissentiments avec Georges Maniakès compromirent le résultat des expéditions. Stéphane n'est nulle part qualifié de drongaire de la flotte. Il est toujours appelé ἄρχων ou κατάρχων τοῦ στόλου,[1] mais cette désignation semble, toutefois, être l'équivalent du titre de drongaire de la flotte. Après la déchéance de Michel VII Doukas, le nouvel empereur Nicéphore III Botaniate (1078–1081) se hâta de pourvoir la flotte d'un drongaire.[2] De la même époque, ou en tout cas, du XIe siècle, datent les sceaux de Constantin, vestarque et δρ. τ. πλ^{ων} et de Salomon, lui aussi δρ. τ. πλ^{ων},[3] que nous ne connaissons pas autrement.

L'arrivée au pouvoir d'Alexis I Comnène, en 1081, modifia assez profondément l'organisation de la marine byzantine. La disparition des grands thèmes maritimes, le thème des Cibyrréotes, le thème de Samos et le thème de la mer Egée affecta la marine byzantine d'un coup dont elle ne se releva jamais; l'empire dut faire appel de plus en plus à des marins étrangers. Alexis I Comnène réunit ce qui restait de la flotte des grands thèmes maritimes à la flotte impériale et créa un commandement unique. Cette organisation resta pratiquement inchangée jusqu'en 1453.[4]

Les sources mentionnent, en effet, comme drongaires, sous Manuel I Comnène, Démétrius Branas, commandant de la flotte avec le titre de navarque, lors de la campagne, en 1141, contre Masoud,[5] Maïos, qui réussit en 1151 à signer la paix avec les Siciliens[6] et Nicéphore Dasiôtès, qui était à la tête de la flotte conduisant Conrad III, en 1147, en Palestine.[7]

La charge de drongaire de la flotte est, en effet, toujours en usage. Mais le drongaire chef de la flotte s'appelle désormais μέγας δρουγγάριος et il a sous ses ordres le δρουγγάριος. Ce dernier est encore mentionné au 14e siècle par le Pseudo-Codinos.[8] Il occupe alors le 76e rang de la hiérarchie et il commande une δρούγγα, que le Pseudo-Codinos se contente de définir ainsi: «un certain nombre de soldats à la tête desquels se trouve celui qu'on appelle drongaire.»[9] Les simples drongaires sont très rarement mentionnés dans les textes. Lorsque ceux-ci mentionnent des drongaires, il s'agit, en réalité, de grands drongaires. Et, en effet, lorsqu'après son avènement, Alexis I Comnène s'empressa de pourvoir ses parents de titres et de charges, il titra son frère Nicéphore sébaste et, au dire de Glykas,[10] il le nomma δρ. τοῦ. στόλου. Anne Comnène confirme ces renseignements, en écrivant que Nicéphore Comnène fut nommé μέγας δρ. τοῦ στόλου.[11]

Le grand drongaire de la flotte occupait encore au 14e siècle le 32e rang dans la hiérarchie.[12] Ses insignes étaient semblables à ceux du

[1] Cedr. II 514, 522; Zonar. III 593.
[2] M. Attaleiates 271.
[3] G. Schlumberger, Sigillogr. 339.
[4] E. Stein, Untersuchungen zur spätbyz. Verfassungs- und Wirtschaftsgesch. II 56.
[5] Nicét. 71.
[6] Nicét. 71.
[7] Cinnam. 86.
[8] Ps.-Codinos 12.
[9] Ps.-Codinos 43.
[10] M. Glykas 618. Zonar. III 732.
[11] An. Comn. I 148 Bonn, I 114 Leib.
[12] Ps.-Codinos 10.

Domestique des Scholes:[1] son καββάδιον était en soie ordinaire; son σκαράνικον était en soie or et citron aux ornements en lamé d'or, avec, par devant, le portrait de l'empereur assis sur un trône d'or élevé sur les gradins et, par derrière, l'empereur à cheval. Son bonnet était tissé d'or.

La création de la charge de μέγας δούξ ou μεγαδούξ comme chef suprême de la flotte, par Alexis I Comnène, relégua le drongaire de la flotte, devenu le grand drongaire, au second rang. Le grand drongaire ne fut plus que le drongaire en second de la flotte, τὸν καλούμενον δεύτερον τὸν δρ. τοῦ στόλου.[2] Le grand drongaire de la flotte cesse dès lors d'être un personnage en vue; toutefois, bien que les historiens s'attachent surtout dès lors au grand duc, les historiens mentionnent encore un certain nombre de grands drongaires de la flotte. Sous Alexis I Comnène, à part le grand drongaire et sébaste Nicéphore Comnène, qui ne semble pas avoir eu une carrière très active, Anne Comnène mentionne le grand drongaire Constantin Dalassène qui, en 1090, commandait la flotte byzantine lors des opérations contre Tzachas.[3] Constantin Dalassène est qualifié par Anne Comnène comme exerçant τὴν τοῦ στόλου ἡγεμονίαν ou encore comme étant θαλασσοκράτωρ,[4] mais, comme Constantin Dalassène est sous les ordres de Jean Doukas, commandant suprême de la flotte, les termes qui désignent Constantin Dalassène indiquent clairement qu'il était grand drongaire. Sous Alexis I Comnène encore, l'eunuque Eustathios Kyminianos, simple κανίκλειος fut élevé au poste de grand drongaire de la flotte.[5] Il semble avoir joué un rôle assez important; en tout cas, Alexis I Comnène devait avoir grande confiance en lui car, en 1107, au moment où il quittait la capitale pour faire face à la seconde invasion normande, Alexis I Comnène le nomma gouverneur de Constantinople avec Nicéphore, dit fils de Dékanos.[6]

Sous Manuel I Comnène, est mentionné dans les listes de deux conciles, en octobre 1143 et en février 1147, le sébaste et grand drongaire Constantin Comnène,[7] dont Schlumberger a publié aussi un sceau.[8] Toutefois, il n'est pas certain que Constantin Comnène n'ait pas été plutôt grand drongaire de la Veille. De la même époque date un sceau qui appartient vraisemblablement au grand drongaire Jean Makrembolitès, qui figure dans l'entourage de Manuel I Comnène, lors du concile

---

[1] Ps.-Codinos 23. [2] An. Comn. II 170 Bonn, III 81 Leib.

[3] An. Comn. II 170 Bonn, III 81 Leib.

[4] An. Comn. I 428 et 433 Bonn, I 161 et 164 Leib.

[5] An. Comnène l'appelle tantôt δρουγγάριος τοῦ στόλου, I 309, II 21 Bonn, II 71, III 44 Leib, tantôt μέγας δρουγγάριος τοῦ στόλου, II 120, 121, 170, 177 Bonn, III 46, 81, 87 Leib.

[6] An. Comn. II 177 Bonn, III 87 Leib. Sur Eustathios Kyminianos, cf. R. Guilland, Les eunuques dans l'empire byzantin. Et. Byz. 1 (1943) 231–232.

[7] F. Chalandon, Jean II Comnène et Manuel I Comnène 217, 225, 638. Cf. V. Laurent, Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine. Hellènika 5 (1932) 393–394.

[8] G. Schlumberger, Sigillogr. 641, note 10.

de 1158.[1] Mais là encore, on peut se demander si Jean Makrembolitès n'était pas plutôt grand drongaire de la Veille. L'expression grand drongaire, sans autre précision, désigne, en effet, d'ordinaire, le grand drongaire de la Veille.[2]

Dans l'empire de Nicée, sous Jean III Vatatzès, en 1241, on voit figurer dans un acte à propos de contestations soulevées par le monastère de la Theotokos sur le Lembos pour la possession de biens-fonds, le pansébaste et grand drongaire de la flotte Gabalas.[3] Celui-ci, au dire de Lampros,[4] pourrait être le destinataire d'une lettre anonyme, adressée au pansébaste sébaste, mégaduc, gendre de l'empereur et grand exousiastès de l'île de Rhodes et des Cyclades. Il s'agirait de Léon Gabalas ou de son frère Jean, gouverneur de Rhodes de 1240 à 1248[5] et marié probablement à une soeur de Jean III Vatatzès ou à l'une de ses proches parentes, d'où le terme de gambros.[6]

Sous les Paléologues, plusieurs noms de grands drongaires nous sont parvenus. C'est d'abord, au 14e siècle, trois personnages portant le nom de Muzalon. Le premier, Théodore Muzalon, grand drongaire aurait fait partie des amis de Manuel Philè. Mais, comme le fait remarquer très justement le R. P. Laurent,[7] il y a vraisemblablement confusion, car on ne rencontre pas dans l'oeuvre de Manuel Philè de fonctionnaire ayant porté ce nom et ce titre. Le second est le μέγας δρ. τ. πλ^ου Etienne Muzalon qu'Andronic II Paléologue (1282–1328) envoya apaiser une rixe entre Génois et Catalans.[8] Le troisième est Jean Doukas Muzalon, à qui Manuel Philè adresse plusieurs poésies mais qu'il qualifie seulement de grand drongaire.[9] Il s'agit, semble-t-il, plus vraisemblablement d'un grand drongaire de la Veille plutôt que d'un grand drongaire de la flotte.

On en peut dire autant des deux personnages suivants: le grand drongaire Bryenne, que Jean Cantacuzène mentionne avec le grand hétériarque Exotrokhos,[10] et le grand drongaire Jean Gabalas, envoyé en missions diverses par Jean Cantacuzène, alors grand domestique.[11] S'agit-il de grands drongaires de la flotte ou de grands drongaires de la Veille? Il semble qu'il s'agisse plutôt de grands drongaires de la Veille. Il en est

---

[1] V. Laurent, Les bulles métriques . . . Hellènika 4 (1931) 321.

[2] Cf. par ex., les lettres adressées par M. Psellos au drongaire ou au grand drongaire Constantin (Sathas, Mes. Bibl. V, 318, 321, 324, 328) et Nic. Bryenne 101, en ce qui concerne le drongaire Constantin Cérularios.

[3] Fr. Dölger, Reg. n. 1772.

[4] Sp. Lampros, Δύω ἐπιστολαὶ ἀναφερόμεναι εἰς τὴν μεσαιωνικὴν ʽΡόδον. Νέος Hellén. 6 (1909) 32.

[5] Sp. Lampros, id. 36.

[6] Sp. Lampros, id. 37.

[7] V. Laurent, La correspondance de Démétrius Cydonès. Ech. d'Or. 34 (1931) 349 n. 2.

[8] Pachym. II 398.

[9] Manuel Philè, Carmina ed. E. Miller I 227; II 167, 187, 188. Cf. E. Martini, Manueli Philae carmina inedita. Neapoli 1900, 41. V. Laurent, op. cit. 349 n. 3.

[10] Cantac. I 277.

[11] Cantac. II 118–119.

de même encore, pour le grand drongaire Georges Doukas Apokaukos, cité dans un acte de 1342.[1] Enfin, en 1441, le drongaire Luc Notaras, qui devint dans la suite, μεγαδούξ, conduisait sur ses vaisseaux à Lesbos le despote Constantin Paléologue, le futur Constantin XI Paléologue Dragasès, qui devait épouser Catherine, fille du seigneur de Lesbos, Notaras Paléologue Gatelioutzès.[2] Il est vraisemblable que Luc Notaras était grand drongaire de la flotte et non pas seulement drongaire de la flotte.

Un ancien drongaire était dit ἀπὸ δρουγγαρίων[3] et la femme d'un drongaire, δρουγγαρία.[4]

Les ducs de la flotte et mégaducs ou grands ducs. A la haute époque, les ducs étaient des chefs militaires préposés à la défense des provinces frontières, plus exposées que les autres aux attaques de l'ennemi. Plus tard, au 8e siècle, lorsque les provinces furent organisées en thèmes sous les ordres des stratèges, le titre de duc fut réservé aux gouverneurs militaires de territoires ou de villes fortes, situés aux extrémités de l'empire et plus ou moins indépendants des thèmes.

A la fin du XIe siècle, le titre de duc était toujours en vigueur et leurs titulaires n'avaient jamais été désignés pour des commandements maritimes. Alexis I Comnène fit des ducs des chefs de la flotte et les transforma ainsi en de véritables amiraux. Il y eut, du reste, même après la création de ducs de la flotte, des ducs, commandants militaires ou gouverneurs de villes.

Le titre de duc semble apparaître dans le sens de commandant de la flotte vers 1085 et quelques années plus tard celui de mégaduc ou grand duc, amiralissime, qui persistera jusqu'à la fin de l'empire.[5] Dès le règne d'Alexis I Comnène, du reste, le titre de duc est employé dans le sens de mégaduc.

L'empereur peut toujours, d'ailleurs, confier le soin de diriger une expédition navale à un personnage quelconque, sans titre officiel spécial. Caspax, à qui Alexis I Comnène donne le commandement d'une escadre, n'a que le titre assez vague de θαλασσοκράτωρ τοῦ στόλου.[6] De même, Constantin Dalassène est qualifié de θαλασσοκράτωρ. Car il est seulement qualifié de duc[7] après avoir été gouverneur de Sinope; il ne semble pas avoir jamais été grand duc et après son commandement

---

[1] Mikl.-Müller, Acta III, XXVI 114.

[2] Phrantzès 193; Doukas 264.

[3] Cf. par ex., V. Collomp et G. Rouillard, Actes de Lavra. Paris 1937, p. 6 et 69. S. Eustradiadès, Ἱστορικὰ μνημεῖα τοῦ Ἄθω, Hellènika 2 (1929) 360 (dans un acte de 1013), K. Amantos, Ἀποδρουγγάριος, Hellènika 9 (1936) 220.

[4] Psellos, Epistulae, ed. E. Kurtz, lettre 53 p. 84–85; lettre 220 p. 261–262; lettre 250 p. 299.

[5] E. Stein, Untersuchungen. . . . 57.

[6] An. Comn. II 92–93 Bonn, III 24–25 Leib.

[7] An. Comn. I 362 Bonn, II 111 Leib.

maritime il fut général.[1] Par contre, Isaac Kontostéphanos, qualifié aussi de θαλασσακράτωρ par Anne Comnène,[2] était grand duc.

Quoi qu'il en soit, les titres de duc de la flotte et de grand duc apparaissent dès les premières années du règne d'Alexis I Comnène.[3] Plusieurs personnages portèrent l'un ou l'autre de ces titres sous Alexis I Comnène (1081–1118). Manuel Boutoumitès fut mis à la tête d'une flotte et promu doux;[4] il fut créé plus tard duc de Nicée.[5] – Au début du règne d'Alexis I Comnène, Nicolas Maurocatalon, qui se distingua dans la guerre contre les Scythes,[6] fut nommé plus tard δοὺξ τοῦ ὅλου στόλου et servit avec distinction.[7] Son fils, Marianos Maurocatalon et beau-frère du césar Nicéphore Bryenne, mari d'Anne Comnène,[8] fut lui aussi, vers 1109, nommé δοὺξ τοῦ στόλου[9] et se distingua dans la lutte contre Bohémond. Anne Comnène fait un vif éloge de Marianos Maurocatalon, qui, tout jeune, s'était couvert de gloire dans divers combats.[10]

Lors de la campagne de 1088 contre les Koumans, Nicétas Kastamonitès duc de la flotte, commandait la flotte byzantine.[11] Il se fit battre, en 1089, par Tzachas.[12] On le retrouve, en 1106, dans la conjuration des Anémas contre Alexis I Comnène.[13]

Jean Doukas, beau-frère d'Alexis I Comnène, est peut-être le premier à qui fut attribuée la charge de grand duc. Il semble avoir été nommé μέγας δοὺξ τοῦ στόλου, vers 1089–1090.[14] Lors de la campagne contre Tzachas, Jean Doukas dut céder le commandement effectif de la flotte à Constantin Dalassène et prendre le commandement des troupes de terre.[15] Il commanda la flotte byzantine dans l'expédition de Chypre, vers 1092–1093.[16]

Vers 1099, Landulphe fut mis à la tête de la flotte byzantine et nommé grand duc. Il fut chargé avec Tatikios de surveiller la flotte pisane et de l'attaquer.[17] En 1104, Landulphe fut chargé d'observer la flotte génoise et

[1] An. Comn. I 428, 433 Bonn, II 161, 164 Leib; cf. I 303, 403, 425 Bonn, II 66, 141, 158 Leib.
[2] An. Comn. II 209 Bonn, III 111 Leib; cf. plus loin, p. 224.
[3] E. Stein, Unters.... 57.
[4] An. Comn. I 306 Bonn, II 69 Leib.
[5] An. Comn. II 81 Bonn, III 16 Leib.
[6] An. Comn. I 331–332, 334, 383 Bonn, II 88, 89, 126 Leib; II 24 Bonn, II 204 Leib.
[7] An. Comn. II 37, 40–42 Bonn, II 213, 215–217 Leib.
[8] An. Comn. II 209 Bonn, III 111 Leib.
[9] An. Comn. II 212 Bonn, III 113 Leib.
[10] An. Comn. II 16, 42, 209 Bonn, II 198, 216–217, III 111 Leib.
[11] An. Comn. I 344 Bonn, II 97 Leib.
[12] An. Comn. I 362 Bonn, II 111 Leib.
[13] An. Comn. II 154 Bonn, III 69 Leib.
[14] An. Comn. I 367 Bonn, II 115 Leib.
[15] An. Comn. I 425 Bonn, II 158 Leib.
[16] An. Comn. I 430–433 Bonn, II 162–164 Leib. Cf. F. Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis I Comnène. Paris 1900, 147–148.
[17] An. Comn. II 116, Bonn, III 42 Leib. Cf. F. Chalandon, op. cit. 215–216. L. Bréhier, Les institutions... 424, où il est dit inexactement que le titre de mégaduc apparaît pour la première fois dans cette circonstance, en 1099. Cf. id. 140 n. 3.

de la suivre, avec l'aide de Cantacuzène.[1] Landulphe se distingua dans diverses expéditions maritimes.[2] Il semble avoir été remplacé par Isaac Kontostéphanos,[3] qui était auparavant δοὺξ τοῦ στόλου.[4] Toutefois, Landulphe conserva un commandement naval.

Isaac Kontostéphanos, grand duc de la flotte[5] et qualifié parfois de θαλασσοκράτωρ[6] eut à lutter contre Bohémond et se fit battre.[7] Isaac Kontostéphanos semble avoir exercé son commandement avec mollesse et insouciance.[8] Accusé par Landulphe, Isaac Kontostéphanos fut disgrâcié et remplacé par Marianos Maurocatalon.[9] Landulphe avait accusé en même temps auprès d'Alexis I Comnène Alexandre Euphorbènos, δοὺξ τοῦ στόλου parce qu'il gardait avec trop de négligence le détroit de Langobardie.[10] Alexandre Euphorbènos avait été d'abord battu par Elchanès,[11] puis il avait été laissé comme otage avec Manuel Boutoumitès à Tzachas;[12] en 1105, il avait victorieusement combattu contre les Normands.[13]

Du règne d'Alexis I Comnène date encore Eumathios Philokalès. Schlumberger a publié quatre sceaux de ce personnage, sur lesquels figure le titre de grand duc.[14] Philokalès apparaît d'abord comme protospathaire, ἐπὶ τοῦ Χρυσοτρικλίνου et juge de l'Hippodrome, des thèmes réunis de l'Hellade et du Péloponèse.[15] Philokalès est mentionné ensuite comme magistros,[16] mégaduc[17] et préteur des deux thèmes de l' Hellade et du Péloponèse.[18] En 1093 il fut nommé duc du thème de Chypre,[19]

---

[1] An. Comn. II 123–123 Bonn, III 47 Leib. Cf. F. Chalandon, op. cit. 235.

[2] An. Comn. II 170 Bonn, III 81 Leib.

[3] An. Comn. II 165 Bonn, III 77–78 Leib.

[4] An. Comn. II 178 Bonn, III 88 Leib.

[5] An. Comn. II 156, 178 Bonn, III 78, 88 Leib. Cf. Fr. Dölger, Reg. n. 1237, à la date de 1107.

[6] An. Comn. II 209 Bonn; III 111 Leib.

[7] An. Comn. II 167 Bonn, III 79 Leib. Cf. Fr. Dölger, Reg. n. 1241.

[8] An. Comn. II 170 Bonn, III 81 Leib.

[9] An. Comn. II 209, 212 Bonn, III 111, 113 Leib.

[10] An. Comn. II 209 Bonn, III 112 Leib.

[11] An. Comn. I 320–321 Bonn, II 79–80 Leib.

[12] An. Comn. I 428 Bonn, II 60 Leib.

[13] An. Comn. II 169 Bonn, III 80 Leib. De la même époque cf. un δοὺξ τοῦ στόλου signalé dans un acte de Lavra de 1102. G. Rouillard et V. Collomp, Actes de Lavra I., (Paris 1937) 132, acte 50.

[14] G. Schlumberger, Sigillogr. 188–190. Sur Eumathios Philokalès, cf. F. Chalandon, Essai... 149, 208, 216, 232, 238, 252, 255, 264 et Spyr. N. Marinatos, Εὐμάθιος ὁ Φιλοκαλής, τελευταῖος στρατηγὸς τοῦ βυζαντινοῦ θέματος τῆς Ἑλλάδος. Epét. Hét. Byz. Spoud. 7 (1930) 388–393.

[15] G. Schlumberger, Sigill. 188, 190. Cf. N. Bănescu, Notes de sigillographie et de prosopographie byzantines. Bull. de la Sect. d'Hist. de l'Ac. Roumaine 27 (1946) 52; N. A. Bées, Zur Sigillographie der byzant. Themen Peloponnes u. Hellas, Viz. Vremm. 21 (1914) 129 et 231.

[16] N. Banescu, op. cit. 52; N. A. Bées, op. cit. 129.

[17] N. Banescu, op. cit. 52; N. A. Bées, op. cit. 129 et Mikl.-Müller, Acta VI 96.

[18] N. Banescu, op. cit. 52; N. A. Bées, op. cit. 129 et Mikl.-Müller, Acta VI 96.

[19] An. Comn. II 105, 106, 257 Bonn, III 34, 148 Leib.

après la répression de la révolte de Rhapsomatès. Alexis I Comnène le nomma alors stratopédarque.[1] Comme tel, il garda son commandement de Chypre pendant vingt ans. En 1111–1112, Philokalès était toujours encore duc de Chypre.[2] Lui que certains documents mentionnent comme curopalate,[3] mystographe,[4] et, en 1118, pansébaste sébaste,[5] était un gouverneur aussi habile que dévoué à l'empereur. Aussi Alexis I Comnène le chargea-t-il de diverses missions importantes. Philokalès reconstruisit Adramyttium et défendit notamment victorieusement Philadelphie contre les Turcs.[6] Ses sceaux montrent que le préteur de l'Hellade et du Péloponèse était encore commandant en chef de la flotte impériale de l'Archipel et stratège du thème de ce nom. Il est étrange qu'Anne Comnène ne fasse jamais allusion au titre de grand duc d'Eumathios Philokalès, qu'un acte d'août 1118 mentionne expressément comme tel.[7]

Sous le règne d'Alexis I Comnène vécut aussi Constantin Opos, le meilleur général de son temps, d'après Anne Comnène.[8] Après avoir repris Cyzique aux Turcs, en 1085, devant laquelle Alexandre Euphorbènos avait échoué, Constantin Opos avait pris part à la conquête de la Crète, sous les ordres de Constantin Dalassène. Plus tard, en 1091, Constantin Opos commandait les Excubites dans la campagne d'Alexis I Comnène contre Robert Guiscard et, en 1097, il empêchait le comte Raoul de franchir le Bosphore. En 1086 alors que Constantin Opos était protoproèdre, il fit partie de la nombreuse assemblée qui condamna Jean Italos. Une note de manuscrit mentionne la qualité de grand duc de Constantin Opos, mais nous ignorons la date à laquelle cette dignité lui fut conférée. Constantin Opos n'était plus alors protonobélissime, comme en témoigne l'un de ses sceaux, qui nous est parvenu,[9] mais sébaste ou pansébaste sébaste.[10] Enfin, sous le règne d'Alexis I Comnène, vécut encore l'eunuque Léon Nikéritès, élevé dans les camps. C'etait au dire d'Anne Comnène, un officier de valeur.[11] Duc du thème du Paristrion,[12] stratège de Bulgarie au moment de la 1ère croisade,[13] Nikéritès est encore mentionné comme stratège du Péloponèse et proconsul du Péloponèse par Théodore Prodrome, dans sa Vie de saint Mélétios le

[1] An. Comn. I 433 Bonn, II 164 Leib. [2] Fr. Dölger, Reg. n. 1259.
[3] N. A. Béès, op. cit. 129. [4] N. A. Béès, op. cit. 231.
[5] Mikl.-Müller, Acta VI 96. [6] An. Comn. II 249, 253 Bonn, III 142, 145 Leib.
[7] Mikl.-Müller, Acta VI 96. Un Eumathios Philokalès fut préfet de CP sous Alexis III. Ange et envoyé en mission en Sicile pour acheter la paix (Nicétas 630–631. Cf. Fr. Dölger, Reg. n. 1638). Un Philokalès est cité dans une novelle de Basile II (Migne PG 117, 620). C'était un homme de basse extraction, créé hebdomadier, koïtonite et protovestiaire, probablement eunuque. Ses vastes biens furent confisqués.
[8] Sur Constantin Opos, cf. V. Laurent, Légendes sigillographiques et familles byzantines. Ech. d'Or. 35 (1932) 336–337.
[9] V. Laurent, op. cit. 335–336.
[10] V. Laurent, op. cit. 337 n. 2.
[11] An. Comn. I 339 Bonn, II 93 Leib. Cf. F. Chalandon, Alexis Comnène 167–170.
[12] An. Comn. I 422 Bonn, II 155 Leib.
[13] An. Comn. I 316 Bonn, III 194 n. 1 Leib.

Jeune.[1] Nikéritès aurait été aussi protoproèdre et anagrapheus du Péloponèse[2] et, si l'on en croit une notice du cod. Vatic. gr. 1231, μεγαλεπιφανέστατος protonobélissime, mégaduc et anagrapheus de Chypre[3] et aussi, d'après un manuscrit du 18e siècle, qui le qualifie d'ἐκλαμπρότατος protonobélissime, οἰκειότατος d'Alexis I Comnène.[4]

Du règne d'Alexis I Comnène date vraisemblablement aussi le mégaduc Nicéphore Vatatzès, qui ne semble être connu que par un sceau, d'après lequel il aurait été également titré protoproèdre, vestarque, préteur ou stratège de la mer Egée.[5]

Les textes font connaître plusieurs grands ducs sous Manuel I Comnène (1143–1180). Alexis Comnène était fils du césar Bryenne et d'Anne Comnène et ainsi cousin germain de Manuel I Comnène. En 1156, Alexis Comnène, nouvellement promu grand duc, fut envoyé par Manuel I Comnène en Italie, avec Jean Doukas contre le roi de Sicile, Guillaume Ier. Mais, après quelques succès, Alexis Comnène et Jean Doukas furent vaincus et faits prisonniers.[6] Tous deux intervinrent officieusement, lors de la conclusion du traité entre Manuel I Comnène et Guillaume de Sicile.[7] En 1161, Manuel I Comnène envoyait le grand duc Alexis Comnène à Antioche, à l'occasion de ses propres fiançailles avec Marie d'Antioche. Alexis Comnène fut accompagné dans cette mission par le sébaste Nicéphore Bryenne et par le préfet de Constantinople Andronic Kamatèros, également sébaste.[8] Il est probable qu'Alexis Comnène, d'après la suscription d'une lettre que lui adresse le métropolite d'Ephèse, Georges Tornikès, fut duc de Durazzo et d'Ochrida.[9] Dans ce cas, il l'aurait été vers 1148.

Stéphane Kontostéphanos avait épousé Anne Comnène, soeur de Manuel I Comnène et fille d'Alexis Comnène, fils ainé de Jean II Comnène, mort en 1143.[10] En 1148, Stéphane Kontostéphanos, nommé grand duc, fut préposé au commandement de la flotte destinée à combattre les Normands, tandis que le grand domestique Jean Axouch devait commander l'armée.[11] En 1149, le grand duc Stéphane Kontostéphanos se rendit avec

[1] Vie de S. Mélétios de Théodore Prodrome, ed. V. Vasiljevskij. Revue de la Palestine orthodoxe VI 2 (St. Petersburg 1886) 60–62 (en russe).

[2] N. A. Béès. Zur Sigillographie .... Viz. Vremm. 21 (1914) 96–97.

[3] N. A. Béès, op. cit. 97–98.

[4] N. A. Béès, op. cit. 233–234.

[5] Pantchenko, Catalogue des molybdobulles... Bull. de l'Inst. Archéol. russe de CP 9 (1903) 376 (en russe). Le sceau non daté d'un Nicéphore Vatatzès appartient-il au même personnage? Il est assez difficile de l'affirmer. (V. Laurent, Les bulles métriques... Hellènika 6 (1933) 82 Nr. 430).

[6] Nicétas 125; Kinnamos 165–168; cf. F. Chalandon, Jean II Comnène... 368–370.

[7] Kinnamos 172; cf. F. Chalandon, op. cit. 380; Fr. Dölger, Reg. n. 1416, de l'année 1158.

[8] Kinnamos 210; cf. F. Chalandon, op. cit. 522. Fr. Dölger, Reg. n. 1442 de l'année 1161.

[9] D. A. Zakythinos. Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως ... ἐν τῷ Βυζαντινῷ κράτει. Epét. Hét. Byz. Spoud. 17 (1941) 217.

[10] H. Grégoire. Notes épigraphiques. Rev. de l'Instr. Publ. en Belgique 51 (1909) 154. Cf. F. Chalandon, op. cit. 12 et sur les divers Kontostéphanoi, H. Grégoire, op. cit. 152–159 et Du Cange, Familiae byzantinae 180–181.

[11] Nicétas 103; cf. F. Chalandon, op. cit. 323–324.

la flotte à Corfou et commença le siège de la ville. Mais peu après, il était tué en tentant l'assaut.[1] Cette mort avait, du reste, été prédite par le patriarche Cosmas Atticos.[2] Manuel I Comnène confia alors au grand domestique Jean Axouch le commandement de la flotte, sans d'ailleurs lui conférer la dignité de mégaduc.[3] Stéphane Kontostéphanos avait eu quatre enfants: une fille, Irène et trois fils, Jean, Alexis, qui mourut sans enfants en 1176, et Andronic.[4] Il nous est parvenu un sceau de Stéphane Kontostéphanos.[5]

Andronic Kontostéphanos, le plus jeune fils de Stéphane Kontostéphanos[6] et le propre neveu de Manuel I Comnène,[7] avait assisté au siège de Corfou, en 1149.[8] Manuel I Comnène lui confia diverses missions militaires;[9] il commanda avec Jean Kontostéphanos l'armée byzantine contre Raymond d'Antioche.[10] Nommé grand duc, Andronic Kontostéphanos s'illustra dans la campagne de Hongrie.[11] Il fut chargé de surveiller la flotte vénitienne qui menaçait Chio, mais celle-ci se déroba et Andronic Kontostéphanos rentra à Byzance.[12] Ce dernier commanda la flotte byzantine dans l'expédition d'Egypte en 1169, en sa qualité de grand duc.[13] Andronic Kontostéphanos assista à la défaite de Myrioképhalon (1176) et empêcha l'empereur Manuel I Comnène de s'enfuir et d'abandonner son armée.[14]

Après la mort de Manuel I Comnène, Andronic Kontostéphanos s'employa, en mai 1182 avec le grand hétériarque Jean Doukas pour apaiser le conflit entre l'impératrice Marie d'Antioche et le césar Reynier de Montferrat, qui avait épousé Marie, fille de Manuel I Comnène, et avait pris le nom de Jean Comnène.[15] Dans sa lutte contre Andronic Comnène, le protosébaste Alexis voulut donner le commandement de la flotte à l'un de ses partisans, mais le grand duc Andronic Kontostéphanos protesta et parvint à conserver la direction de la flotte; il en profita pour passer avec toute la flotte à la cause d'Andronic Comnène.[16] Peu après, Andronic Kontostéphanos, ayant conspiré contre Andronic I Comnène, fut aveuglé avec quatre de ses fils.[17] Allié par sa femme Théodora aux Comnènes, Andronic Kontostéphanos fut l'un des plus grands généraux de Manuel I Comnène. Théodore Balsamon lui adresse une lettre[18] et lui consacre une épigramme.[19]

---

[1] Nicétas 104, 105; Kinnamos 97; cf. F. Chalendon, op. cit. 328.
[2] Nicétas 105. [3] Nicétas 109. [4] H. Grégoire, op. cit 159.
[5] V. Laurent, Les bulles métriques... Hellènika 4 (1931) 206. Rectifier la notice, d'après ce qui est dit, dans le présent texte. [6] Kinnamos 97.
[7] Kinnamos 270. [8] Kinnamos 97. [9] Nicétas 71.
[10] Kinnamos 33. [11] Nicétas 197; Kinnamos 270–274. [12] Nicétas 224.
[13] Nicétas 208, 219. Kinnamos 278, 389. Cf. Fr. Dölger, Reg. n. 1491 de l'année 1169.
[14] Nicétas 242–243; cf. F. Chalandon, op. cit. 507–512.
[15] Nicétas 313. [16] Nicétas 321–322. [17] Nicétas 345–346; Eustathe 398.
[18] K. Horna, Die Epigramme des Theodor Balsamon. Wiener Studien 25 (1903) 214. Lettre 7.
[19] K. Horna, op. cit. 185, épigramme XVIII.

Au siècle des Comnènes paraît encore appartenir Alexis Katakourianos, dont Schlumberger a publié un sceau,[1] qui semble lui attribuer les titres de sébaste et de grand duc et fait de lui un parent des Comnènes. De la même époque semble également dater le sceau d'Etienne, protonobélissime et duc de la flotte.[2]

Sous la dynastie des Anges (1185–1204), les textes mentionnent deux ducs de la flotte, Constantin Ange et Michel Stryphnos. Constantin Ange était cousin germain, ἐξάδελφος d'Isaac II Ange. Ce dernier le nomma δοὺξ τοῦ στόλου et le créa ensuite gouverneur de Philippopoli. Constantin Ange lutta vigoureusement contre l'ennemi, mais enivré par ses succès, il se fit proclamer empereur. Il essaya en vain d'entraîner dans son parti son beau-frère Basile Vatatzès, grand domestique d'Occident. Arrêté, il fut aveugle sur l'ordre de l'empereur.[3]

Michel Stryphnos, δοὺξ τοῦ στόλου, sous Alexis III Ange (1195 à 1203), avait épousé une soeur de l'impératrice Euphrosyne, qui était originaire de la grande famille des Kamatèroi.[4] C'est vraisemblablement à cette parenté avec l'empereur Alexis III Ange que Michel Stryphnos dut sa dignité de duc de la flotte. A cette époque, la flotte byzantine était bien déchue et elle était incapable même de se mesurer avec les pirates.[5] Michel Stryphnos, qui contribua à la disgrâce de Constantin le Mésopotamite, était un homme d'une extraordinaire rapacité et d'une malhonnêteté rare.[6] Il profita de sa qualité de duc de la flotte pour vendre les ancres, les voiles, les cordages et jusqu'aux clous de ses navires.[7]

De cette époque, enfin, date un sceau de Théodora Comnène, fille du sébastocrator et grand duc Isaac, signalé par le R. P. Laurent.[8] Mais, comme le constate ce dernier,[9] il n'est nullement question d'un Isaac sébastocrator et mégaduc. La lecture du sceau est cependant certaine. Y a-t-il erreur de prénom? Question présentement insoluble.

Pendant l'empire de Nicée (1204–1261), la charge de grand duc fut maintenue et attribuée à divers personnages: Théodote Phokas, Michel Paléologue et Michel Lascaris.

Un acte, rédigé entre 1206 et 1212 par le métropolite de Milet, Manuel, qui tranche un différend survenu à propos d'une propriété entre les moines du monastère de St. Jean et les habitants de Palatia, mentionne comme juge à ce procès le panhypersébaste et mégaduc Théodote Phokas, oncle de

---

[1] G. Schlumberger, Sigill. 670.

[2] Likhačev. Istoričeskoe Značenie itale-grečeskoj ikonopisi izobrazenija Bogomateri. St. Pétersbourg 1911, 131.

[3] Nicétas 570–573.

[4] Nicétas 716; cf. G. Stadtmüller, Zur Geschichte der Familie Kamateros. B.Z. 34 (1934) 355.

[5] Nicétas 636–637.

[6] Nicétas 651.

[7] Nicétas 716. Nous avons une lettre de Michel Choniate qui lui est adressée. Sp. Lampros, Μιχαὴλ 'Ακομινάτου τοῦ Χονιάτου τὰ σῳζόμενα. Athènes 1883, II 98, lettre 60.

[8] V. Laurent, Les bulles métriques ... Hellènika 6 (1933) 98, et V. Laurent, Le sceau de Théodora Comnène, reine latine de Jérusalem. Bull. de la Section Histor. de l'Acad. Roumaine, XXIII 2 (Bucarest 1943) 10.

[9] V. Laurent, Le sceau de Théodora Comnène... 10.

l'empereur (Théodore I Lascaris), que nous ne connaissons pas par ailleurs.[1]

Manuel Kontophré avait été mis, en 1240, à la tête de la flotte byzantine par Jean III Vatatzès, qui voulait enlever aux Latins les places qu'ils possédaient encore sur les côtes de la Marmara. Mais Manuel Kontophré avait déclaré que quelle que fût l'importance de la flotte grecque, celle-ci serait battue par la flotte latine, si peu importante que fût cette dernière, et Jean III Vatatzès l'avait relevé de ses fonctions. Il le remplaça par Iophré, Arménien incapable, mais vantard et courtisan habile, qui essuya une écrasante défaite.[2] Manuel Kontophré fut, d'ailleurs, rétabli dans ses fonctions. En 1242, il bloquait par mer Thessalonique, lorsque Jean III Vatatzès essaya, mais en vain, d'enlever la ville aux Koumans.[3]

Michel Paléologue, le futur Michel VIII Paléologue, avait été nommé grand connétable par Jean III Vatatzès, semble-t-il.[4] Après la mort de Théodore II Lascaris et l'assassinat de Muzalon, Michel Paléologue fut désigné comme tuteur du jeune Jean IV Lascaris et il reçut, à cette occasion, la dignité de grand duc.[5] Il obtint également le titre honorifique de basiléopator,[6] puis il fut nommé despote[7] et finalement fut proclamé empereur.[8] Comme grand duc, Michel Paléologue ne semble jamais avoir exercé le commandement effectif de la flotte.[9]

Michel Lascaris était le frère de Théodore I Lascaris, qui se montra peu bienveillant à son égard et ne lui octroya ni honneurs ni charge. Michel Lascaris et son frère, Manuel Lascaris, furent exilés par Jean III Vatatzès, puis rappelés par leur petit-neveu Théodore II Lascaris.[10] Ce dernier écoutait les conseils de prudence de ses deux grands-oncles, mais il ne les suivait pas toujours.[11] Manuel Lascaris se fit moine sous le nom de Maxime.[12] Quant à Michel Lascaris, il reçut la dignité de protosébaste et exerça divers commandements militaires.[13] C'était, du reste, un homme médiocre et incapable. Après l'assassinat des Muzalon, les grands seigneurs se disputèrent la tutelle du jeune empereur, Jean IV Lascaris; parmi les compétiteurs, se trouvaient en première ligne les deux Lascaris οἱ ἐκ Λασκαρίων Τζαμάντουροι, que semblaient désigner pour ce rôle leur parenté avec le jeune empereur, leur vieillesse et leur réputation de prudence.[14] Mais Michel Paléologue réussit à écarter ses adversaires, entre

---

[1] Mikl.-Müller, Acta VI 153.
[2] G. Acropolite 64 Bonn, 59 Heisenb.
[3] G. Acropolite 71 Bonn, 66 Heisenb.
[4] G. Acropolite 142; cf. Pachym. I 21.
[5] Pachym. I 68.
[6] Pachym. I 75.
[7] Pachym. I 79.
[8] Pachym. I 81, 96, 97.
[9] Sur un sceau attribué à Michel Paléologue mégaduc, à condition de lire δουκός au lieu de δομεσ(τικοῦ) μεγάλου, Michel VIII n'ayant jamais été grand domestique, Cf. V. Laurent, Les bulles métriques... Hellènika 4 (1931) 227.
[10] G. Acropolite 115–116.
[11] G. Acropolite 116.
[12] G. Acropolite 128.
[13] G. Acropolite 130, 133, 148, 150, 151, 156. Acropolite parle vraisemblablement à tort dans ce passage de Manuel Lascaris. Cf. J.-B. Papadopoulos, Théodore II Lascaris, empereur de Nicée. Paris 1908, chap. III et V.
[14] Pachym. I 64.

autres Lascaris, qui fut exilé à Brousse.[1] Devenu empereur, Michel Paléologue ne semble pas avoir gardé rancune aux Lascaris. Le vieux Michel Lascaris fut créé grand duc.[2] Comme il devait être très âgé, la dignité qui lui fut conférée fut toute nominale. Plus tard, lorsque Michel VIII eut reconquis Constantinople et fut seul empereur, la flotte grecque était placée sous les ordres du protostrator Alexis Philanthropène. Michel VIII Paléologue attendait que la charge fut libre pour nommer ce dernier grand duc, car Michel Lascaris, accablé par l'âge et absolument incapable d'exercer ses fonctions, était toujours en vie.[3] Il est assez singulier de voir un homme dans la vieillesse la plus avancée maintenu dans la charge de grand duc, alors qu'il était incapable de la remplir. Mais, à cette époque, les grandes charges auliques, comme le montre le cas présent, valaient souvent comme simples dignités et avaient surtout pour but de donner à leur titulaire un rang spécial à la cour. Tout ce que l'on sait de l'activité comme grand duc de Michel Lascaris, c'est qu'il fut envoyé avec l'expatriarche Germain III, vers 1271–1272, en ambassade auprès du roi de Hongrie, Etienne V, afin de demander la main d'Anne, fille du roi, pour Andronic II Paléologue, fils de Michel VIII Paléologue.[4] A la mort de Michel Lascaris, Alexis Philanthropène fut nommé mégaduc.[5]

Le mégaduc subsista, pendant toute la dynastie des Paléologues, jusqu'en 1453. Le Pseudo-Codinos nous donne quelques renseignements sur la dignité du mégaloducat, μεγαλοδουκᾶτον ἀξίωμα[6] ou μεγαλοδουκικὸν ἀξίωμα.[7] Le grand duc ὁ μέγας δούξ[8] ou μεγαδουκάς, dans le grec parlé,[9] occupait, sous les Paléologues, le 7e rang de la hiérarchie aulique.[10] Il reste le chef suprême des armées de mer. Il a sous ses ordres le grand drongaire de la flotte, qui semble être un vice-amiral,[11] l'amiral, le premier comte, les drongaires et les comtes.[12] Comme chef suprême des forces de mer, le mégaduc arbore l'oriflamme représentant l'empereur à cheval,[13] alors que les commandants d'unités navales arborent l'oriflamme impériale ordinaire, autremen tdit, l'oriflamme à croix, accôtée de quatre fusils.[14] Quant aux insignes du mégaduc, sous les Paléologues, ils étaient, d'après le Pseudo-Codinos, les suivants: sa coiffure était or et écarlate en fil d'or tissé, sans bord inférieur. Son skaranikon était en or et écarlate, en fils entrelacés. L'empereur était représenté en relief et debout sur le devant du σκαράνικον, tandis que par derrière l'empereur était représenté assis sur son trône. Le καββάδιον du mégaduc était en soie ou dans le tissu imposé par la mode. Son bâton avait des noeuds d'or incrusté alternant avec des noeuds d'or avec un cordon argenté enroulé comme celui du bâton du

---

[1] Pachym. I 81. [2] Pachym. I 108. [3] Pachym. I 206, 309.
[4] Pachym. I 318; cf. Fr. Dölger, Reg. n. 1982. [5] Pachym. I 337.
[6] Pachym. I 206. [7] Pachym. II 546–547. [8] Ps.-Codinos 9.
[9] Doukas 37, 40. Sur les formes du mot δούξ, cf. Ps.-Codinos 178–179.
[10] Ps.-Codinos 9. [11] E. Stein. Untersuchungen 56. [12] Ps.-Codinos 28.
[13] Ps.-Codinos 28. [14] Ps.-Codinos 28.

Grand Domestique.[1] Le grand duc, d'après Muntaner, avait aussi sa «bannière» et son sceau personnels.[2]

Les textes nous ont transmis un nombre assez élevé de noms de mégaducs à l'époque des Paléologues. Le premier est celui d'Alexis Philanthropène.

Créé protostrator par Michel VIII Paléologue, au moment de son avènement,[3] Alexis Philantropène fut mis, vers 1263, à la tête de la flotte et remporta divers succès.[4] En 1268–1269, Alexis Philanthropène était toujours amiral en chef, tout en étant protostrator.[5] Vers 1271, il se couvrit de gloire dans une grande bataille navale contre les Latins; malgré ses blessures, il rétablit le combat fort compromis et remporta la victoire.[6] Guéri de ses blessures et Michel Lascaris étant mort, Alexis Philanthropène fut enfin nommé mégaduc.[7] Alexis Philanthropène était allié à la famille impériale des Paléologues; sa fille Marie avait épousé Michel Tarchaniotes, second fils de Marthe Paléologue et du général Nicéphore Tarchaniotes.[8] Le mégaduc Alexis Philanthropène mourut pendant le règne de Michel VIII Paléologue.[9]

Sous Michel VIII Paléologue vécut aussi le mégaduc Icarios ou Licario, archonte de la grande île Anémopyle, passé au service de l'empereur, après lui avoir cédé son île. A la mort d'Alexis Philanthropène, Michel VIII Paléologue, sans disposer de la charge de grand duc en faveur d'Icarios, l'envoya vers 1275 avec une flotte et des troupes combattre Jean, Grand Sire de Thèbes, qui fut battu et fait prisonnier.[10] En récompense de cet exploit, Icarios fut nommé grand connétable.[11] Peu après, Icarios était nommé grand duc et il menaçait avec sa flotte les états du Grand Sire Guillaume, qui avait succédé à Thèbes, à son frère Jean.[12] Icarios grand duc, fut chargé par Michel VIII Paléologue d'aller arrêter Macaire, dit La Colombe, accusé de lèse-majesté pour avoir refusé d'accepter l'Union avec Rome.[13]

Les textes nous font connaître, sous Andronic II Paléologue (1282–1328) trois mégaducs, qui sont des étrangers. Le célèbre aventurier Roger de Flor, chef des Almugavars, venu se mettre au service d'Andronic II Paléologue, se fit octroyer par ce dernier la dignité de mégaduc. Des discussions graves s'élevèrent rapidement entre Andronic II et Roger de Flor à propos de la solde des troupes. Inquiet de l'attitude de Roger de Flor, Andronic II Paléologue, pour se réconcilier avec lui, se résigna à lui accorder le titre de césar.[14] Roger de Flor avait auparavant abandonné la

[1] Ps.-Codinos 28. [2] Muntaner, Cronaca ch. CC. [3] Pachym. I 109
[4] Pachym. I 206, 209. [5] Pachym. I 309. [6] Pachym. I 337
[7] Pachym. I 333–334.
[8] A. Th. Papadopoulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen (1259–1453) Munich 1938, 14–15. Cf. Pachym. I 206.
[9] Pachym. I 411. Cf. R. Guilland, Fonctions et dignités des eunuques. Et. Byz. 3 (1945) 194–196. [10] Pachym. I 410–411. [11] Pachym. I 413. [12] Pachym. I 413.
[13] Pachym. I 489. Andronic II Paléologue, rappelle la nomination d'Ikarios comme mégaduc (Pachym. II 546). [14] Pachym. II 522.

charge de mégaduc en faveur de son lieutenant Bérenger d'Entença[1] et Pachymère le qualifie de ὁ ἀπὸ μεγάλου δουκός, ex-grand duc.[2] Peu après, Roger de Flor était assassiné.[3]

Bérenger d'Entença (Mpurigérios Téntza[4] ou Pirigkérios Téntzas)[5] promu grand duc en remplacement et à la demande de Roger de Flor,[6] fit serment de soumission à Andronic II Paléologue, qui, en présence du Sénat, lui remit solennellement le jour de Noël 1304, les insignes de mégaduc.[7] Dès le 10 mai 1305, Bérenger d'Entença s'intitulait dans une lettre à la République de Venise, «par la grâce de Dieu, Mégaduc de Romanie, seigneur de Natolie et des îles de l'Empire».[8]

Après la mort de Bérenger d'Entença, vers la fin de 1307, Fernand Ximénès de Arenos, ou Pharénzas Tzumès, se rendit auprès d'Andronic II Paléologue, qui le créa grand duc et lui donna en mariage une princesse impériale, Théodora Paléologue.[9] C'était le troisième chef de la Compagnie Catalane qu'Andronic II Paléologue créait grand duc. Sans doute, la nomination d'étrangers aux grandes charges de l'empire était la plupart du temps imposée par les circonstances et les empereurs ne procédaient ordinairement qu'à contre-coeur à de semblables nominations. Aussi Andronic II Paléologue s'excuse-t-il de sa faiblesse envers les Almugavars et rappelle-t-il à ce propos la nomination comme grand duc d'Icarios, faite par son père Michel VIII Paléologue.[10]

Sous Andronic III Paléologue (1328–1341), Alexis Apokaukos, homme de naissance obscure, mais qui parvint à une très haute fortune politique,[11] avait obtenu grâce à Jean Cantacuzène, le commandement d'une flotte.[12] Après la mort d'Andronic III, il parvint au faîte des honneurs, grâce à l'ascendant qu'il sut prendre sur l'impératrice Anne de Savoie. Créé δοὺξ μέγας,[13] il fut, en réalité, sous ce titre, le chef tout puissant de l'empire.[14] Il fut, du reste, assassiné peu de temps après.[15]

La charge de mégaduc avait été tenue, avant Apokaukos, par Isaac Asanès,[16] frère de Constantin Asanès et d'Andronic Asanès, ce dernier

---

[1] Pachym. II 485, 498. [2] Pachym. II 521.

[3] Pachym. II 525. Sur Roger de Flor, cf. G. Schlumberger, Expédition des Almugavars ou routiers catalans en Orient. Paris 1902, et R. Muntaner, Cronaca catalana, dont la traduction la plus récente est celle de Lady Goodnough, The Chronicle of Muntaner. London 1920 et 1921, 2 vol. The Hakluyt Society, series 2, tomes 47 et 50.

[4] Pachym. II 496. [5] Nic. Grégor. I 220; Phrantzès 29.

[6] Pachym. II 485. Nic. Grégor. I 220.

[7] Pachym. II 498–499. Cf. G. Schlumberger, Expédition des Almugavars... 97, 98.

[8] Commemoriali I 181. Cf. G. Schlumberger, op. cit. 139.

[9] Nic. Grégor. I 232. Cf. G. Schlumberger, op. cit. 224. [10] Pachym. II 546.

[11] Notice sur Alexis Apocaucos, dans R. Guilland. Fonctions et dignités des eunuques. Et. Byz. 2 (1944) 200–201.

[12] Cantac. I 140, qui le qualifie de ἄρχων τοῦ στόλου; cf. II 66, 70 et Nic. Grégor. II 634 et 658, qui l'appelle ναύαρχος.

[13] Cantac. II 218–219. La lettre 8 de Grég. Acindynos (Cod. Marc. gr. CLV) «au grand duc» est peut-être adressée à Alexis Apocaucos. [14] Cantac. II 224.

[15] Cantac. II 542–543, Nic. Grégor. II 729–730.

[16] Cantac. II 116, 125.

beau-père de Jean Cantacuzène, alors grand domestique.[1] Lors du couronnement de Jean V Paléologue, le 19 novembre 1341, de nombreuses promotions eurent lieu. Isaac Asanès fut alors créé panhypersébaste; la dignité de mégaduc devenant ainsi vacante, fut attribuée à Alexis Apokaukos, alors parakimomène.[2] Isaac Asanès, qu'Apokaukos avait réussi à détacher du parti de Jean VI Cantacuzène ainsi que ses deux frères, Andronic et Constantin Asanès, joua un rôle important pendant la régence d'Anne de Savoie.[3]

Si l'on en croit Nicéphore Grégoras,[4] Syrgiannès aurait reçu très vraisemblablement en 1321 d'Andronic II Paléologue la dignité de mégaduc. Syrgiannès se trouvait alors en cette qualité à Périnthe où il essayait de maintenir fidèles à Andronic II Paléologue les places voisines.[5]

A la même époque vécut enfin le mégaduc Tzamplakon. Vers 1348, en effet, il commandait les vaisseaux construits dans le Kontoskalion, destinés à attaquer Galata. Tzamplakon fut alors appuyé par le protostrator Phakiolatos, mis à la tête d'autres trières.[6] La flotte impériale fut en partie détruite, mais le mégaduc Tzamplakon échappa à la mort.[7] Comment se prénommait le mégaduc Tzamplakon? Nous l'ignorons. Nous savons seulement par un chrysobulle de 1356 que le grand papias Arsène Tzamplakon, dont le prénom laique était Alexis, avait un frère, dont il ne donne pas le prénom et qui était titré mégaduc.[8]

Les textes nous ont enfin transmis pour le 15e siècle les noms de quatre mégaducs. Le premier est celui de Mamonas. La soeur de l'historien Georges Phrantzès avait épousé Grégorios Paléologue Mamonas, fils du grand duc Mamonas, seigneur de Monembasie.[9] Un Mamonas avait obtenu de Manuel II Paléologue (1391–1425) le gouvernement de Monembasie et des territoires avoisinants. Son fils, Paul Mamonas revendiqua comme sienne la province que son père avait administrée.[10] Paul Mamonas aurait-il obtenu la dignité de mégaduc? C'est possible, mais non certain.

Une chronique anonyme signale qu'en 1410, lors d'une grande épidémie mourut le mégaduc Manuel.[11]

Phrantzès signale encore le mégaduc Paraspondèlos qui maria sa fille Zoè avec le despote Démétrius Paléologue, fils de Manuel II Paléologue, en 1437.[12]

---

[1] Cantac. II 111. [2] Cantac. II 218. [3] Cantac. II 507, 544, 549.

[4] Nic. Grégor. I 351. Cf. St. Binon, A propos d'un prostagma inédit d'Andronic III Paléologue, B. Z. 38 (1938) 378.

[5] Sur Syrgiannès, cf. R. Guilland, Fonctions et dignités... Et. Byz. 3 (1945) 197–200.

[6] Cantac. III 74. [7] Cantac. III 77.

[8] M. Goudas, Ἔγγραφα τῆς ἐν Ἄθῳ ἱερᾶς μονῆς Βατοπεδίου. Epét. Hét. Byz. Spoud. 4 (1927) 256–257. Cf. N. Bănescu, Peut-on identifier le Zamblacus des documents ragusains? Mélanges Ch. Diehl I (Paris 1930) 32–35, et Fr. Dölger, Compte-rendu du précédent article dans B. Z. 31 (1931) 451, et R. Guilland, Fonctions et dignités... Et. Byz. 3 (1945) 208–210. [9] Phrantzès 109. [10] Phrantzès 57.

[11] Lampros-Amantos, Βραχέα χρονικά. Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας. Τόμος Α', Τεῦχος I. Athènes 1932–33, 47. Cf. Doukas 315, Migne PG 147, 1169–1170.

[12] Phrantzès 161.

Paraspondèlos eut très vraisemblablement comme successeur Luc Notaras. Ce dernier était fils de Nicolas Notaras, interprète de Manuel II Paléologue et frère de Jean Notaras, ἐπὶ τραπέζης de l'empereur Jean VIII Paléologue. Luc Notaras était encore simple drongaire, en 1441, lors du mariage du despote Constantin Paléologue, le futur Constantin XI Paléologue, avec Catherine, fille du dynaste latin de Lesbos, Dorin I Gattilusio, surnommé Notaras Paléologue. Ce fut le drongaire Notaras qui conduisit sur ses galères à Lesbos le despote Constantin pour la célébration du mariage.[1] Luc Notaras joua un rôle important pendant les règnes de Jean VIII Paléologue et de Constantin XI Dragasès, dont il fut le premier ministre.[2] Il assista au siège de Constantinople et, après la prise de la capitale, Notaras fut exécuté avec sa famille.[3]

Le titre de mégaduc eut jusqu'à la fin de l'empire un prestige très grand. Les empereurs latins de Constantinople semblent l'avoir conservé dans la hierarchie. Le Génois Filocalo Navigajoso reçut, en effet, en 1207, le fief de Lemnos avec le titre de mégaduc, que ses descendants conservèrent.[4] Quant à l'allégation de Grégoras, prétendant que les dynastes d'Athènes et d'Attique avaient jadis droit à la dignité de μέγας δούξ, dignité héréditaire et que plus tard ils l'auraient abandonnée pour prendre le titre de duc,[5] c'est là une allégation entièrement fantaisiste.[6] Après la conquête franque, les seigneurs d'Athènes prirent ou obtinrent des empereurs latins le titre de duc, titre nobiliaire qui n'a rien à voir avec la dignité de grand duc.[7]

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

[1] Phrantzès 192–193. Cf. 224.
[2] Doukas 93–94, 275.
[3] Cf. Sp. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά II (1912) 182–185, deux opuscules attribués à Luc Notaras, adressés à Théodore Karysthenos, au moment du concile de Florence. Jean Eugenikos adresse à Luc Notaras un opuscule pour le ramener à l'orthodoxie (id. I, 1912, 151–153) et différentes lettres (id. I 137–146, 170–173, 175–176) ainsi que Gennadios Scholarios (id. II 186–188, 190–192, 197–198, 200–202, 202–212, 332–334).
[4] G. Schlumberger, Sigill. 354; cf. Du Cange, Gloss. s. v. μεγαδούκας: «Philocalus Navigajoro... imperii megaduca effectus.»
[5] Nic. Grégor. I 239.
[6] Cf. Notes de Du Cange, Nic. Grégor. II 1207.
[7] Au 14e siècle, par ex. les Catalans, qui dominèrent dans l'Attique, prirent le titre de duc d'Athènes (G. Schlumberger, Expédition... 299–300) et après eux, les Acciauoli de Florence se hâtèrent eux aussi de se parer du titre de duc d'Athènes (id. 301).

INDEX DES DIGNITÉS ET FONCTIONS

INDEX GÉOGRAPHIQUE

LE NOM DE BΛAXOI DANS L'ALEXIADE D'ANNE COMNÈNE[1]

M. GYÓNI/BUDAPEST

Le nom de peuple Βλάχοι se rencontre dans l'Alexiade à quatre reprises.[2] Le deuxième passage relatif aux Vlaques se trouve dans le chap. 3 du livre VIII de l'Alexiade (éd. cit. II 134, 27–135, 5). La première moitié de ce livre traite du dénouement d'une longue guerre de l'empereur Alexis Ier Comnène contre les Petchénègues. Ces derniers que l'auteur, conformément à sa passion pour les archaïsmes, se plaît à nommer Σκύθαι, ont dû essuyer, en février 1091,[3] près de Choirobakchoi,[4] une grave défaite que leur infligèrent les troupes d'Alexis. Dès le lendemain de cette sanglante bataille, l'empereur revint à Constantinople, ne soupçonnant pas que la guerre allait renaître de plus belle. Contrairement à ses prévisions, c'est après la catastrophe de Choirobakchoi que la menace petchénègue atteignit son point culminant. Comme il ressort du chap. 3, les Petchénègues s'avancèrent jusque sous les murs de Constantinople: ils parvinrent à atteindre l'église du protomartyr Théodore Tiron qui se trouvait dans un des faubourgs. Inquiétés par les incursions de l'ennemi, les habitants de la capitale n'osaient plus franchir les portes. En même temps, une seconde menace venait du côté de la mer. Tzachas, émir des Seldjouks et allié des Petchénègues, attaqua Byzance à la tête de sa flotte. Dans ces conditions, l'hiver de 1090–91 fut un des plus durs pour Constantinople: bloqué de deux côtés à la fois, la capitale traversa des jours d'angoisse et connut les

[1] Nous publions ici un détail de l'étude de l'auteur intitulée «Les Vlaques dans l'Alexiade d'Anne Comnène». Un autre détail de cette étude a paru en hongrois, avec un bref résumé en français, cf. M. Gyóni, Egy vlách falu neve Anna Komnene Alexiasában (Un village vlaque de l'Alexiade). Egyetemes Philologiai Közlöny-Archivum Philologicum 71 (1948) 22–30.

[2] En ce qui concerne la vie et l'oeuvre de l'écrivain, ainsi que la critique du texte qui nous est parvenue cf. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur[2], München 1897, 274–279: F. Chalandon, Les Comnène. Études sur l'Empire byzantin au XIe et XIIe siècles. I, Paris 1900, VII–XXII. A. A. Vasiliev, Histoire de l'empire byzantin II, Paris 1937, 147–149; Anne Comnène: Alexiade. Règne de l'empereur Alexis Ier Comnène. Texte établi et traduit par B. Leib, I, Paris 1937. Introduction IX–XLVII, CLXII–CLXXXI; Ch. Diehl, Figures byzantines[9] II, Paris 1938, 26–52; G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1940, 248: Gy. Moravcsik, Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Budapest 1942, 107–110.

[3] Pour la date cf. F. Chalandon, op. cit., I 126–132; A. A. Vasiliev, Histoire I 12–14: G. Ostrogorsky, op. cit. 253.

[4] Entre Constantinople et Andrinople, sur le fl. Mela, plus exactement entre Küčük Čekmedže et Büjük Čekmedže, entre Silivri et Constantinople. Cf. éd. cit. II 127, note 1 et Du Cange, éd. de Bonn, II 580.

pires privations. L'empereur fit tous les efforts possibles pour recruter des troupes mercenaires: c'est à cette fin qu'il envoya ses messagers dans toutes les directions. Le jour de l'équinoxe de printemps approchait: c'était une date favorable à la reprise des hostilités. Alexis se proposait de concentrer ses forces armées sur un point de la côte d'où il espérait pouvoir combattre aussi bien les Seldjouks qui venaient par mer que les Petchénègues qui arrivaient par terre. En même temps, Tzachas se préparait à débarquer dans la presqu'île de Gallipoli pour participer ensuite à une attaque simultanée des Seldjouks et des Petchénègues. Quant aux hordes de ces derniers, elles se retiraient des faubourgs de la capitale et se dirigeaient vers l'ouest pour gagner la vallée de la Maritza.

C'est ici que suit un passage qui nous intéresse de près. «C'est pourquoi il expédia aussitôt un message au césar Nicéphore Mélissène, avec ordre d'occuper Aenos au plus vite. Auparavant il lui avait signifié par lettres d'enrôler autant d'hommes qu'il pouvait, non pas parmi les vétérans (ceux-ci en effet avaient été déjà répartis dans toutes les villes d'Occident pour garder les places importantes), mais il devait en partie lever ses recrues parmi les Bulgares et les tribus nomades (appelées ordinairement Valaques dans le langage populaire), et le reste parmi les premiers venus de n'importe quel pays, cavaliers et fantassins.» (II 134, 27–135, 5, trad. de B. Leib.) Après avoir envoyé ce messager, l'empereur se rendit également avec son armée à Ainos (aujourd'hui Enos), situé au sud de l'embouchure de l'Evros (= Maritza), sur la rive gauche du fleuve.

Après y avoir examiné le terrain, l'empereur plaça le gros de son armée sur la rive occidentale du fleuve, à proximité de Choirenoi, en un camp situé entre le fleuve et un marais. Au chap. 4, Anne nous renseigne sur l'avance d'une importante armée petchénègue. Quatre jours plus tard, on vit arriver 40.000 Comans qui venaient d'une autre direction. Bien que l'empereur considérât ces Comans comme ses alliés, il était loin d'avoir en eux une absolue confiance. Au moment même où il voulait traverser un ponton pour gagner la rive orientale du fleuve, il fut menacé d'un nouveau danger. Dans le lointain on vit approcher une armée qui avait l'air d'être un amas de troupes petchénègues; en réalité, c'était – comme le service reconnaissance ne tarda pas à le constater – l'armée recrutée par Nicéphore Mélissène. Parmi ces soldats il y avait aussi – quoiqu'Anne ne le dise expressément – des recrues bulgares et vlaques. Pour compléter nos données, il n'est pas inutile de citer un autre passage: «Quant à Mélissène, conformément aux instructions écrites reçues précédemment de l'autocrator, il avait réuni des troupes levées partout et réquisitionné également dans les environs des fantassins; lorsque ceux-ci eurent chargé sur des chariots à boeufs leurs bagages avec tout ce qui leur était nécessaire, ils furent expédiés en hâte à l'autocrator. Or, dès qu'ils se trouvèrent à portée de regards, la plupart de ceux qui les aperçurent les prirent pour un détachement de Scythes [= Petchénègues] en route contre l'autocrator.» (II 138, 1–9, trad. de B. Leib.) Alexis se hâta de faire passer le ponton aussi aux

nouveaux venus et de les installer sur la rive orientale de la Maritza. Le lendemain, l'empereur partit en aval sur la rive du fleuve pour gagner le «gué de Philokalos» (τὸν . . . πόρον τοῦ Φιλοκάλου). Entre temps, une échauffourée avait eu lieu entre les Petchénègues et l'armée byzantine. Enfin l'empereur établit son camp au pied de la colline Levounis (∼ Levounion)[1] qui s'élevait au milieu de la plaine.

Cependant, comme il ressort du chap. 5, les Petchénègues avaient établi leur camp dans la vallée du Μαυροπόταμος. La nuit, qui précéda la bataille de Levounion, «pendant que l'empereur réfléchissait à ces choses [c'est-à-dire à une éventuelle entente des Comans et des Petchénègues] les gens téméraires et belliqueux des montagnes, au nombre d'environ 500, vinrent le trouver et lui proposèrent de se battre à ses côtés» (II 140, 9–13). Le 28 avril 1091, la bataille de Levounion se termina par une défaite totale des Petchénègues. Plus tard, Anne fait encore remarquer qu'à la suite de cette victoire l'empereur, ne pouvant supporter la puanteur des cadavres petchénègues, se retira à 18 stades (env. 3 km 500 m) de Choirenoi, à l'endroit dit Καλὰ Δένδρα. C'est là que Nicéphore Mélissène rencontra enfin l'empereur; «il n'avait pu se présenter devant lui plus tôt, occupé qu'il était à faire passer la multitude de ses recrues dans le camp d'Alexis».

Le texte de l'Alexiade révèle à deux reprises une des sources d'Anne: elle devait avoir à sa disposition une charte impériale. N'oublions pas que, vers la fin du triste encerclement d'hiver, c'est-à-dire peu avant le 21 mars qui promettait la libération, Alexis envoya un messager a Nicéphore Mélissène et l'invita à se rendre à Ainos. Déjà auparavant, comme le fait remarquer l'auteur, Alexis avait donné par lettre (διὰ γραμμάτων: II 134, 29) à Nicéphore Mélissène certaines instructions. Un peu plus tard, Anne signale ce message impérial pour une seconde fois (γραφὴν: II 138, 1–2). Rien ne nous empêche donc d'admettre, avec Fr. Dölger,[2] que la première lettre de l'empereur devait avoir été datée du début de 1091. Par ce décret l'empereur sommait le kaisar Nicéphore Mélissène de commencer le recrutement parmi les Bulgares et les Vlaques. Il était donc question des Vlaques dans un ordre émis au début de 1091 par Alexis Ier Comnène: sa fille, la princesse Anne eut l'occasion d'utiliser le texte de cet important document.

---

[1] Selon sa première mention (II 139, 6), la colline s'appelait τόπος . . . τοῦ Λεβούνη· βουνός . . . Un peu plus bas, on trouve la forme suivante: . . . τοῦ . . . Λεβουνίου [τόπος . . .] (II 139, 6). Le nom vulgaire devait être Λεβοῦνι. F. Chalandon, op. cit. I 133, et G. Ostrogorsky, op. cit. 253, parlent à tort du «fl. Lebournion». Cf. B. Leib, éd. cit. II 141, note 3. Λεβούνης était d'ailleurs le nom de famille d'un excellent officier d'Alexis, cf. III 171, 15, 200, 9–10, 202, 19–20.

[2] Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, Teil II, München-Berlin 1925, Nr. 1158; cf. aussi W. Tomaschek, Zur Kunde der Haemus-Halbinsel. Topographische, archaeologische und ethnologische Miscellen. Wien 1882, 491. L'ordre impérial a été datée d'une manière erronée par C. C. Giurescu, Istoria Românilor I, București 1935, 291 (1090), et par P. Hunfalvy, Die Rumänen und ihre Ansprüche, Wien-Teschen 1883, 62 (1092).

Que nous apprend ce passage de notre source au sujet des Vlaques? Je dois d'abord écarter une interprétation erronée qui a trouvé une assez large publicité dans les travaux consacrés à l'histoire balkanique des Roumains. Nombreux sont les chercheurs qui se réfèrent à cette phrase d'Anne, comme à un témoignage attestant l'usage du nom de Βλάχοι pour désigner non un peuple, mais une profession. Certains savants vont jusqu'à affirmer qu'au XIe–XIIe siècles les Grecs nommaient «Vlaques» tous ceux qui exerçaient le métier de pasteurs nomades, sans tenir compte de la langue qu'ils parlaient.[1] Sous cette forme catégorique, l'affirmation repose sur une erreur, sur une interprétation tout à fait inadmissible du passage en question d'Anne Comnène. Il ne faut pas oublier le soin extrême et presque pédant que mettait la princesse à éviter tous ce qui eût souillé la pureté attique de son vocabulaire. Or un tel élément barbare était le nom ethnique Βλάχοι. Dans la charte impériale qu'elle utilisa pour écrire ce chapitre, devaient être mentionnés les Βούλγαροι et les Βλάχοι: c'étaient les deux groupes ethniques de la Bulgarie, au milieu desquels Nicéphore avait à procéder à un recrutement forcé, exigé par la situation particulièrement difficile de l'empire. Nous avons vu que, dès 1020, Basile II avait appliqué le nom de Βλάχοι aux groupes vlaques disséminés sur le territoire de la Bulgarie et un peu plus tard, en 1105, ce même Alexis Ier Comnène appliquera cette dénomination, dans une autre charte, aux Vlaques d'Athos.[2] Ceux qui rédigeaient les chartes impériales, préféraient toujours l'usage des termes précis: la chancellerie n'admettait point le pédantisme attique. Quant à Anne, elle n'y renonçait jamais: elle évitait soigneusement d'employer les noms vulgaires des peuples et recourait constamment à des archaïsmes pour désigner les Hongrois, les Ouzes, les Petchénègues, etc. Si pourtant elle admettait le nom des Bulgares, c'était peut-être pour la simple raison que Jean Ducas et son fils, Andronic, oncle maternel d'Anne, avaient épousé des princesses bulgares[3] ce qui aurait suffi à faire admettre l'usage de ce nom même à la cour impériale. Lorsque Anne Comnène lut la charte de 1091 de son père, elle a dû y trouver l'ordre par lequel Mélissène était chargé de lever des recrues parmi les Bulgares et les Vlaques:

---

[1] Du côté roumain on rencontre cette interprétation dans les ouvrages suivants: T. Capidan, Aromânii. Dialectul aromân. Studiu linguistic I, Bucureşti 1932, 32–33; G. I. Brătianu, Vlaques et Bulgares: Recherches sur Vicina et Cetatea Albă, Bucarest 1935, 132; V. Bogrea, Românii în civilizaţia vecinilor. Câteva urme ce nu se pot tăgădui, An. Inst. Ist. Naţ. 3 (1924–25) 495, note 1. Du côté hongrois, on a émis plus d'une fois des opinions analogues,cf. L. Tamás, Rómaiak, románok és oláhok Dácia Trajánában, Budapest 1935, 47; E. Darkó, Die Landnahme der Ungarn und Siebenbürgen, dans le vol. Die siebenbürgische Frage, Budapest 1940, 21; L. Makkai, Balkáni és magyar elemek a magyarországi román társadalomfejlödésben [Eléments balkaniques et hongrois dans l'évolution de la société roumaine de Hongrie]. Dans: Hitel (1941) 149.

[2] Cf. M. Gyóni, Les Vlaques du Mont Athos au début du XIIe siècle. Études Slaves et Roumaines 1 (1948) 30–42.

[3] Cf. B. Leib, éd. cit. II 138 note 2.

ἔκ τε Βουλγάρων καὶ Βλάχων. Pour donner à cette expression un caractère plus élégant, Anne recourut à un procédé de stylisation: elle mit entre parenthèses le nom vulgaire des Vlaques, pour éviter de souiller le texte proprement dit du récit historique.[1] Grâce à ce procédé, le style d'Anne gagnait en variété: mettant à côté d'un nom de peuple la description d'une manière de vive caractéristique, elle pouvait bien faire remarquer entre parenthèses, comme en guise d'excuse, que la langue vulgaire, si méprisée par Anne, «savait» désigner ces gens nomades par le nom de Vlaques. On pourrait presque dire que l'οἶδε indique ici la faculté de l'usage vulgaire d'appliquer aux Vlaques le nom qui leur convient, alors que l'auteur, fidèle aux traditions littéraires, ne dispose pas de ce moyen d'expression.

Inutile de dire qu'Anne connaissait parfaitement les Vlaques. A son époque, ils étaient déjà inséparables de la vie balkanique, à laquelle ils appartenaient au même titre que les Bulgares. Comme il ressort des poèmes de Théodore Prodromos, ami intime d'Anne, le fromage vlaque et les tissus fabriqués à la maison par les femmes vlaques étaient à Constantinople des marchandises connues, et c'est précisément cette connaissance d'ordre «ethnographique» des Vlaques qui donnait à Anne le droit d'appeler ce peuple, au moins entre parenthèses, dans une formule d'excuse, par son vrai nom. Nous n'avons donc qu'à nous ranger à l'opinion des savants[2] qui considéraient le terme Βλάχοι aussi dans ce passage comme un nom de peuple, tout en faisant ressortir le fait qu'à cette époque les Vlaques balkaniques s'adonnaient presque exclusivement au métier pastoral, comme en témoigne d'ailleurs aussi Kékauménos, autre bon connaisseur des moeurs vlaques. Un peu plus tard, Benjamin de Tudèle publiera, lui aussi, ses impressions personnelles sur la vie pastorale des Vlaques. La phrase un peu alambiquée d'Anne Comnène ne peut donc signifier que ceci: dans

---

[1] Il convient de faire remarquer que, malgré ses scrupules d'ordre stylistique, sa tâche d'historien oblige parfois Anne à appliquer aux Petchénègues, aux Ouzes, etc. non pas ces noms plus ou moins énigmatiques, mais ceux qui leur appartenaient de droit. C'était le seul moyen d'apprendre aux lecteurs la signification réelle de tant de beaux noms antiques . . . C'est ainsi qu'Anne qualifiait Ezera de «village vlaque»; si elle eût voulu dire «village de bergers», elle eût pu se contenter des termes consacrés du vocabulaire. C'est pour la même raison que, à propos de la campagne d'Alexis contre les Comans, les Vlaques seront mentionnés à deux reprises sous leur nom ethnique.

[2] R. Roesler, Romänische Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Romäniens, Leipzig 1871, 119: P. Hunfalvy, Az oláhok története [Histoire des Roumains] I, Budapest 1894, 271 (l'auteur y parle à tort d'une campagne contre les Comans); A. D. Xénopol, Une énigme historique: Les Roumains au moyen-âge, Paris 1885, 40–41; G. Murnu, Istoria Românilor din Pind. Valahia Mare 980–1259. Studiu istoric după izvoarele bizantine. București 1913, 53; N. Iorga, Les premières cristallisations d'État des Roumains. Acad. Roum., Bulletin de la Section Historique 5–8 (1920) 43; P. Mutafčiev, Bulgares et Roumains dans l'histoire des pays danubiens. Sofia 1932, 277; I. Ferenț, Cumanii și episcopia lor. Blaj 1931, 24; N. Iorga, Histoire des Roumains et de la romanité orientale III, Bucarest 1937, 78.

la première moitié du XIIe siècle, et même à la fin du XIe, époque des événements relatés par l'auteur, la forme de vie caractéristique des Vlaques, leur occupation κατ' ἐξοχήν était le métier pastoral. C'est pourquoi l'armée recrutée par Nicéphore Mélissène aux environs de la ville d'Enos et sur les bords de la Maritza avait un aspect si rude que la suite d'Alexis la prit pour une troupe de Petchénègues.

Même au cours du XIIe et du XIIIe siècle, le nom Βλάχος sera considéré par les Grecs comme un nom ethnique. A ma connaissance, il n'y a aucune source grecque qui atteste au XIIIe siècle l'usage de ce terme comme nom d'occupation. Ce changement de signification ('nom de peuple' → 'nom de manière de vivre', 'nom d'occupation') ne se rencontre en grec qu'à un époque beaucoup plus récente; même en grec moderne, c'est-à-dire dans la langue vulgaire du peuple de nos jours, il est loin d'être aussi général qu'on le croit d'habitude. Voici un tableau sommaire des diverses acceptions de ce terme: 1. 'Roumain de Roumanie, Vlaque balkanique'; 2. 'berger nomade des montagnes, berger transhumant'; 3. 'montagnard rude, inculte, impoli' → 'villageois, paysan, laboureur'. Parallèlement à ces significations βλαχικός veut dire 1. 'de Valachie; appartenant à un Vlaque'; 2. 'villageois, paysan'; 3. 'rude, inculte, villageois, paysan'.[1] Après ces considérations, il est presque inutile de rappeler, une fois de plus, cette phrase vulgaire de l'Eubée qui, depuis Haan, Fraas et Roesler, a été si souvent citée: δὲν εἶναι βλάχος, εἶναι τζοβάνος: „er ist kein Bauer, er ist ein Hirt".[2] Elle prouve que, dans l'Eubée et plusieurs autres régions, βλάχος signifie 'paysan, agriculteur, laboureur', par opposition à 'berger'. Cette distinction semble s'expliquer par le fait que sur plusieurs points du territoire de la langue grecque – selon Kékauménos, p. e. en Thessalie, près du Bliouri dès le XIe siècle – les Vlaques s'établirent dans les plaines, y établirent des villages et s'adonnèrent à l'agriculture. C'est dans ces régions que βλάχος a pris le sens d''agriculteur'; il en était autrement dans les montagnes où les Βλάχοι continuaient à représenter aux yeux des Grecs le prototype du berger montagnard.[3]

---

[1] Cf. D. Demetrakes, Μέγα Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης II. Athènes 1936, 1427 – 1428; G. Zeugoles, Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης I. Athènes 1933, 569; H. Pernot, Lexique grec moderne-français, Paris s. d., 98.

[2] R. Roesler, op. cit. 119 note 2; L. Réthy, Anonymus az erdélyi oláhokról [Le Notaire Anonyme sur les Roumains de Transylvanie]. Budapest 1880, 31; V. Bogrea, op. cit. 495 note 1.

[3] Tout autre fut l'évolution sémantique du terme *vlach* dans les langues slaves. Chez les Slaves, il avait désigné d'abord 'un des peuples néo-latins' (Italiens, Français): c'est dans la péninsule des Balkans qu'il fut appliqué aux Vlaques, c'est-à-dire au peuple romanisé de cette région. En serbe il désigneait aussi les 'Italici' de Dalmatie. Cf. M. Gyóni, Les Volochs des Annales primitives de Kiev. Études Slaves et Roumaines 2 (1949) 56–92. Le passage du nom de peuple au nom d'occupation ne s'effectua chez les Slaves qu'à partir du XIIIe siècle. Il faut assigner une date à part au début de ce processus dans la latinité médiévale.

Il va sans dire qu'en ce qui concerne les sources médiévales on ne doit jamais considérer tel ou tel nom de peuple comme un terme désignant l'ethnie pure, sans mélange, homogène et ayant un caractère national. Sans quoi, on risquerait envisager les problèmes médiévaux sous l'angle de notre conception moderne de la langue et de la nation. Presque chaque peuple médiéval était, quant à ses origines, un conglomérat d'ethnies différentes. Quant aux Vlaques, nous n'ignorons pas que leur transformation en peuple eut lieu à l'époque où leur substratum ethnique représentant une langue néo-latine subit une immixtion très forte de l'élément slave: même le terme *vlach* et son application aux Néo-Latins balkaniques s'expliquent par ce contact slavo-roumain. Ce peuple pasteur parlant un idiome roman mêlé d'éléments slaves et exerçant le métier pastoral dans le cadre de la transhumance avait aussi des rapports suivis avec les peuples turcs, éleveurs de chevaux et de bovins (Avares?, Bulgaro-Turcs, Turcs Vardariotes, Petchénègues, Comans), de sorte que des mélanges fréquents se produisaient entre ces groupes ethniques fort divers. Par suite des mouvements oscillatoires de la transhumance, les Vlaques balkaniques semblent avoir toujours été bilingues. Dans les montagnes, ils parlaient leur idiome ancestral; mais quand ils descendaient dans les campements d'hiver, ils y parlaient la langue des possesseurs locaux de la terre (Grecs, Bulgares, Serbes, Albanais, etc.). Toutefois, les peuples voisins ne cessaient d'attacher une certaine importance à l'homogénéité de l'ethnie et de la langue vlaques, et c'est pourquoi cette ancienne dénomination, empruntée aux langues slaves, a pu se perpétuer jusqu'à nos jours.

Comme nous l'avons dit plus haut, Anne Comnène trouva dans la charte de 1091 de son père certains renseignements sur les obligations de Nicéphore Mélissène, chargé de lever des recrues non seulement parmi les Bulgares, mais encore parmi les bergers vlaques. De quelle région il y était question? A cet égard, l'extrait sommaire qu'Anne nous a conservé ne nous offre aucun point de repère. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de préciser sur quel territoire le kaisar Nicéphore exerçait ses fonctions, y compris son activité de recrutement. Quant à la carrière du kaisar, elle ne nous est connue que d'une manière approximative. L'on sait qu'il a été un prétendant au trône et rival de Nicéphore III Botaniate (1078–1081). Son beau-fils, Alexis Comnène, fit un pacte avec lui dès l'époque où Alexis aspirait au trône de Byzance: il lui accorda la dignité de kaisar et la ville de Salonique. La charte relative à cet accord ne fut délivrée qu'après de longs tiraillements; car ce n'est que le 8 avril 1081 qu'Alexis Ier lui fit remettre la bulle d'or contenant la double promesse.[1] Alexis donna effectivement à Mélissène le titre de kaisar: il s'ensuivit que Mélissène exerça jusqu'aux alentours de 1090 les fonctions de corégent.[2] Reste à élucider

---

[1] Cf. éd. cit. I 89, 9–10; 92, 29–93, 17 et F. Dölger, Regesten II Nr. 1063.

[2] Éd. cit. I 113, 12–13; F. Chalandon, op. cit. I 56; G. Ostrogorsky, op. cit. 259; F. Dölger, Regesten II 24 (sur les corégents d'Alexis).

s'il a réellement reçu la ville de Salonique et sous quelle forme juridique s'est accomplie cette donation. On ne saurait admettre qu'il ait été «dux» du thème de Salonique:[1] ce rang eût été indigne d'un corégent. Dans les batailles de Dyrrhachion, Larissa et Dristra il figura parmi les commandants suprêmes; soumis directement aux ordres de l'empereur, il y conduisit une des ailes de l'armée.[2] Au sujet de l'ordre donné en vue de son activité de recrutement, Anne fait remarquer que les soldats réguliers étaient déjà répartis entre les centres urbains de l'Occident (c. à d. de la péninsule des Balkans). Cette allusion, de même que les fonctions de chef d'armée de Mélissène, pourraient induire à croire que le kaisar occupait alors le poste de μέγας δομέστικος des provinces occidentales; le même poste sera occupé du mois de juillet 1081 au mois de novembre 1083 par Grégoire Pakourianos.[3] Malheureusement aucune source n'attribue au kaisar les fonctions de μέγας δομέστικος. Il paraît donc plus rationnel d'admettre que, pendant l'hiver de 1090–1091, l'empereur Alexis, bloqué dans sa capitale par les ennemis, autorisa le corégent séjournant en Occident, c'est-à-dire à Salonique, de recruter des Bulgares et des Vlaques et de ramasser même dans d'autres provinces – ἐξ ἁπασῶν τῶν χωρῶν – les cavaliers et les fantassins (II 135, 4). Au lieu de χωρῶν l'auteur aurait pu tranquillement écrire θεμάτων. Mélissène ne tarda pas à s'acquitter de cette tâche: les troupes furent recrutées en effet ἁπανταχόθεν, c'est-à-dire un peu partout (II 138, 3). On en peut conclure que le recrutement de Mélissène s'effectuait dans tous les thèmes d'Occident. En faveur de cette hypothèse on pourrait invoquer aussi le témoignage d'une lettre adressée vers ce temps au kaisar par Théophylacte, archevêque d'Achride. Dans cette lettre l'archevêque, après avoir décrit la misère de Pélagonie (= Bitolj), annonce que le thème est incapable de mettre à la disposition de Mélissène les recrues demandées.[4] Le thème de Pélagonie se trouvait quelque part au milieu du thème bulgare (= Bulgaria) de Basile II, qu'on partagera plus tard en plusieurs thèmes de moindre importance. Cette lettre semble donc prouver que les attributions de Mélissène s'étendaient à la totalité des thèmes balkaniques. En réalité cependant la sphère de son activité était considérablement limitée par les attaques que les Petchénègues ne cessaient de diriger contre ce territoire. De 1074 au mois de mai 1091, c'est-à-dire jusqu'à une date postérieure à la bataille de Levounion, le thème de Paristrion, situé entre le Danube et les Balkans, était sûrement aux mains

[1] Comme le pense A. Sacerdoţeanu, Mouvements politiques et sociaux de la Péninsule Balkanique dans la seconde moitié du XIe siècle. Balcania 2–3 (1939–40) 86.

[2] Éd. cit. I 159, 2–3; II 26, 7–11; 97, 11–19.

[3] Cf. F. Dölger, Regesten II Nr. 1072, 1092.

[4] Migne PG. 126, ep. 18 c. 532. La lettre est datée selon F. Chalandon (op. cit. I 125) du printemps de 1090; A. D. Xanalatos (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida, Thèse de Munich 1937, 21) la date approximativement de 1091; B. Leib (éd. cit. I 130, note 2) la signale également, mais à propos des événements qui eurent lieu au printemps de 1091.

des Petchénègues;[1] cette province constituait précisément la base des attaques que les Petchénègues menaient contre deux thèmes voisins: la Thrace et la Macédoine. Pendant l'hiver de 1090–1091, les Petchénègues envahirent au moins la partie orientale du thème de Macédoine, ainsi que la Thrace tout entière (Charioupolis, Boulgarophygon, Rhousion, Polyboton, Tzouroulon, Choirobakchoi, etc.), avançant jusqu'aux faubourgs de Byzance.[2] En réalité, Mélissène ne pouvait donc effectuer des recrutements qu'à l'ouest du cours moyen et inférieur de la Maritza. A l'intérieur de ce vaste territoire, tout essai de localisation doit rester nécessairement hypothétique. V. G. Vassilievskij[3] cherchait ces Vlaques en Thessalie et dans les autres thèmes non occupés, F. Chalandon[4] et B. Leib[5] dans la vallée du Vardar ou de la Strouma, Mutafčiev[6] dans le secteur sud-ouest de la péninsule balkanique et peut-être dans la région du Pinde; C. C. Giurescu[7] pensait à la Thrace occidentale, notamment à la région de la Maritza, C. Necşulescu[8] à la Thessalie et moi-même au thème de Macédoine, plus exactement au territoire situé entre la vallée de la Maritza et les Balkans.[9] Ce qu'il y a d'essentiel dans ces hypothèses, c'est le fait que tous les savants sont d'accord pour chercher les traces des Vlaques dans la zone située au sud-ouest de la Maritza, c'est-à-dire dans le territoire non occupé par les Petchénègues. Il convient de rappeler ici que les sources de l'époque nous révèlent l'existence de certains établissements vlaques sur ces mêmes territoires. Mais, ce passage de l'Alexiade n'offre aucun point d'appui pour une localisation plus précise.

A propos du passage en question, il convient de dire un mot des obligations militaires des Vlaques. Conformément à l'organisation militaire de l'époque des Comnène, l'armée byzantine était composée de troupes régulières et de troupes mercenaires. Le noyau des troupes régulières était formé par les stratiotes ou bénéficiaires de fiefs militaires (στρατιῶται) qui, pour leur propriété terrienne (στρατιωτικὰ κτήματα), étaient astreints, en cas de guerre, au service militaire. Étant donné qu'au cours du XI[e] siècle

---

[1] Cf. P. Mutafčiev, Bulgares 236–239, 349–354; idem, Zu den Themen Bulgarien und Paristrion. BZ. 26 (1926) 251; M. Gyóni, Zur Frage der rumänischen Staatsbildungen im XI. Jahrhundert in Paristrion. Archivum Europae Centro-Orientalis 9–10 (1943–44) 185–188.

[2] Cf. P. Mutafčiev, op. cit. 239; M. Gyóni, op. cit. 141–142.

[3] Византія и Печенѣгы: Труды В. Г. Васильевскаго, Sankt-Petersburg 1908, 97.

[4] Op. cit. I 132. Il confond les Turcs vardariotes avec les Vlaques.

[5] Op. cit. II 135, note 2.

[6] Bulgares 277, 358.

[7] Op. cit. I 291.

[8] Ipoteza formaţiunilor politice române la Dunăre, în sec. XI. Revista Istorică Română 7 (1937) 147.

[9] M. Gyóni, Paristrion 187; idem, L'oeuvre de Kekaumenos, source de l'histoire roumaine. Revue d'Histoire Comparée 23 (1945) 132–133. Dans le dernier article j'ai déjà fait ressortir que la localisation des établissements vlaques restera hypothétique tant qu'on ne sera pas parvenu à déterminer de façon précise la sphère géographique des attributions de Nicéphore Melissène.

les grands seigneurs terriens avaient considérablement affaibli cette classe de soldats d'extraction paysanne, celle-ci n'avait plus, relativement parlant, que peu de représentants dans l'armée.[1] Outre les propriétaires de fiefs militaires, l'armée régulière comptait encore les gens astreints au service militaire. Le territoire de l'empire se divisait en thèmes, c'est-à-dire en districts militaires et administratifs. L'armée régulière d'un thème comprenait – outre les stratiotes qui étaient tenus de se présenter automatiquement – un contingent que devaient fournir les habitants du même territoire. Chaque village de serfs (πάροικοι), ainsi que chaque grand domaine constituaient une unité à part au point de vue fiscal; chaque unité était obligée de fournir un certain nombre de fantassins légèrement armés.[2] On ne sait si les villages de paysans libres étaient également astreints au service militaire. Mais il est certain que depuis le début du XIe siècle on enrôlait souvent de force même les paysans libres.[3] Au point de vue juridique, les bergers libres étaient également à ranger dans cette classe sociale. En cas de guerre, l'armée du thème obéissait aux ordres d'un dux ou d'un stratège. Quand il s'agissait d'une campagne de vaste envergure, les dux des divers thèmes dirigeaient leurs troupes selon les ordres d'un commandant en chef. En outre, une partie notable de l'armée byzantine était formée par des mercenaires étrangers (ἐθνικοί): leurs troupes et leurs divisions avaient leurs propres chefs. Ces Βούλγαροι et Βλάχοι, auxquels les instructions données à Mélissène font allusion, devaient donc représenter une partie considérable de la population établie dans les thèmes du sud-ouest de la péninsule des Balkans: c'est là que Mélissène devait lever ses recrues. Chose bizarre, la population grecque de ces thèmes n'est pas expressément mentionnée par Anne. Ce fait nous paraît d'autant plus singulier que, selon le récit des Annales de Bari (Annales Barenses), une armée byzantine qui opérait en Sicile, en 1025, était composée de Bulgares, de Vlaques et de Macédoniens. Cette donnée suffit à nous révéler que les indigènes des thèmes balkaniques étaient tenus de se battre dans les rangs des troupes régulières. Un autre cas de ce service militaire obligatoire sera signalé par Cinnamus. Attirons aussi l'attention de nos lecteurs sur le fait que, selon un terme employé par Anne (ἐξελάσας), Mélissène était obligé d'effectuer un enrôlement forcé ce qui, certainement, ne constituait pas un événement rare dans l'histoire de l'empire. Que de fois la population pacifique des provinces fut obligée de vive force au service militaire.[4]

Même si l'on réussissait à fixer le théâtre de ces luttes dans la vallée de la Maritza, on n'en saurait tirer aucune conclusion sur la position géographique des établissements vlaques. A cet égard, on ne doit jamais perdre

---

[1] Cf. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrhunderts (Byzantinisches Archiv 9), Leipzig-Berlin 1927, 21–23.

[2] Ibid. 21.

[3] A. D. Xanalatos, Beiträge 46.

[4] Comp. P. Mutafčiev, Bulgares 277, note 3.

de vue que la vallée en question servait plutôt de lieu de rassemblement aux troupes récemment enrôlées. Quant à la localisation du camp de Choirenoi et du champ de bataille de Levounion, elle ne paraît guère possible, parce que, cette région, l'ancienne toponymie grecque médiévale a été balayée par les noms de lieu d'origine turque, de date beaucoup plus récente. Le nom de Χοιρηνοί a été rapproché par V. G. Vassilievskij[1] de celui de la forteresse Χεροῖνον en Thrace (Procope), mais ce rapprochement ne repose sur rien de certain et la position exacte de cette place forte nous est totalement inconnue. Si nous voulions suivre sur une carte militaire les indications d'ordre topographique d'Anne Comnène, nous pourrions chercher le camp, situé «entre la rivière et un marais» à l'ouest de Saridza Ali, sur la rive droite du fleuve, c'est-à-dire entre le marais limité par Tihion et Jekisti, et la Maritza. Au sud du pont improvisé, le fleuve a, de nos jours encore, un gué qui se trouve à proximité de Poros: ce dernier nom de lieu pourrait bien correspondre au πόρος de Philokalès. En ce qui concerne le Μαυροπόταμος, on pourrait l'identifier avec l'Ergene, sur les rives duquel abondent les noms de lieu commençant par *Kara-*.[2] Exactement à la place décrite par Anne, c'est-à-dire au-dessus de la plaine qui s'étend sur la rive orientale de la Maritza, entre Ipsala et Karpouzlou, il y a réellement une colline: est-ce celle de Levouni(on)? Ce ne sont là que des hypothèses plus ou moins vraisemblables, auxquelles il ne convient pas de s'attarder davantage, puisqu'aucune d'elles n'est d'une importance décisive pour la localisation des établissements vlaques.

Parmi les fantassins recrutés par contrainte dans les localités relativement peu éloignées du camp de Choirenoi et dont les bagages les suivaient sur des chariots attelés de boeufs, il pouvait bien y avoir aussi des Vlaques, mais dans ce passage Anne n'en dit rien. Toutefois, si l'on voulait admettre cette hypothèse, il faudrait chercher le domicile de ces Vlaques à l'ouest de la Maritza, dans la région du Rhodope, que les Petchénègues n'avaient pas encore occupée.

Du coté roumain N. Iorga[3] réclama pour son peuple les 5000 «montagnards hardis et belliqueux» (ἄνδρες τολμητίαι καὶ Ἀρειμάνιοι) qui passèrent dans le camp d'Alexis, peu avant la bataille de Levounion. Renvoyant à l'épithète Ἀρειμάνιοι, Iorga les considère comme des Aroumains.

---

[1] Op. cit. 97. Cf. aussi Pauly-Wissowa, RE., s. v.

[2] On pourrait envisager encore une autre possibilité. Il n' est pas impossible que la vallée du Mavropotamos ait servi de théâtre à l'un des camps des Petchénègues, notamment à celui qu'ils avaient gagné en venant de Byzance et en se dirigeant vers la Maritza. Peu de temps après, ils avancèrent plus loin vers l'ouest pour s'approcher de Levounion. Dans ce cas, le Mavropotamos serait identique au Kavak soujou d'aujourd'hui qui se jette dans le golfe de Saros à l'extrémité nord-ouest de la presqu'île de Gallipoli, non loin d'Avrasa ou Evrese — Kadiköj (c'est l'antique Aphrodisias). Sur une copie romaine, exécutée en 1490, de la carte de Ptolémée, ce fleuve est signalé sous le nom de Niger fluvius (cf. J. Cvijić, La Péninsule balkanique. Géographie humaine, Paris 1918, 5).

[3] Les premières cristallisations 45; cf. Istoria Românilor III, Bucureşti 1937, 71.

Pour ce faire, il doit écarter un fait stylistique généralement connu, à savoir que cette épithète favorite d'Anne servait à indiquer simplement un «possédé d'Arès», donc un «homme belliqueux». V. G. Vassilievskij,[1] qui recourt à une argumentation assez compliquée, veut voir dans ces «gens des régions montagneuses» les Russes des Carpathes du Nord-Est, mais le contexte prouve indubitablement que le renvoi géographique d'Anne a trait aux monts Balkans, situés au nord de la Maritza. Étant donné que ce territoire avait déjà été occupé par les Petchénègues, la population locale, voulant échapper aux dévastations causées par eux, chercha un refuge auprès d'Alexis. Quant à l'appartenance ethnique de ces montagnards, ils étaient soit des Bulgares, soit des Vlaques, mais non à cause de l'épithète 'Αρειμάνιοι. Un peu plus loin, Anne elle-même fera mention des Vlaques domiciliés dans les monts Balkans. Quoi qu'il en soit, ces 5000 guerriers ne sont pas qualifiés de Vlaques par l'auteur et nous ne saurions les considérer comme tels, sans toutefois exclure catégoriquement la possibilité de cette hypothèse.

---

[1] Op. cit. I, 101–102. Ses arguments ont été réfutés par N. Bănescu, Ein ethnographisches Problem am Unterlauf der Donau aus dem XI. Jahrhundert. Byzantion 6 (1931) 303–305. Lui et B. Leib prennent ces gens pour des Vlaques; éd. cit. II 140, note 2.

UN RECUEIL DE LÉGENDES HAGIOGRAPHIQUES: LE MS. BOLLANDIEN 1009

F. HALKIN/BRUXELLES

Acquis récemment sur le marché de Londres, ce nouveau manuscrit de la Bibliothèque des Bollandistes, à Bruxelles, n'est remarquable ni par son ancienneté, ni par la qualité de son exécution, ni par son état de conservation. C'est un petit volume, mesurant 137 mm. × 95, écrit sur papier vers la fin du XVIe siècle et relié au XIXe. En réalité, il se compose de deux manuscrits, fort mutilés l'un et l'autre et dont les restes ont été mis bout à bout. Du premier, il ne garde que les folios 54 à 117; du second, il a une centaine de feuillets, dont l'ancienne numérotation, encore visible de-ci de-là[1], a été remplacée par une autre, qui commençait sans doute à 118.[2] Mais plusieurs pages ayant été arrachées et deux feuillets consécutifs ayant parfois reçu le même numéro, tandis que d'autres ont été omis dans le foliotage, voici l'état actuel de la seconde partie de notre manuscrit: fol. 119–122, 122bis, 123–134,[3] 134bis, 135–138, 147–156, 156bis, 157–165, 182–238, 238bis, 239, 248. Outre les lacunes en tête et en queue de chacune des deux sections, il manque donc: un quaternion après le fol. 138, deux après 165 et un après 239. Les marges ont été en maints endroits mangées par les vers, qui n'ont pas toujours respecté le texte. Titres et initiales sont en rouge, mais non pas en onciale.

Le copiste du premier manuscrit annonce régulièrement par une ou deux lettres placées en guise de réclame au bas de chaque page le commencement de la page suivante. Dans le second manuscrit, on ne trouve pas de réclames, mais le scribe achève assez souvent le dernier mot de la dernière ligne immédiatement en-dessous de cette ligne et sans aller à la page. De plus, au début de chaque nouveau texte, il marque dans la marge inférieure le nombre de feuillets qu'il comporte; par exemple, au fol. 233, pour la Passion de Ste Marine: φήλλ. κδ', c'est-à-dire 24 φύλλα ou φυλλάρια.[4]

Les différentes pièces du recueil sont transcrites, non sans d'innombrables fautes d'itacisme, dans la langue originale. Seuls les n°s 4 et 5 sont en langue vulgaire.

---

[1] L'actuel fol. 119, par exemple, portait le n° λβ'. Le fol. 120 était numéroté λδ', bien qu'il n'y ait pas de lacune à cette place. Au fol. 228, on distingue l'ancien n° ρνε'.

[2] Ou plutôt ριη', car tous les chiffres sont indiqués par des lettres grecques.

[3] Le fol. 131, de format réduit, n'est écrit que d'un côté et ne comporte que neuf lignes d'écriture. Il a été ajouté par le copiste pour suppléer un passage qu'il avait omis.

[4] Autres exemples: fol. 119^v, φύλλ. θ'; 126^v, φύλλ. κ'.

L'analyse qu'on va lire montre que nous avons affaire ici à une de ces collections populaires de basse époque d'où sont ordinairement bannies les pièces de bon aloi. On n'y rencontre pour ainsi dire que des légendes romanesques ou fantastiques, bien faites pour enchanter un public aussi avide de merveilleux qu'incapable d'effort critique. Qu'il s'agisse d'une jeune fille ou d'une pénitente déguisée en moine, comme Ste Marie-Marinus (n° 4), Ste Théodora (n° 6) et Ste Euphrosyne (n° 9), d'une épouse qui après des années de séparation retrouve son mari dans le désert, vit en sa compagnie sous un habit d'homme, comme un autre moine, et ne se fait reconnaître qu'au moment de mourir (n° 1), d'un amoureux qui vend son âme au diable pour obtenir la femme qu'il convoite (n° 5), ou enfin d'un martyr torturé sept fois jusqu'à la mort et six fois ressuscité, comme S. Hypace (n° 11), c'est partout le roman d'imagination qui s'étale et triomphe pour l'amusement et l'édification du lecteur, mais sans le moindre souci de la vérité historique ou même de la vraisemblance.

1. Fol. 54–69^v^. Fin de la Vie des SS. Andronic et Athanasie. Cf. BHG 120–123. Inc. mutil. αὐτῇ τῇ ὥρᾳ διεμέρισεν αὐτὰ πτωχοῖς καὶ πένησιν – Des. ποιήσαντες αὐτῶν εὐκτήριον οἶκον . . . τάξαντες τοῖς χριστιανοῖς ἡμέραν εἰς τὸ ἐπιτελεῖν τὴν ἑαυτῶν μετάστασιν . . . ὀκτωβρίου ἐννάτην . . . Ἀμήν. Bien qu'incomplète du début, la recension de notre manuscrit est plus développée que toutes celles qui ont été publiées jusqu'à présent; elle renferme une série d'épisodes nouveaux, notamment des miracles opérés par S. Andronic pour soulager toute espèce de malheureux: des paysans éprouvés par un fléau, un père de famille blessé par une bête de somme, une ville atteinte par une épidémie et une femme hydropique.

2. Fol. 69^v^–103. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀβραμίου συγγραφεὶς παρὰ Ἐφρὲμ τοῦ Σύρου. BHG 5–6.

3. Fol. 103–117^v^. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Καλυβίτου (15 janvier). BHG 868. Des. mutil. τὴν βούλην τοῦ τέ(κνου) = PG 114, 581 C 6. Il ne manque donc que la fin du dernier paragraphe.

4. Fol. 119. Fin de la notice de Ste Marie appelée Marinus. Cf. BHG 1163. Inc. mutil. ἐμακάρισαν τὴν ἁγίαν εἰς τὴν τόσην ὑπομονήν, ὁποῦ ἔκαμεν – Ce sont les six dernières lignes du texte publié par L. Clugnet, d'après le ms. 1632 de Paris, dans la Revue de l'Orient chrétien 6 (1901), 580–585, et à part: Vie et office de sainte Marine (Paris, 1905) 41–46.

5. Fol. 119^v^–126. Περὶ τοῦ ἀρνησαμένου νεανίσκου τὸν Χριστόν. Recension un peu abrégée et mise en langue vulgaire d'un miracle de S. Basile, BHG 253, qui a été réédité par L. Radermacher dans ses Griechische Quellen zur Faustsage, Sitzungsberichte de l'Académie de Vienne, CCVI, 4 (1927) 122–148; cf. Anal. Bolland. 57 (1929) 136 s. Inc. Ἑλλάδιος ὁ μαθητὴς τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ διάδοχος αὐτοῦ ἐδιηγήθη – Des. ἀπέδωκεν αὐτὸν τῇ γυναικὶ αὐτοῦ· καὶ ἐπῆγαν μετὰ χαρᾶς εἰς τὸ σπίτιν τους δοξάζοντες . . . Ἀμήν.

6. Fol. 126v–138v. Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ (11 septembre). BHG 1729. Des. mutil. πελάζομαι ἐπιζητῶν σε· οὐκ οἶδας ὅτι σε ἕνα ἔχω = Wessely, p. 36, ligne 4 avant la fin de la page.

7a. Fol. 147–150v. Διήγησις περὶ τοῦ προφήτου Ἱερεμίου τῶν θρήνων καὶ περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ περὶ τῆς ἁλώσεως αὐτῆς καὶ περὶ ἐκστάσεως Ἀβιμέλεχ (4 novembre). 7 b. Fol. 151–160v. Περὶ τὴν αἰχμαλωσίαν τῆς Ἱερουσαλὴμ ἔχει οὕτως. BHG 778.

8. Fol. 160v–165v. Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ (1er novembre). BHG 372. Des. mutil. ἀλλ' εἰ βούλει = Deubner , p. 94, 18.

9. Fol. 182–185v. Fin de la Vie de Ste Euphrosyne. BHG 625. Inc. mutil. κατανύξεως οὕτως = Anal. Boll. 2 (1883) 203, 6.

10. Fol. 186–201v. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου τοῦ ἀσκήσαντος ἐν τῷ ὄρει τῆς Θρᾴκης τῆς οὔσης ἐπέκεινα τῶν ἐνδοτάτων [ἡ]μερῶν τῆς εἰσόδου Αἰθιοπίας. BHG 1039–1040.

11. Fol. 202–232v. Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ὑπατίου Γάγγρων (28 juin). Passion épique publiée par S. Ferri dans Studi bizantini e neoellenici 3 (1931) 87–102; cf. Anal. Boll. 51 (1933) 392–395. Nous éditons ci-dessous les §§ 19–20 omis par Ferri; ils suffiront pour donner une idée de cet invraisemblable roman hagiographique. Le § 20 se termine par la mention inattendue des sept Dormants, qu'on voit sortir miraculeusement d'un sarcophage et à qui Claudien, roi des Chaldéens, fait élever un sanctuaire.

12. Fol. 233–248v. Μαρτύριον τῆς ἁγίας μάρτυρος καὶ ἀθληφόρου Μαρίνας (17 juillet). BHG 1165–1167. Des. mutil. νενικημένοι ὑπ' ἐμοῦ καὶ ἀντὶ τῆς ἡδύτητος τῆς εὐωδίας = Usener, p. 33, 10.

Les deux chapitres inédits de la Passion fabuleuse de S. Hypace, évêque de Gangres

19. Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Βαρλαάς, ὁ τῆς Ἀντιοχείας ἡγεμών, πέμψας στρατιώτας ἐνενήκοντα λέγει πρὸς αὐτούς· «Ἀγάγετέ με[1] αὐτὸν ἁλύσεσι.» Οἱ δὲ ἀπελθόντες καὶ κρατήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον πρὸς τὸν ἡγεμόνα. Ἰδὼν δὲ ὁ βασιλεὺς λέγει πρὸς αὐτόν· «Σὺ εἶ ὁ γόης καὶ μάγος ὁ τοὺς θεοὺς καὶ τὸν ναὸν[2] ἀφανίσας καὶ καταλύσας καὶ τὸν ἡγεμόνα ἀποκτείνας;» Ὁ ἅγιος λέγει· «Οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστός.» Λέγει ὁ ἡγεμών· «Οὐ χρείαν ἔχομεν θῦσαι[3] τοῖς θεοῖς· ἀλλὰ τῇ ὥρᾳ ταύτῃ |(f. 222v) ἀπαλλάξω σε τοῦ ζῆν.» Καὶ ἐκέλευσεν κοπῆναι τοὺς δακτύλους τῶν χειρῶν[4] αὐτοῦ καὶ τῶν ποδῶν κατὰ ἁρμὸν καὶ τὰς πλευρὰς αὐτοῦ μίαν ἑκάστην, ὁμοίως καὶ ῥάχιν καθ' ἕνα ἕκαστον ἁρμόν, τοὺς μήρους καὶ τοὺς ἀγκῶνας[5] ὁμοίως, ὥστε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ εἰς

---

[1] sic. [2] corr. sup. lin. [3] supple σε [4] ποδῶν. [5] ἀγγόνας.

τέσσερα μέλη ποιῆσαι. Καὶ ἐκέλευσεν λέβητα ἐνεχθῆναι καὶ βαλεῖν αὐτὰ ἐκεῖ καὶ ὄξος γεμισθῆναι· καὶ ἐκέλευσεν ἐψῆσαι[1] αὐτὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. Πληρωθέντων[2] δὲ τῶν τριῶν ἡμερῶν, εἰσελθὼν ὁ ἡγεμὼν ἐκαθέστη[3] ἐπὶ τῆς καμίνου· καὶ λέγει τοῖς συγκαθημένοις αὐτοῦ· «Ἐνίκησα τὰς γοητείας αὐτοῦ πάσας· καὶ ἵνα γνῶτε ὅτι οὐκ ἔχει θεὸν τὸν βοηθοῦντα αὐτῷ, λέγω δὲ αὐτοῦ κατελθεῖν|(f. 223) τὴν[4] λέβητα καὶ τὰ καταλειφθέντα αὐτοῦ μέλη ῥίψαι αὐτὰ τοῖς κυσίν.» Κατελθόντος θὲ τοῦ λέβητος, ἔστησαν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ ἡγεμόνος· ἐγκύψας δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶδε τὰ ὀστᾶ μόνον· θελήματι δὲ Θεοῦ ἀνετίναξεν ὁ καχλασμὸς ἐπὶ τὸ πρόσωπον τοῦ ἡγεμόνος καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν. Ἰδὼν δὲ ὁ παρεστὼς ὄχλος τὸ γεγονὸς ἔφυγον ἅπαντες ὡς ἀπὸ σταδίων ἑκατόν. Αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ σεισμὸς ἐγένετο μέγας ὥστε σαλευθῆναι τὰ πάντα. Κατελθὼν δὲ ὁ σωτὴρ ἔστη μέσον τοῦ λέβητος· φωνήσας δὲ τὸν ἅγιον ἀνέστησεν αὐτὸν ὑγιῆ· καὶ ἀσπασάμενος αὐτὸν λέγει· «Πορευόμενος κήρυσσε τὴν ἀλήθειαν.» Ὁ ἰδόντες οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως ἐκείνης τὸν ἀριθμὸν ἑξακισχίλιοι ἐπίστευσαν|(f. 223v) καὶ ἐβαπτίσθησαν.

20. Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ βασιλεὺς Χαλδαίων ὀνόματι Κλαυδιανὸς ἀπέστειλε στρατιώτας τρισχιλίους καὶ λέγει πρὸς αὐτούς· «Δήσαντες αὐτοῦ τὰς χεῖρας ὄπισθεν καὶ κρεμάσατε μύλον ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ[5] καὶ ἀγάγετέ μοι αὐτὸν ὧδε.» Οἱ δὲ πορευθέντες ἐποίησαν καθὼς ἐκελεύστησαν.[6] Ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ βασιλεὺς λέγει πρὸς αὐτόν· «Πόσων χρόνων εἶ σύ;» Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἅγιος εἶπεν· «Ἑκατὸν ἐνενήκοντα πέντε.» Λέγει αὐτῷ· «Καὶ τοσαῦτα ἔτη οὐκ ἐκτήσω[7] σύνεσιν οὐδὲ ἐπέγνως[8] τοὺς ἀθανάτους θεούς, ἀλλ' ἐγένου γόης καὶ μάγος.» Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος λέγει· «Τὴν σύνεσιν ἣν ἐκτησάμην ἀρκεῖ μοι καὶ πλεῖον οὐκ ἐπιδέομαι.» |(f. 224) Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλεύς· «Μὰ τὸν μέγαν θεὸν Ἀπόλλωνα, ἐὰν μὴ πιστεύσῃς, τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ἀπολέσω σοι.»[9] Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἅγιος· «Ἀνάθεμά σε[10] μετὰ τῶν θεῶν σου καὶ πᾶσι τοῖς προσκυνοῦσιν αὐτοῖς.» Εἷς δὲ τῶν ὑπηρετῶν ἐνέπτυσεν τὸν ἅγιον εἰς τὸ πρόσωπον· καὶ εὐθέως ἐστράφη τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὀπιστοφανῶς.[11] Λέγει πρὸς τὸν ἅγιον ὁ βασιλεύς· «Ποίησον αὐτὸν ὑγιῆ.» Ὁ ἅγιος λέγει· «Μή σοι καλὸν γένηται, υἱὲ τοῦ σατανᾶ.» Θυμωθεὶς δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ κελεύει κράβατον σιδηροῦν γενέσθαι καὶ καταταθῆναι[12] αὐτὸν ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ καῆναι ξύλα τριακοσίους ἁμάξας καὶ ἐπάνω αὐτοῦ πίσσαν καὶ τεάφην[13] καὶ ἔλαιον· καὶ ἐκέλευσεν | (f. 224v) ἐκκαῆναι αὐτὰ ἕως ἡμερῶν ἑπτά. Ἐκκαείσης δὲ τῆς καμίνου εἰσῆλθεν ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ θεάσασθαι αὐτόν· καὶ ἰδὼν τὴν ἀ⟨ν⟩θρακιὰν κειμένην καὶ αὐτὸν κείμενον ὡς χοῦν λέγει· «Οἴδατε πῶς οὐκ ἴσχυσαν αἱ γοητεῖαι τοῦ ἐσταυρωμένου ἐν ἐμοί[14]· καὶ ποῦ ἐστιν ὁ θεὸς αὐτοῦ; καὶ οὐκ ἔσωσεν αὐτὸν ἐκ τῆς καμίνου.» Ταῦτα δὲ λαλοῦντος αὐτοῦ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔλαμψεν φῶς· καὶ πάντες ἔπεσον ὡσεὶ νεκροί. Κατελθὼν δὲ ὁ σωτὴρ καὶ ἁψάμενος τὸν χοῦν ἤγειρεν αὐτὸν ὑγιῆ. Καὶ στὰς ἐν μέσῳ τῆς καμίνου ἤρξατο

---

[1] ψῆσαι. [2] sic.
[3] lecture douteuse, le milieu du mot ayant été mangé par un ver.
[4] sic; à la ligne suivante et un peu plus bas le mot est masculin.
[5] cf. Mt. 18, 6.
[6] sic [7] ἐκτήσατο [8] ἐπέγνω [9] sic [10] sic [11] sic
[12] κατατεθὲν [13] cf. θεάφιον, sulphur [14] ἐμοῖς

ψάλλειν· «Ἐλέησόν με, ὁ Θεός, ἐλέησόν με, ὅτι ἐπὶ σοὶ πέποιθεν ἡ ψυχή μου καὶ ἐν τῇ σκιᾷ τῶν πτερύγων σου ἐλπιῶ»[1] καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ ψαλμοῦ. | (f. 225) Ἀναστάντες δὲ οἱ δήμιοι καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν· καὶ πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν.

Ἀναστὰς δὲ ὁ βασιλεὺς λέγει πρὸς τὸν ἅγιον Ὑπάτιον· «Δέομαί σου, ὦ γηραιέ, τι μικρόν· ἔστι μέσον τῆς πόλεως ἡμῶν,[2] ᾧ προσεγγίσαι[3] τις ἐξ ἡμῶν οὐκ ἰσχύει· ἀλλὰ βλέπομεν τῇ νυκτὶ φλόγα πυρὸς ἐν αὐτῇ·[4] καὶ ὕδωρ ἐξ αὐτοῦ ἐξέρχεται καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τί ἐν αὐτῷ ἐστιν. Κἂν δυνηθῇς ἀνοῖξαι αὐτό, πιστεύω κἀγὼ εἰς τὸν Θεόν σου.» Ὁ δὲ ἅγιος Ὑπάτιος λέγει· «Ἕτοιμός εἰμι τοῦτο ποιῆσαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ μου.» Εἰσῆλθεν δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἅγιος καὶ πλῆθος πολὺ μετ' αὐτῶν· καὶ κλίνας τὰ γόνατα | (f. 225v) αὐτοῦ ὁ ἅγιος προσηύξατο οὕτως· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ εἰς τὸν ᾅδην κατελθὼν καὶ τὰς πύλας τοῦ θανάτου ἀνοίξας καὶ τοὺς ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένους ἀναστήσας, ἐπάκουσόν μου τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου καὶ ἄνοιξον τὴν λάρνακα ταύτην, ὅπως δοξαστῇ[5] τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον.» Ταῦτα αὐτοῦ λέγοντος εὐθέως ἐγένετο τρισμὸς ὡσεὶ βροντῶν ἑπτά· καὶ ἠνοίχθη ἡ λάρναξ[6] καὶ ἀνέχθησαν[7] οἱ ἅγιοι ἑπτὰ παῖδες οἱ ἐν Ἐφέσῳ μαρτυρήσαντες[8] καὶ ἠσπάσαντο ἀλλήλους. Ἰδὼν δὲ ὁ βασιλεὺς τὸ γεγονὸς θαῦμα ἐπίστευσεν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χσιστὸν καὶ ἐβαπτίσθη καὶ ᾠκοδόμησεν τὸν ναὸν τῶν ἁγίων· τὸν δὲ ἅγιον Ὑπάτιον ἀπέλυσεν.| (f. 226) Καὶ ἐξελθόντες[9] εἰς τὰς πόλεις, ἐβάπτισεν ἅπαντας.

---

[1] Ps. 56, 2. [2] Il faut suppléer λάρναξ ou μνημεῖον. [3] προσεγκείσαι.
[4] sic. [5] sic. [6] corr., prius λάρνακα. [7] sic.
[8] Au lieu des sept Dormants d'Éphèse, le ms. Hist. 126 de Vienne, du XIVe s., mentionne ici les trois jeunes gens jetés dans la fournaise de Nabuchodonosor: ἀνέστησαν οἱ ἅγιοι τρεῖς παῖδες οἱ ἐν Χαλδείᾳ μαρτυρήσαντες (C. Van de Vorst-H. Delehaye, Catal. codd. hag. graec. Germaniae Belgii Angliae, Bruxelles 1913, p. 81).
[9] sic.

HAT DIE BYZANTINISCHE KIRCHE VON SELBST EINTRETENDE STRAFEN (POENAE LATAE SENTENTIAE) GEKANNT?

E. HERMAN/ROM

Das katholische Kirchenrecht kennt neben den Strafen, die durch richterliches Urteil verhängt werden (poenae ferendae sententiae), auch solche, die den Übertreter des Gesetzes gleich mit vollendeter Tat treffen (poenae latae sententiae), ohne daß ein richterliches Eingreifen notwendig wäre. So ist der Priester, der ohne die nötige Vollmacht Beichte hört, ipso facto suspendiert von allen geistlichen Handlungen, d. h. er ist verpflichtet, diese Handlungen zu unterlassen, bis er von seiner Strafe durch die Obrigkeit gelöst worden ist. Freilich ist er entschuldigt von der Beobachtung der Strafe, bevor diese durch Richterspruch erklärt worden ist, solange sein Vergehen geheim bleibt und er sich ohne Bloßstellung den Wirkungen der Strafe nicht unterwerfen könnte.

Gegen diese Strafen, deren Zahl, wie man gestehen muß, zu gewissen Zeiten ungebührlich angewachsen war, richteten sich im 17. und 18. Jh. die Angriffe der Gallikaner und Jansenisten. Der bedeutendste Kanonist unter ihnen, Bernhard van Espen, suchte nachzuweisen, daß die alte Kirche diese Strafen nicht gekannt habe. In den ersten 10 Jahrhunderten fände man keine Strafen vor, die ipso iure, ipso facto oder mit ähnlichen Ausdrücken verhängt worden wären.[1] Diese Ansicht fand Anklang bei den protestantischen Kanonisten wie J. E. Böhmer[2] und Schilling;[3] dagegen fand Bingham die excommunicatio ipso facto im Altertum vor, z. B. derer, die zur Zeit der Verfolgung den Götterbildern geopfert hatten.[4] Auch das vielverbreitete Lehrbuch von Richter-Dove-Kahl führt einen Ausspruch von Huguccio an, nach dem niemand vor Gregor VIII. sich ein Anathem ipso iure zugezogen habe, fügt aber dann hinzu, unter Hinweis auf die canones von Gangra, daß es doch frühere Spuren gebe.[5]

---

[1] Ius ecclesiasticum universum P. III tit. XI c. VII nn. 19–25.

[2] Ius ecclesiasticum P. III 41 § 46 und V 39 § 58.

[3] Der Kirchenbann, Leipzig 1859, S. 188.

[4] Origenes sive antiquitates ecclesiasticae, Halle 1728, lib. XVI cap. III § 10 (t. VII p. 163): „Nam ipso facto, ut viri docti docent, excommunicati erant; quum facti ipsius evidentia perspecta omnibus satis esset ad declarandum illos excommunicatos, ut qui omnia christianae communionis iura ac privilegia perdidissent."

[5] Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechtes, 8. Aufl., § 213 S. 775 Anm. 7.

Am entschiedensten trat aber der Tübinger Professor F. Kober für das Bestehen der poenae latae sententiae im Altertum ein,[1] während E. Loening[2] und, im Anschluß an ihn, Paul Hinschius die Gründe Kobers zu widerlegen suchten.[3] Hinschius will die ersten Spuren im 7./8. Jh. im Abendland finden. Die Ansicht Kobers fand aber auch in den nächsten Jahrzehnten, besonders unter den katholischen Gelehrten, manche Anhänger, z. B. J. Hollweck[4] und J. Sägmüller.[5] In der neuesten Zeit glaubt P. M. Seriski, unter vorsichtiger Formulierung, die poenae latae sententiae als Ausnahmeerscheinung im byzantinischen Kirchenrecht feststellen zu können.[6] Er hat das Verdienst, auf einen orthodoxen Kanonisten hingewiesen zu haben, der nicht nur im Altertum, sondern auch im geltenden Recht seiner Kirche den Unterschied zwischen poenae latae sententiae und poenae ferendae sententiae (νομικὴ ποινή und δικαστικὴ ποινή) zu verteidigen scheint. Es handelt sich um den bekannten Bischof Nikodim Milasch in seinem Kommentar zu den kirchlichen canones.[7] Dagegen hat sich B. Kurtscheid O. F. M. in seiner Historia iuris canonici für die Ansicht von Hinschius ausgesprochen.[8] Er stützt sich dabei auf Augustinus[9] und Justinian.[10]

Die Tatsache, daß die Gelehrten trotz dem jahrhundertelangen Streit sich nicht haben einigen können, mag es wohl rechtfertigen, wenn die Frage hier noch einmal neu aufgenommen wird. Wir werden die Zeugnisse, die für das Bestehen der von selbst eintretenden Strafen im Altertum vorgebracht werden, im einzelnen prüfen. N. Milasch hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich derartige Strafen auch im römischen Recht bereits vorfanden. Er führt dafür zuerst die infamia an.[11] Früher haben die Romanisten die infamia facti und die infamia iuris, oder die infamia immediata und die infamia mediata unterschieden;[12]

[1] Der Kirchenbann, Tübingen 1863, S. 51 ff., 55 ff.

[2] Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, Straßburg 1878, S. 272 ff.

[3] Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland IV, Berlin 1888, S. 761; V S. 130 ff.

[4] Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, S. 87.

[5] Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts II, Freiburg i. Br. 1914, S. 348 Anm. 4.

[6] Poenae in iure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI (1054), Romae 1941, p. 18.

[7] Pravila (kanones) pravoslavnoj tserkvi s tolkovanijami II, St. Petersburg 1912, S. 56.

[8] Historia Institutionum I, Romae 1941, p. 209.

[9] „Nos a communione prohibere quemquam non possumus ... nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum." Sermo 351 c. 10 (PL. 39, 1546).

[10] ‘Πᾶσι δὲ τοῖς ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις ἀπαγορεύομεν ἀφορίζειν τινὰ τῆς ἁγίας κοινωνίας, πρὶν ἡ αἰτία δειχθῇ δι’ ἣν οἱ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες τοῦτο γενέσθαι κελεύουσιν.’ Nov. CXXIII c. 11.

[11] A. a. O. S. 56 Anm. 1. Er führt an: D III 2, 13; XLVII 20, 2; XLVIII 7, 1.

[12] Glück, Ausführliche Erläuterung der Pandekten, ital. Übersetzung, III S. 55, 56 mit Anm. von C. Ferrini.

neuerdings glaubt U. Brasiello der Entwicklung mehr gerecht zu werden, wenn er die infamia ursprünglich nicht als streng-juridischen Begriff, sondern als eine Volksanschauung ansieht, die auf den mores beruhte.[1] Aus diesem weiten und allgemeinen Begriff schöpften dann der Magistrat und das Edikt, um Einzelverbote aufzustellen. Die öffentliche Meinung stempelte dann die im Staatsprozeß wie im Privatprozeß Verurteilten in gleicher Weise als bescholten ab. Es handelt sich also bei der ursprünglichen infamia nicht um eine durch Magistrat oder Gesetz festgelegte Strafe, sondern um eine sittliche Minderbewertung, also auch um keine von selbst eintretende Strafe.

Eher kann man von einer solchen Strafe bei der perduellio (Hochverrat) sprechen. Es war unbestrittener Rechtssatz, daß die Perduellion das Bürgerrecht bereits im Augenblick des Delikts aufhebt, also gegen den perduellis immer in gleicher Weise wie gegen den Nichtbürger oder vielmehr gegen den Landesfeind vorgegangen werden konnte.[2] Wenn man daher als Beispiel für eine von selbst, ohne richterliches Eingreifen, eintretende Strafe darauf hinweist, daß der perduellis im Augenblick seines Verrats das postliminium verliert, so ist das richtig.[3] Nur muß man beachten, daß diese Folge in der besonderen Natur des Delikts begründet war: der perduellis macht sich selbst zum Landesfeind, womit der Besitz der Rechte eines römischen Bürgers unvereinbar war.

Es muß übrigens dahingestellt bleiben, ob das Römische Recht in diesem Punkte die christliche Auffassung in irgendeiner Weise hat beeinflussen können. Wichtiger für uns sind die Stellen des Neuen Testaments, auf die sich die Verteidiger der umstrittenen Ansicht berufen. Christus selbst hat gesagt: „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet."[4] Ähnlich spricht der Hl. Paulus im Brief an Titus: „Einen häretischen Menschen meide nach ein- und zweimaliger Zurechtweisung, wissend, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, durch sich selbst verurteilt."[5] Selbst Kober erklärt, er wolle sich nicht auf diese Stellen berufen, obschon kaum zu verkennen sei, daß sich hier bereits Spuren einer Exkommunikation latae sententiae fänden. Tatsächlich handelt es sich hier nicht um menschliche Strafe, sondern um göttliches Gericht. Man kann höchstens sagen, daß die menschliche Strafe, die ohne menschliches Gericht verhängt wird, eben dies göttliche Gericht voraussetzt und dadurch gerechtfertigt wird. Man kann also höchstens von einer Grundlage für die Berechtigung der späteren Disziplin sprechen, aber nicht sagen, daß wir hier die ersten Spuren bereits vor uns haben.

---

[1] La repressione penale, Napoli 1937, p. 152 ff., 161. Vgl. auch E. Levy, Infamie im römischen Strafrecht. Studi in onore di S. Riccobono II, Palermo 1936, S. 87 ff.

[2] Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, S. 256.

[3] D IV 6, 14; XLIX 15, 19. S. C. Ferrini, Diritto penale romano n. 269 S. 339.

[4] Io. 3, 18.

[5] Tit. 3, 10, 11.

Den eigentlichen Beweis dafür, daß die poenae latae sententiae auch in der byzantinischen Kirche bekannt waren, finden die Verteidiger dieser Ansicht in den canones der Konzilien. Es kann kein Zweifel daran sein, daß der offenkundige Häretiker, d. i. der, welcher einer häretischen Sekte anhing, als von der Kirche ausgeschlossen betrachtet wurde. Die Zeugnisse der Kirchenväter sind in diesem Punkte gleichlautend, im Osten wie im Westen.[1] Dieser Ausschluß aus der Kirche wurde aber nicht so sehr als die Wirkung einer von der Kirche verhängten (positiven) Strafe wie als natürliche Folge des Bekenntnisses zur Irrlehre betrachtet. Ein Irrgläubiger konnte (d. h. aus der Natur der Sache) nicht Glied der Kirche Christi sein.[2] Freilich trat dann oft nachher hinzu die feierliche Erklärung der Kirche, die die Häretiker auch mit Strafen belegte.[3] Wir haben hier also einen Fall vor uns, wo die Schuldigen vor jedem richterlichen Urteil ihrer Rechte verlustig gehen; aber es ist ein besonderer Fall, der sich aus der Natur des Delikts ergibt: der Schuldige selbst hat sich der Rechte der Mitglieder der Kirche entäußert.[4]

Kann man das gleiche sagen von den übrigen Klassen schwerer Sünden, die auch, zeitweilig wenigstens, der Rechte der Gläubigen verlustig machten? Die Verteidiger des Alters der poenae latae sententiae weisen in diesem Zusammenhang auf die canones von Elvira (um 300), Ankyra (314), von Petrus von Alexandreia (300–311) hin, die z. B. für jene, die in der Verfolgung apostasiert sind, je nach der Schwere des Delikts ganz allgemein die Strafen bestimmen.[5] Mußte in jedem einzelnen Fall der kirchliche Richter unter Beachtung dieser canones ein Urteil fällen oder waren die Schuldigen von vorneherein schon aus der Kirche ausgeschlossen und von den Gläubigen zu meiden? Ohne im einzelnen auf die Texte einzugehen, genügt es wohl, die Lösung in der Bußdisziplin der alten Kirche zu finden, wie sie uns durch die neuesten Untersuchungen bekannt geworden ist.

Gewöhnlich ging die Übernahme der öffentlichen Buße in folgender Weise vor sich.[6] Entweder klagte der Schuldige sich selbst an und bekannte

---

[1] S. Ignatius, Ad Smyrnaeos IV 1 (ed. Funk S. 278); Irenaeus, Contra haereses, lib. III c. 3 n. 4 (PG 7, 852/53); Epiphanius, Panarium adversus haereses (PG 41, 178 ss.).

[2] Tertullianus, De praescriptione c. 37 (ed. Rauschen-Martin, Flor. Patristicum, H. IV S. 35): „Si haeretici sunt, christiani esse non possunt." Cyprianus, Ep. 55 (al. 52) ad Antonianum, N. 24 (ed. Hartel, Wien 1871, S. 642) über Novatian: 'Quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est.' S. Basilius, can. 1 (ed. Pitra t. I p. 576): 'ὅθεν τὰς μὲν αἱρέσεις ὠνόμασαν. τὰς δέ, σχίσματα· τὰς δέ, παρασυναγωγάς. Αἱρέσεις μέν, τοὺς παντελῶς ἀπερρηγμένους, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους . . .'

[3] Z. B. I Konzil von Nikaia, can. 19; Konzil von Ephes., can. 1, 2.

[4] S. Kober a. a. O. S. 56.

[5] Z. B. Konzil von Elvira, can. 1, 2; von Ankyra, can. 3, 4, 5, 6; Petrus von Alexandreia, can. 1, 2, 3, 5, 6.

[6] E. Amann, Art. Pénitence, Dict. théol. cath. XII 776, 783, 803; B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, S. 226, 252, 445 ff.

seine Schuld, oder Mitchristen, die darum wußten, zeigten ihn dem Bischof an,[1] oder es handelte sich um eine allgemein bekannte schwere Schuld. Wenn sich die Fehlenden auch wohl manchmal in ihrer Haltung versteift haben, so kam es doch im allgemeinen zum Bekenntnis der Schuld vor dem Bischof. Dieser nahm den Reuigen an, schloß ihn aus der Gemeinschaft aus (Exkommunikation) und nahm ihn auf in den Büßerstand für kürzere oder längere Zeit, unter Berücksichtigung der canones, aber mit einer gewissen Freiheit. Die Exkommunikation war also nicht schon vor dem Bekenntnis gegeben, sondern folgte ihm nach. Wenn der Sünder hartnäckig war, mochte der Bischof über ihn die Exkommunikation auch feierlich ohne vorhergehende Selbstanklage, aber nicht ohne vorhergehende Untersuchung, verkünden. Es ist richtig, daß die Gläubigen auch vor dem Bekenntnis und der Exkommunikation gehalten waren, den Verkehr mit dem öffentlichen Sünder zu meiden, ebenso wie der Schuldige sich um die Lossprechung, die nach Ablauf der oft sehr langen Bußzeit gegeben wurde, bemühen mußte. Aber diese Verpflichtung der Christen floß aus dem religiös-sittlichen Gebot, das der hl. Paulus im 1. Korintherbrief in Worte gefaßt hatte,[2] nicht aus einer Excommunicatio latae sententiae, von der die Quellen nicht reden und die überhaupt einen Anachronismus darstellt.

Allerdings glaubt man einen canon zu finden, wo die poena latae sententiae klar ausgesprochen sei. Im can. 1 der Synode von Antiocheia (die früher mit der Enkäniensynode von 341 gleichgestellt wurde, heute aber um 330 angesetzt wird) wird verordnet, daß alle, die es wagen, die Bestimmungen des Konzils von Nikaia zu übertreten und das Pascha mit den Juden zu begehen, falls sie Laien seien, ausgeschlossen werden sollen. Wage es aber ein Kirchenvorsteher, ein Bischof, ein Priester oder Diakon, einen Sonderweg zu gehen und mit den Juden das Pascha zu feiern, so betrachte ihn die Synode gleich von da an als getrennt von der Kirche . . . Kober und die andern Anhänger seiner Meinung sehen in dem canon den Gegensatz ausgedrückt zwischen den Laien, die eine Strafe ferendae sententiae erhalten, und den Klerikern, die vom Augenblick des vollendeten Delikts an (ἐντεῦθεν ἤδη = gleich von da an),[3] als getrennt zu betrachten sind. Gegen diese Erklärung des canon macht jedoch Loening[4] und mit ihm Hinschius[5] geltend, daß die Drohung gegen die Laien von einem Bedingungssatz begleitet ist, „wenn sie in allzu hartnäckiger Weise in ihrem Widerstand gegen den Beschluß des Concils verharren", und sieht den Gegensatz darin, daß die Laien nur ausgeschlossen werden, wenn

[1] Die Duldung eines schweren Sünders befleckte nach den damaligen Anschauungen die ganze Gemeinde; sowohl ihrethalben als um des ewigen Heiles des Sünders selber willen erschien diese Anzeige notwendig.

[2] 1. Kor. 5, 9 ss; 5, 2.

[3] Kober a. a. O. S. 57; Seriski a. a. O. p. 18 nota 16.

[4] A. a. O. S. 274.

[5] A. a. O. S. 761 Anm. 3.

sie hartnäckigen Ungehorsam zeigen, Geistliche schon bei einer einmaligen Verletzung. Man kann also aus diesem Gegensatz keinen Beweis für die poenae latae sententiae finden.

Noch weniger ist die Berufung auf die canones von Gangra (343) berechtigt. Alle canones schließen mit dem „anathema sit". Handelt es sich hier um die Exkommunikation latae sententiae? Im Neuen Testament kommt „anathema" mehrfach bei Paulus vor.[1] „Der beherrschende Gedanke ist hier der einer Auslieferung dessen, der ἀνάθεμα sein soll, weil er sündigt, an den Richterzorn Gottes. An einen Akt der Kirchenzucht zu denken, verwehrt nicht nur das ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ Röm. 9, 3, sondern auch die hypothetische Erwägung des Apostels, daß ein Engel vom Himmel (Gal. 1, 8) oder gar Jesus (1. Kor. 12, 3) anathema werden könnte."[2] Die christliche Kirche bewahrte diesen Sinngehalt. Der Ausdruck besagte zunächst die Trennung von Christus und als Folge die Exkommunikation oder die Trennung von der Kirche.[3] Das erste stand durchaus im Vordergrund. Loening erinnert unter anderem daran, wie nach dem Bericht des Sokrates, als Nestorius abgesetzt worden war, die Geistlichen die Straßen durchzogen und über ihn anathema riefen.[4] Hier war das Anathema ein Fluch, eine Verfluchung des Irrlehrers, nicht die Verhängung einer kirchlichen Strafe. Anderseits wird man wohl sagen müssen, daß das von den Synoden ausgesprochene Anathem als Folge der Verfluchung auch die Trennung von der Kirche enthielt. Immerhin ist es bezeichnend, daß das Anathem in den ersten Jahrhunderten fast ausschließlich da ausgesprochen wurde, wo es sich um Lehren oder Übungen handelte, die gegen den Glauben verstießen.[5] So verhält es sich auch bei den canones des Konzils von Gangra. Wir kommen damit zurück auf das, was wir schon oben von der Behandlung der Häretiker sagten: es handelte sich nicht um eine von der Kirche ausdrücklich verhängte, von selbst eintretende Strafe, sondern um die notwendige Folge der Trennung der hartnäckig Irrenden von der Kirche.

Es werden von Kober auch noch andere, weniger wichtige Stellen angeführt, die das Bestehen von poenae latae sententiae im Altertum beweisen sollen. Wir sehen aber hier von ihnen ab, da sie sich auf das Abendland beziehen und Loening und Hinschius auf die Schwierigkeiten schon hinlänglich geantwortet haben.

Fassen wir jetzt noch einmal kurz die Ergebnisse zusammen. Wir haben feststellen müssen, daß die Häresie aus ihrem Wesen heraus ähnliche

[1] Röm. 9, 3; 1. Kor. 12, 3 und 16, 22; Gal. 1, 8 f.

[2] J. Behm, Art. ἀνάθεμα usw., in G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I S. 356.

[3] A. Vacant, Art. Anathème, in Dict. théol. cath. I 1169. Vgl. auch A. Amanieu, Art. Anathème, in Dict. droit canonique I 512.

[4] E. Loening, a. a. O. S. 274.

[5] Vgl. Konzil von Laodikaia, can. 29, 34; von Ephesos, can. 7; von Chalkedon, can. 2 (Simonie), sowie die Glaubensdekrete der Synoden. Siehe auch Vacant, Dict. théol. cath. I 1169.

Wirkungen hervorbrachte, wie sie von der Kirche aufgestellte, von selbst eintretende Strafen hervorgebracht haben würden. Man kann deshalb verstehen, daß manche Anhänger der Theorie Kobers wenigstens für die Häretiker das Bestehen von poenae latae sententiae verteidigen. Für die anderen schweren Sünder wird die Exkommunikation erst nach dem Bekenntnis bei Übernahme der Buße vom Bischof verhängt; sowie es sich aber um öffentlich bekannte Vergehen handelt, sind die Christen durch religiös-sittliches Gebot gehalten, die Schuldigen zu meiden. Auch hier haben wir eine gewisse Ähnlichkeit mit den Wirkungen einer von selbst zugezogenen Exkommunikation. Die späteren poenae latae sententiae enthalten dagegen ein Element, das in den alten Strafen fehlt. Der Schuldige selbst muß die Strafe an sich vollziehen, nicht nur auf Gebot des Richters oder Vorgesetzten, sondern von sich aus, mit eigener Initiative. Dies ist nicht ein unbedingt notwendiger Bestandteil der Strafe, aber die poenae latae sententiae wurden gerade mit der Absicht gegeben, auf diese Weise die Strafe fühlbar zu machen und den Schuldigen zur Umkehr zu bringen; deshalb fanden sie die meiste Anwendung bei den sogenannten Zensuren oder Besserungsstrafen.

Was nun die byzantinische Kirche angeht, so gibt es kein Anzeichen dafür, daß sie jemals von selbst eintretende Strafen gekannt hat. Die großen Kanonisten des Mittelalters, Aristinos, Zonaras und Balsamon sprechen z. B. bei Erklärung des can. 1 von Antiocheia nur von poenae ferendae sententiae.[1] Auffallend ist, daß Milasch in seinem Kommentar zu den canones die beiden Klassen von Strafen unterscheidet und ihnen griechische Namen gibt. Aber in seinem „Kirchenrecht der morgenländischen Kirche“, seinem Hauptwerk, ist davon keine Spur zu finden, soweit ich sehe, und ebensowenig in den Werken der anderen orientalischen Kanonisten.

---

[1] Rhalli-Potli, Syntagma III S. 122 ss.

APHRAATES' DATES FOR PERSIAN PERSECUTION

M. J. HIGGINS/WASHINGTON

Aphraates[1] tells us the various dates at which he composed his homilies: 1) Demonstr. XIV in Shebat, 35 Sapor, 655 Sel., 2) Demonstr. XI–XXII in 35 Sapor, 655 Sel., and 3) at the end of Demonstr. XXIII he says: "I am writing this letter to you, friend, in Ab, 656 Sel., 36 Sapor, who stirred up the persecution, the fifth year of the destruction of the churches, the year in which the Great Massacre in the East took place."

The correct interpretation of this information was discovered by M. Kmosko.[2] Since the Acts date the Great Massacre in 32 Sapor, Th. Nöldeke,[3] taking the phrase in the excerpt above, "the year in which the Great Massacre in the East took place", as in apposition with "the fifth year of the destruction of the churches", concluded that Demonstr. XXIII was issued in the fifth year after the Great Massacre. Kmosko, however, perceived that Demonstr. XIV presupposes a state of affairs incompatible with the picture given by the sources of conditions during the persecution proper, and consequently that the Great Massacre, which initiated the martyrdoms, must have happened after the composition of the homily, i.e., after Shebat, 35 Sapor, 655 Sel., that the clause, "the year in which the Great Massacre, etc.", must go rather with 656 Sel., 36 Sapor, and that Demonstr. XXIII, therefore, was put out in the same year as the Great Massacre and the fifth year after the destruction of the churches. To these findings O. Braun[4] objected: 1) We would have to reject the whole chronology of the Acts for Sapor's reign, since they are all dated by an era based on 31 or 32 Sapor for the Great Massacre; 2) We can scarcely believe that after so unmistakable a warning as the destruction of the churches the bitter rivalries of Demonstr. XIV would not be reconciled nor that five years could intervene between so violent a measure and the outbreak of

[1] Aphraatis sapientis persae demonstrationes, cujus textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit I. Parisot, in Patrologia syr. I (Paris 1894) 723 f. (XIV), 1043 (XXII), II (1907) 150 (XXIII); Aphrahat's des persischen Weisen Homilien aus dem Syrischen übersetzt und erläutert by G. Bert, in TU III 3 (Leipzig 1888) pp. 258 (XIV), 366 (XXII) 417 (XXIII).

[2] S. Simeon bar Sabbae: praefatus est, textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit M. Kmosko, in Patr. syr. II (Paris 1907) 699–703.

[3] Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen (Leyden 1879), p. 411 n. 1.

[4] Ausgewählte Akten persischer Märtyrer aus dem Syrischen übersetzt von O. Braun, in BKV (Kempten and Munich 1915) pp. IX f.

bloody persecution. He then suggests that the indication at the end of Demonstr. XXII refers rather to the publication of the homilies than to their compositon, which could have occurred before 32 Sapor. P. Peeters[1] maintains that, since Aphraates' colophon can have two meanings, the one which can be reconciled with the Acts (Nöldeke's) should be chosen. Both these scholars obviously pay no attention to an essential argument of Kmosko's, that Demonstr. XIV is dated Shebat, 35 Sapor, 655 Sel. It could not then have been written before 32 Sapor, as Braun contends; and Peeters forgets that, if Nöldeke's reading of the colophon does harmonize with the Acts, it will not agree with Demonstr. XIV.

In Demonstr. XIV, Aphraates writes in the name of a synod to the rest of the Church a strong denunciation of a schism, and, though addressing especially Seleucia-Ctesiphon, yet omits any mention of its metropolitan (574: 1 P[arisot], 207: 1 B[ert]).[2] The first part exposes the abuses against which the pamphlet is directed. Judges have accepted bribes and respected persons (578: 3 P, 210: 2 B), and, without a hearing (582: 5 P, 212: 4 B), without reference to innocence or guilt, have condemned a whole population, countless monks and nuns and even unborn infants (586: 6 P, 213: 5 B). "There is found among you a brother of ours (587: 8 P, 214: 6 B), distinguished by a diadem, whom his own country would not honor. When he was not accepted by his own land, he went to far-off kings, and demanded of them chains and bonds to distribute in his own land and city." If he had but exercised kindness instead! He would have gained much. "But he has sinned worse than Roboam and listened to advisers sillier than Roboam's. But if a great king sets a steward over all his dominions, and this steward puts himself above his fellow-servants and, without trial or hearing, without investigation of guilt or innocence, arrests and binds them, and if from their jails those servants complain to the master, the king will do to him as he has done to his fellows."

---

[1] La date du martyre de S. Siméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon, Anal. Boll. 56 (1938) 132 f.

[2] The references to P(arisot) and B(ert) give page and paragraph. Quotation marks distinguish direct quotations from paraphrase. Ellipses are not indicated. For the antiquated views that doubted the authenticity of the Demonstrations as a whole and of Demonstr. XIV in particular (Antonelli) or that made Seleucia-Ctesiphon the sender, not the receiver (Wright), cf. C. I. F. Sasse, Prolegomena in Aphraatis sapientis persae sermones homileticos (Diss. Leipzig 1878) 12 f., 13 f., 23 f.; J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis, sapientis persae, in Theol. diss. Lovan. XII 31 (Louvain 1882) 175–205, 221–223; Bert, X f., XXV f., 207–209 n.; Parisot, I, XXVI–XXXIV; P. Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Gesch. d. Kirche im Osten, in Bonwetsch-Seeberg, Neue Studien zur Gesch. d. Theologie und der Kirche 2 (Berlin 1907) 4; I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat, in Orientalia Christ. Anal. 31, 1 (Rome 1933) 16–18, 35 n., 95; E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage, in Cath. Univ. Studies in Chr. Ant. 8 (Washington, D. C. 1945) 6–8. J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632), in Bibl. de l'enseignement de l'hist. eccl. (2 éd. Paris 1904) 26, speaks of the letter as being addressed to a similar synod at Seleucia, but nobody else so interprets the salutation; cf. reff. above, and Kmosko, (note 2 p. 265) 701.

The second part sets forth the cause of the situation (602: 14 P, 219: 10 B). Contempt for our priesthood, occasioned by pride and greed, have brought all these evils upon us (614: 17 P, 223: 13 B). Lust for power and worldly ambition have invaded the sanctuary (634: 25 P, 229: 15 B). "When a man receives the sacred imposition of hands, no one asks, 'Who fears God?' but rather 'Who is the senior in ordination?' and the minute they've heard the answer, 'He is,' they say to him, 'You have the right to sit in the first place.' Our brothers take pride in the titles which they have received, titles to bind and be flattered and be honored. O shepherd (635: 26 P, 230: 15 B) ignorant of your essential dignity! Who are you to judge another man's servant? If I do not acknowledge you, you load me with bonds." How can you preach humility, detachment, concord – the very virtues that your whole life denies? "But the servant who strikes his fellows will pay the penalty to his master. You say to me, 'Come, be on my side'. If Roboam divided his kingdom, am I to follow him? You will say to me (642: 27 P, 232: 16 B), 'I am handsome and of noble appearance, and God has chosen and anointed me to rule his children'." But God rejects even his anointed, when they transgress. "But now they give us a specious and absurd answer, 'In these difficult times, God has set him over His people like Jehu, who was anointed in the chamber.' " Is the point of the comparison that the priest, once he obtained power, was to destroy and bind and seduce? " 'But, suppose he was chosen from his mother's womb?' they will say" (646: 28 P, 233: 16 B). Man does not choose himself, God chooses. "Let us not regard his great stature (647: 29 P, 233: 16 B) like Saul's, nor his distinguished air, like Eliab's, nor his singular beauty, like Absalom's."

The third part proposes the remedy (650: 30 P, 234: 17 B). In the course of this (703: 44 P, 251: 28 B) occurs: "A brother meets a friend, but lowers his head and snubs him; but if he should happen to fall in with a wicked pagan, he is the first to salute. If a man, wicked and evil and rich, meets us, we honor him with our greeting, but the devil keeps us from accosting our brothers and friends. Over his entire treasure the Lord has set stewards, to whom he also hands bonds and prisons, granting the power of binding and loosing. The stewards have preferred to take the bonds and chains and become jailers and hangmen, but no longer stewards of the treasury of all good. If a man sins and offends God but does a favor for the jailers, they free him from his bonds with these words: 'God is merciful and forgives you your sins; come in, come to prayer.' To him who harms them in only a trifle, they say: 'You are bound and accursed in heaven and on earth; woe even to him who talks to you.' We are confident, brothers, that when the King sees that his stewards have transgressed the law, he will bind them with the very bonds which they have loved. We do not rebuke each other privately, as the Lord has taught, nor before two or three witnesses, nor even before the Church; there is no judgment nor expostulation, but only

that 'bound and accursed'." "This letter was written in Shebat, 655 Sel., 35 Sapor" (723: 50 P, 258: 30 B).

Even the above summary will make clear beyond dispute one point, the perfect correctness of Kmosko's conclusion that the Great Massacre could not have taken place before the composition of Demonstr. XIV. In the first place, it represents the Church living in the open. If there is one feature of the persecution emphasized by the Acts and the other documents, it is the necessity for profound secrecy as to the whereabouts and identity of priests, religious, and, above all, bishops. The very first effect of Sapor's edict was to send them into hiding, and they had to disguise themselves as laymen.[1] In pronounced contrast, Aphraates shows a great council gathered and circulating throughout Persia a public manifesto, which singles out among its addressees, of all places, the capital, Seleucia-Ctesiphon (1).[2] He pictures vividly the street and market place as the scene, and the pagan world as the spectators, of the factional strife between the clergy, who, while conspicuously snubbing their fellow Christians, greet ostentatiously the rich and influential heathen, (44) and "thus hand over the Church to the scorn of the infidel" (582: 4. 626: 21 P, 211: 3. 227: 13 B). In the second place, Demonstr. XIV excoriates the greedy ambition of candidates for office – a contention that can be settled peaceably among the numerous rivals only by the indiscriminate application of the principle of seniority (25). This presents a sad antithesis to the impossibility of filling important posts during the reign of Sapor; the metropolitan see of Seleucia-Ctesiphon remained long vacant, and, no doubt, most others, though of them we have little or no information.[3]

Secondly, Demonstr. XIV also furnishes very strong, if not incontrovertible, evidence that Simeon, catholicus of Seleucia-Ctesiphon and protomartyr of the Persian persecution, still lived at the time of its composi-

[1] Acta SS. MM. orientalium et occidentalium, ed. with nn. and tr. by S. E. Assemani, I (Rome 1748) 47, 181; Kmosko, 820; Braun (note 4 p. 265) 17, 93, 116. Abdisho and Barbashmin are martyred only because of informers: Assemani 151 f., 111 f.; Braun 100. Cf. also Synod. orient. ou Recueil de synodes nestoriens, ed. with tr. and nn. by J. B. Chabot, in: Notices et extr. MSS bibl. nat. et autres bibl. 37 (Paris 1902) 254; E. Sachau, Die Chronik v. Arbela, Beitrag z. Kenntnis d. ältesten Chr. im Or., in Abh. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. 1915, 6 (Berlin 1915) 78–80, 82; Chronica eccl. Arbel. tr. with intr. and nn. by Fr. Zorell, in Orient. Christ. 8, 4 (Rome 1927) 184–86, 188; Eliae metr. Nisib. opus chronol., tr. E. W. Brooks in CSCO Syr. III 7 vers. (Rome 1910) pp. 27, 28; Hist. nest. inéd. (Chronique de Séert), ed. with tr. and nn. by A. Scher and J. Périer, in: PO IV (1908) 308; V (1910) 221.

[2] The numbers in parentheses are Parisot's paragraphs, given as a means of cross reference to the summary above.

[3] For Seleucia, cf. Assemani 117; Braun 104; Chron. Séert IV 305, V 224, 305; Synod. orient. 292; Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, ed. with tr. H. Gismondi, S. J. (Rome 1896–99) Mari 16, 24, 25; Amri 11, 12; Gregorii Barhebraei chron. eccl., ed. with tr. and nn. J. B. Abbeloos and T. J. Lamy III (Paris-Louvain 1877) 38, 42. For Arbela, cf. Chron. Arbel. 188 (Zorell), 82 (Sachau). For Karkha-de-Bet-Slokh, cf. Auszüge aus syr. Akten pers. Mart. tr. with exc. and nn. by Georg Hoffmann (Leipzig 1880), in Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. 7, 3 p. 48.

tion. This is implied in the fact that the Great Massacre had not yet occurred, since its beginning was signalized, according to the Acts, by the execution of the prelate and his companions.[1] It was Labourt[2] who first tentatively proposed the identification of the metropolitan with the "brother distinguished by a diadem." Papa, for claiming patriarchal rights over Persia, had been deposed by a local synod, and Simeon, the leader of the opposition in Seleucia-Ctesiphon to his pretensions, forcibly consecrated to replace him. The "western Fathers" had then on appeal annulled the whole proceedings, restoring Papa and making him head of the Church in Mesopotamia, while giving Simeon the rank of archdeacon with right of succession to all his powers.[3] Now, Aphraates' unnamed individual, since he "wears a crown," occupies a very high position (8). He has sought "bonds" from far-off princes – bonds that represent the God-given faculty to bind and loose, the jurisdiction not only to exclude a man from public services and cut him off from all intercourse with his fellow Christians (in western canonical parlance '*excommunicatus vitandus*') (44), but also to forbid the administration of sacraments and sacramentals in an entire territory (general interdict), where many innocent, i. e., infants and possible sympathizers with his cause, might suffer (6) – and all this to force submission to himself (26). The argument about special divine choice – not so much the argument itself as the insistence upon it – and particularly the comparison with Jehu, which was bound to leave an opening for Aphraates' bitterly ironic retort (27), insinuate something extraordinary and very unexpected about the election, something that could readily be interpreted as a manifest intervention of Providence – certainly true of one like Simeon, thrust into a primacy the institution of which he had vigorously opposed, but which now in deference to an authority he could not gainsay he had to exercise himself and as vigorously maintain. We need not suppose, as Labourt does, that Simeon, if it was he, had personally applied to the "western Fathers"; he would have acted on authority granted in response to Papa's appeal, and the point that Aphraates wants to highlight is that this prerogative derived not from his own countrymen but from foreigners. Finally, the omission of the ordinary's name in the salutation of a letter directed primarily to the see of Seleucia-Ctesiphon is of a piece with the elaborate, and, of course, contemptuous, anonymity maintained throughout the epistle, the "crowned brother" and the "shepherd unmindful of his high duties," and implies that they were one and the same.[4] Again,

---

[1] Cf. Peeters (note 1 p. 266) 135 f.

[2] Op. cit. (note 2 p. 266) 27 f.

[3] Ibid. 20–24.

[4] Ibid. 26, infers from the absence of the name in the salutation that Simeon had been put to death before Demonstr. XIV was written. The whole pamphlet supposes the crowned brother alive, and it is inconceivable that so vicious an attack could have been delivered against one who was venerated as a saint and martyr. Kmosko, op. cit. (note 2 p. 265).

Aphraates' adversary is endowed with great stature and exceptionally noble appearance (27, 29), and the Acts tell us precisely the same thing of Simeon – a very striking parallel.[1] So many close resemblances between the two can scarcely be set down to a series of coincidences. As to other identifications, the various views that refer the allusions of the letter to a political leader or to possession of secular powers by bishops may be dismissed, just as they have been by previous scholars; Aphraates' leader is too clearly ecclesiastical and the powers too clearly spiritual (44).[2] Chavanis and Schwen regard the passage about the shepherd (26) as not specific in its application, but directed in general at all the troublemakers.[3] But, on the one hand, in its reference to Roboam and the parable of the King, it seems designedly to recall the paragraph about the "brother with the diadem," and, on the other, it cannot be separated from the immediately succeeding statement about handsomeness with its beginning, "You, i. e., O shepherd, say". This in turn runs into the next contention about divine choice, "Now they bring us the stupid answer", where the shift to the third person shows clearly that we are dealing with a debate, with argument and rebuttal, about a particular individual. The whole section forms a unit and the "shepherd" must be that individual. Chavanis[4] further believes that the nameless brother is not Simeon but some ambitious prelate in Aphraates' own locality who had himself obtained the supremacy by an appeal to the West and was now trying to enforce it. First, to sustain his opinion, he must emend "There is found among you" (8) to "There is found among us". Secondly, it is highly unlikely that any see other than Seleucia-Ctesiphon would ever have been even considered for such an honor, and certainly we have no record that any other ever was, to say nothing of the fact that to promote this lesser city the Fathers would have had to reverse their recent solemn decision – and that, too, against the very incumbent of the primacy they had themselves designated. Chavanis' conjecture should, then, be rejected. This leaves Labourt's identification in possession of the field.

From Demonstr. XIV, then, we may conclude 1) that the Great Massacre had not been perpetrated, and 2) with high probability that Simeon Bar

702, speaks of "carefully veiled" allusions, but they're obviously not. As Labourt 25 says, they were undoubtedly transparent to contemporaries.

[1] Pp. 748, 768, 920 (Kmosko); 24, 32 (Assemani); 30 f., 45 (Braun).

[2] Parisot (note 1 p. 265) I p. LV, thinks that Aphraates quotes the very wording of the excommunication. For political interpretations, see Bert (note 1 p. 265) 214 n. 2; R. Duval in a review of Bert, Rev. crit. d'hist. et de la littérature 45 (1889 II) 343 n. 1; Kmosko 674, 702; L. Häfeli, Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen, in Leipz. Semitist. Stud. N. F. 4 (Leipzig 1932) 184; for their refutation cf. Schwen, Labourt l. c. (note 2 p. 266) J. M. Chavanis, Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, ét. au point de vue de l'hist. et de la doctrine (Diss. Lyon, St. Étienne 1908) 5–8. For the antiquated and chronologically impossible identification with Papa (J. S. Assemani) cf. Sasse, Forget, Bert, Parisot, Labourt, Schwen, Chavanis, Ortiz de Urbina l. c. (note 2 p. 266).

[3] Schwen l. c.; Chav. 4f.

[4] Pp. 9f.

Sabbae had not been martyred, before Shebat 35 Sapor, 655 Sel. Accordingly, the colophon to Demonstr. XXIII means that both events took place in the year in which it was written, i. e., 36 Sapor (Sept. 1, 344–45), 656 Sel. As the Syriac population followed the Persian reckoning throughout the fourth century,[1] Shebat corresponded to July and Ab to January, so Simeon's death and the Great Massacre occurred between Sept. 344 and Jan. 345.

This chronology cannot be called into question; not only was Aphraates a contemporary witness, but he was writing his homily at the very moment of the events to which he alludes. Consequently, the received date of Simeons's martyrdom, Apr. 17, 341, cannot be correct. Aphraates and the Acts, however, can be reconciled without the slightest difficulty, though it would prolong this paper unduly to do so here. Suffice it to say that it can be easily proved that the original dating of the Acts was Friday, Sept. 14, 344, 655 Sel., 36 Sapor.

---

[1] M. J. Higgins, Persian War of the Emp. Maurice I, Chronology, Hist. Pers. Calendar (Diss. Wash. D. C. 1939) 17–19. P. Peeters rejected this conclusion Anal. Boll. 61 (1943) 281–86, but his criticisms are invalid. 1) He fails to see the impossibility of Evagrius' chronology because, in dating Comentiolus' appointment to spring 590, he overlooks Evagr. VI 14 p. 232, 20. 23, p. 233, 2f. (Bidez and Parm.), which puts C's appointment in spring 591; cf. the same oversight in his subsequent article Anal. Boll. 65 (1947) 8. 2) He espouses the lunar calendar for the Acts and this is another impossibility. As pointed out long ago by Nöldeke (note 3 p. 265) 424, the month Ab (Julian August) in the Acts has thirty days. Consequently, the calendar cannot be Julian; no more can it be lunar, because the Ab of the Dionysian cycle has always twenty-nine days; cf. L. de la Mas Latrie, Trésor de chronologie, d'hist. et de géogr. (Paris 1889) pp. 55, 56; F. K. Ginzel, Handb. d. math. u. techn. Chronologie III (Leipzig 1914) 136; the Table gives only twenty-nine days for Aug., July 19 to Aug. 17 in yr. I, and July 27 to Aug. 25 in yr. III. Peeters's reduction in the review (p. 283) is, of course, as it has to be, wrong.

EIN „HANDSCHRIFTEN"-VERZEICHNIS DES ATHOS-KLOSTERS DIONYSIU AUS DEM JAHRE 1627

G. HOFMANN S. J./ROM

Anfang 1627 sandte die römische Propaganda-Kongregation den Priester Alexander Basilopulos, einen gebürtigen Griechen und ehemaligen Schüler des griechischen Kollegs in Rom, auf den Athos, um sich über die dortigen Klöster und Mönche und allenfallsige Unionsaussichten durch Augenschein ein klares Bild zu machen und darüber an die Kongregation zu berichten.[1] Basilopulos entledigte sich seines Auftrags, indem er wie einst einer seiner Nachfahren, Franz Dölger, alle größeren Klöster des Heiligen Berges besuchte und seine Eindrücke und Beobachtungen in einem lateinischen Bericht niederlegte, der uns noch im Original erhalten ist.[2] Aber während den genannten Nachfahren vor allem die Archive und Bibliotheken lockten, zeigte Basilopulos für diese Schatzkammern des Heiligen Berges anscheinend weniger Interesse (was allerdings auch durch seine Instruktion nicht ausdrücklich gefordert war). Bei den meisten Klöstern erwähnt er in seinem Bericht überhaupt nichts von Büchern, bei anderen bemerkt er nur, daß keine vorhanden seien oder daß er sie nicht zu Gesicht bekommen habe: „Carent libris" (Karakallu); „libros non potui videre" (Philotheu); „libros non vidi, quod careant" (Stavronikita). Nur beim Ausgangspunkt seiner Rundreise, beim Kloster Dionysiu, das überhaupt am ausführlichsten beschrieben ist, macht er eine Ausnahme und verzeichnet auch, wenigstens angeblich, die dort vorhandenen Hss.[3] Nachdem er seine ehrenvolle Aufnahme in diesem Kloster betont hat („tractatus sum aeque ac patriarcha"), fährt er fort: „Inveni libros manuscriptos" und zählt folgende 27 Titel samt Incipits auf:[4]

---

[1] Näheres darüber in meiner Schrift: Athos e Roma [Orientalia Christiana V, 2 = Nr. 19] Roma 1925, S. 139f u. 153.

[2] Rom, Archiv der Propaganda, Scritture riferite, vol. 264f. 263–272v (neue Zählung f. 244–253v). Eine Abschrift davon aus dem 18. Jh. findet sich ebenda, Greci vol. 2f. 70ff. (neue Zählung f. 116ff.). Einen Auszug aus diesem Bericht veröffentlichte ich a.a.O., S. 158–165 ([22]-[29]), allerdings irrtümlich unter dem Namen des Canachio Rossi 1628, was ich in meiner Schrift: Rom und die Athos-Klöster [Orient. Christiana VIII, 1 = Nr. 28] Roma 1926, S. 5 A. 2 richtigstellte. Über einige der darin mitgeteilten Athosinschriften handelte ich in der Festschrift für meinen inzwischen verstorbenen Mitbruder G. de Jerphanion: Orient. Christ. Period. 13 (1947) 233–239.

[3] Scritture riferite, vol. 264 f.263v–265r (244v-246r); Greci, vol. 2 f.70v–73v (116v–119v).

[4] Die Numerierung der Texte stammt von mir, ebenso die Sperrungen. Im übrigen folgt die Wiedergabe genau dem Original. Einige dort beschädigte Worte sind ergänzt (in ⟨ ⟩) nach der Abschrift des 18. Jh. Meine Ergänzungen bzw. Berichtigungen sind

[1] Simeonis archiepiscopi Thessalonicensis compendium de orthodoxa et una nostri Christianorum fide, qui cum ita inscribatur, nonnisi suspectus de fide est censendus: cuius initium ita se habet: Ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ μονογενεῖ υἱῷ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός καὶ θεῷ ἡμῶν, τῇ ζώσῃ σοφίᾳ, τῷ χωρηγοῦντι λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος.

[2] Genadii Scholarii oratio: Ὅπως μὴ οἱ τῶν γραικῶν ὑγιαίνοντες δέχοιντο τὴν ἐν φλωρεντίᾳ σύνοδον.

[3] Georgii Curesii [= Koressios] Chii, Gabrielis Severi Philadelphie iam Venetiis archiepiscopi alumni, qui etiam usurpative theologus: de processione Spiritus sancti adversus latinos dialogus.

[4] Gregorii Palamae, cuius effigiem aspexi iuxta altare monasterii archangelorum pontificiis insignitam habitibus: Ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. – οἷς πᾶσιν οὗτοι προκόπτουσιν ὁσημέραι ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλανῶντες καὶ πλανώμενοι.[1]

[5] Θεοδώρου τοῦ Δαφνοπάτου ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τῆς τιμίας χειρὸς τοῦ Προδρόμου, οὗ ἡ ἀρχή· Ἰδοὺ καὶ πάλιν ἡμῖν κτλ.[2] [BHG 849]

[6] Τοῦ ἐν ἁγ. πατρὸς ἡμῶν Ἀντιπάτρου ἐπισκόπου Βοστρῶν λόγος εἰς τὸ γενέσιον τοῦ Προδρόμου, οὗ ἡ ἀρχή· Ἐν γενετοῖς γυναικῶν κτλ. [BHG 847]

[7] Τοῦ μακαρίου Χρυσίππου πρεσβυτέρου καὶ μαθητοῦ τοῦ θειοτάτου Εὐθυμίου ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτὸν Βαπτιστήν, οὗ ἡ ἀρχή· Ἦχος σάλπιγγος, λύρα πνευματικὴ κτλ. [BHG 851]

[8] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσ. π. ἡμ. Διονυσίου τοῦ συστησαμένου τὴν σεβασμίαν μονὴν τοῦ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου ὑποκάτω τοῦ μικροῦ Ἄθωνος, συγγραφεὶς παρὰ Μητροφάνους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου, οὗ ἡ ἀρχή· Φῶς ἀπρόσιτον καὶ ἀδιάδοχον κτλ. [unediert]

[9] Μαρτύριον τῶν ἁγ. καὶ ἐνδόξων τοῦ Χριστοῦ τεσσαράκοντα [adde: δύο] μαρτύρων τῶν ἐν Ἀμωρίῳ μαρτυρησάντων συγγραφὲν παρὰ Εὐοδίου, οὗ ἡ ἀρχή· Φαιδρὰ [μὲν] τῆς πανηγύρεως ἡ ὑπόθεσις κτλ. [BHG 1214]

[10] Θεοδοσίου [recte: Θεοδότου][3] ἐλαχίστου Μονερημίτου λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς παναγ. ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, οὗ ἡ ἀρχή· Ὅτε [recte: Ὅταν] ἡ χειμέριος τῆς εἰδωλολατρείας καὶ ζοφερὰ παρῆλθε περίοδος κτλ. [BHG 1123]

[11] Νικήτα ῥήτορος ἁγ. ἀνδρὸς ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Μάρκον, οὗ ἡ ἀρχή· Ὥσπερ οὐχ ὅμοιαι κτλ. [BHG 1038]

---

in [ ] beigefügt. Die sehr ausführlichen Incipits sind, weil für unseren Zweck entbehrlich, gekürzt und dafür Verweise auf die Bibliotheca hagiographica graeca² (BHG), Brüssel 1909, beigegeben.

[1] Es ist nicht ersichtlich, ob diese Bemerkung zum Titel gehören soll oder von Basilopulos beigefügt wurde mit Rücksicht auf die vorausgehend genannten vier Autoren.

[2] Vgl. oben Anm. 4.

[3] Vgl. A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche III, 1 (Leipzig 1943) S. 154.

[12] Νικήτα ῥήτορος τοῦ σοφωτάτου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγ. καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, οὗ ἡ ἀρχή· Πρῴην μὲν [adde: ἡμᾶς] ἡ ζῶσα [BHG 768]

[13] Ἐγκώμιον τοῦ σοφωτάτου μεγάλου λογοθέτου Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου εἰς τὸν ἅγ. θεόσεπτον καὶ ἰσαπόστολον βασιλέα [sc. Κωνσταντῖνον] καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ Ἑλένην, οὗ ἡ ἀρχή· Ἆρά τις εὐσεβείας ζῆλον κτλ. [BHG 368]

[14] Ἐγκώμιον Ἰωάννου τοῦ Σταυρακίου καὶ χαρτοφύλακος Θεσσαλονίκης εἰς τὴν ἁγ. ὁσιομάρτυρα Θεοδοσίαν, οὗ ἡ ἀρχή· Ὁ λόγος ὀρθοδοξίας κτλ. [unediert]

[15] Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Ζοναρᾶ ὑπόμνημα εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Κύριλλον τὸν τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπον· Ἄρδει μὲν ὁ πολυχεύμων κτλ. [unediert?]

[16] Ἀλεξάνδρου μοναχοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγ. Βαρνάβαν τὸν ἀπόστολον κτλ. · Μεγίστην λόγων ὑπόθεσιν κτλ. [BHG 226]

[17] Νικήτα ῥήτορος καὶ φιλοσόφου ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγ. καὶ κορυφαίους τῶν ἀποστόλων ⟨Πέτρον⟩ καὶ Παῦλον· Τίς ὁ τερπνὸς οὗτος ἦχος κτλ. [BHG 1496]

[18] Τοῦ αὐτοῦ ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγ. καὶ πανευφήμους δώδεκα ἀποστόλου⟨ς⟩· Τί καλὴ τῆς ἐκκλησίας κτλ. [BHG 160]

[19] Θεοδώρου πρεσβυτέρου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας λόγος δηλῶν τὸν τόπον καὶ τὸν χρόνον, καθ' ὃν ἐφανερώθη ἡ θεία τῆς θεοτόκου ἐσθὴς ἡ ἀποκειμένη ἐν τῇ σεβασμίᾳ σορῷ τῇ ἐν Βλαχέρναις προσκυνουμένῃ· Θεῖά τινα καὶ μεγάλα κτλ. [BHG 1058, anonym.]

[20] Νικήτα ῥήτορος καὶ φιλοσόφου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγ. μεγαλομάρτυρα Ὑάκινθον τὸν ἐν Ἀμάστριδι· Ἔπρεπεν ἄρα πολλῶν κτλ. [BHG 757]

[21] Βίος τοῦ ἐν ἁγ. π. ἡμ. Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης συγγραφεὶς παρὰ Νικήτα πατρικίου καὶ κοιαίστορος καὶ πανευφήμου· Οὐ θεμιτόν ἐστιν κτλ. [BHG 113]

[22] Κωνσταντίνου τοῦ ἁγ. ἐπισκόπου Τίου λόγος εἰς τὴν εὕρησιν τοῦ λειψάνου τῆς ἁγ. καὶ πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας προτραπέντος παρὰ τοῦ ἁγ. ἐπισκόπου Ἀλάστρης· Ἥκω τὸ ἐπίταγμα φέρων κτλ. [BHG 621]

[23] Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄσκησις τοῦ ὁσ. π. ἡμ. Μιχαὴλ τοῦ Μαλεΐνου συγγραφεὶς ὑπὸ Θεοφάνους μοναχοῦ καὶ μαθητοῦ αὐτοῦ· Οὐκ ἔργοις χρὴ μόνον κτλ. [BHG 1295]

[24] Νικήτα ῥήτορος καὶ φιλοσόφου ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγ. καὶ καλλινίκους μάρτυρας Κήρυκον καὶ Ἰουλίτταν· Ὥσπερ οὐκ ἔστι κτλ. [BHG 318, anonym.]

[25] Τοῦ αὐτοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγ. τοῦ Χριστοῦ μεγαλομάρτυρα καὶ ἰαματικὸν Παντελεήμονα· Θαυμαστὸς ὁ θεὸς κτλ. [BHG 1416]

[26] Τοῦ αὐτοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγ. καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Βαρθολομαῖον· Θερμὸς ὁ πόθος κτλ. [BHG 231]

[27] Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Εὐπραξίας συγγραφεὶς παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Ζωναρᾶ· Γυναῖκα ἀνδρείαν τίς εὑρήσει κτλ. [unediert?]

Die Aufstellung schließt mit der Bemerkung: „Haec tantum fragmenta reperiuntur hic ad praesentem diem, cum caetera alia [omnia?] sint combusta."[1]

Wenn nicht schon die Einleitung (siehe oben), so muß (und soll wohl auch) zum mindesten diese Schlußbemerkung den Eindruck erwecken, als handle es sich hier um ein wirkliches und vollständiges Verzeichnis der damals im Kloster Dionysiu vorhandenen Manuskripte. Tatsächlich entsprechen auch die ersten 4 Titel je einer eigenen, heute noch feststellbaren Dionysiu-Hs, wenn auch nur jeweils deren erstem Bestandteil, der also als pars pro toto zu betrachten ist:

Nr. 1 entspricht nämlich dem c. Dionys. 190 (Lampros 3724)α', s. 15 (eine Sammlung von 10 Werken des Symeon von Thessalonike).[2]

Nr. 2 entspricht dem c. Dionys. 150 (L 3684) 1β', s. 15 (4 auf das Konzil von Florenz bezügliche Werke).

Nr. 3 entspricht ebenfalls dem c. Dionys. 150 (L 3684), aber dessen 2. Teil (4α'), der ursprünglich selbständig war (geschrieben 1619 auf der Insel Chios, eine Sammlung von 4 Werken des Georgios Koressios).

Nr. 4 endlich entspricht dem c. Dionys. 138 (L 3672) α', s. 14 (eine Sammlung von 6 Reden des Gregorios Palamas, die allerdings in Wirklichkeit zum Teil dem Neilos Kabasilas gehören).

Anders hingegen liegt der Fall bei den übrigen 22 Texten, die durchwegs hagiographisch sind. Diesen 22 Nummern entsprechen nämlich nicht, wie man nach dem Vorausgehenden erwarten möchte, auch ebenso viele oder wenigstens eine angemessene Zahl von Hss, sondern überraschenderweise nicht mehr als 2 (!), nämlich die beiden heutigen Dionysiu-Hss: c. 592 und c. 169 (L 3703), beide erst im letzten Jahrzehnt des 16. Jh., also nur etwa 30 Jahre vor dem Besuch des Basilopulos, und zwar vom gleichen Schreiber Theonas, dem Abt des Klosters, geschrieben.

Der Nachweis dieses Sachverhaltes ist freilich nicht mit Hilfe des Katalogs von Lampros möglich, weil darin die eine dieser beiden Hss (c. 592) überhaupt nicht, die andere aber (c. 169) nur ganz summarisch behandelt ist. Seine Feststellung ist vielmehr dem bereits erwähnten Ehrhardschen Werk über die hagiographische und homiletische Literatur der griechischen Kirche[3] zu danken, wo die beiden Codices ausführlich analysiert sind, nämlich c. 592 in Bd. III, 2 S. 895f. und c. 169 in Bd. III, 1 S. 154ff.

Bei c. 592 handelt es sich, wie Ehrhard zeigt, um eine Spezialsammlung von liturgischen Texten auf den Patron des Klosters, den hl. Johannes d. Täufer, denen aus praktischen Gründen am Schluß auch eine Vita des Klostergründers beigefügt ist. (Übrigens der einzige Textzeuge dieser noch unedierten Vita!) In ihr entsprechen die Nr. 3 (f. 29–42);

---

[1] Gemeint ist wohl der Brand des Klosters im Jahre 1535.

[2] Vgl. Sp. Lampros, Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos I, Cambridge 1895, S. 357 und so auch im folgenden jeweils suo loco.

[3] Vgl. S. 273 Anm. 3

8 (f. 97v–105); 10 (f. 113v–131) und 11 (f. 131–163) den Nrn. 5–8 der Liste des Basilopulos.

C. 169 (L 3703) aber ist ein Halbjahresmenologium (März-August) vom Typus des „Vermischten Metaphrasten" (vgl. A. Ehrhard a.a.O. 153ff.), dem die Nummern 9–27 unserer Liste entnommen sind, und zwar entsprechen sich die Texte in folgender Ordnung: Liste Nr. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 = c. 169: Nr. 1, 5, 16, 18, 23, 25, 26, 27, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 51, 69, 50 (nach der Zählung Ehrhards). Mit anderen Worten: Basilopulos folgt in seiner Aufzählung mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 27) genau, wenn auch mit Auslassungen, der Reihenfolge des c. 169. Auch die Form der Titel und der Incipits entspricht, wie sich mit Hilfe einer im Nachlaß Ehrhards vorhandenen noch eingehenderen Beschreibung des Codex feststellen läßt, genau derjenigen der Hs, abgesehen von einigen Lese- und Flüchtigkeitsfehlern, die man dem eiligen Reisenden wird zugute halten dürfen. Allerdings finden sich auch in einigen anderen Dionysiu-Hss einzelne Parallelen zur Liste des Basilopulos. So entspricht z. B. Nr. 5 der Liste dem 4. Text des c. Dionys. 501 (L 4035) s. 16; die Nr. 9 der Liste dem Text zum 6. Mai im c. Dionys. 43 (L 3577) s. 11; Nr. 14 der Liste dem 7. Text des c. Dionys. 50 (L 3584) s. 14, oder auch dem 18. Text des c. Dionys. 166 (L 3700) a. 1616; Nr. 22 der Liste dem 7. Text des c. 52 (L 3586) s. 13, und im c. Dionys. 148 (L 3682) a. 1540 entsprechen sogar nicht weniger als 9 Texte, nämlich die Nrn. 12, 7, 8, 9, 16, 18, 19, 20 und 22 denjenigen der Liste 6, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21 und 24, also ebenfalls nahezu in der gleichen Reihenfolge. Trotzdem kann kein Zweifel sein, daß nicht diese, sondern nur der c. 169 die Vorlage des Basilopulos gebildet hat, weil, abgesehen von anderen Gründen, sonst die Einfügung der übrigen Texte genau in der Reihenfolge dieses Codex nicht verständlich wäre.[1] Die auf den ersten Blick etwas überraschende Parallelität mit c. 148 erklärt sich befriedigend durch die Annahme, daß Abt Theonas bei Anlage des c. 169 im Jahre 1598/99 den älteren c. 148 als eine seiner Vorlagen benützte, aber mit Hilfe anderer Hss erweiterte.

Das aufgebauschte Verzeichnis des Basilopulos schrumpft also durch diese überraschende Feststellung auf ganze 5 Hss zusammen, nämlich auf die codd. Dionysiu 190 (L 3742) ~ Liste Nr. 1; c. 150 (L 3684) ~ Liste Nr. 2 und 3; c. 138 (L 3672) ~ Liste Nr. 4; c. 592 (fehlt bei Lampros) ~ Liste Nr. 5–8; c. 169 (L 3703) ~ Liste Nr. 9–27.

Es ist natürlich völlig ausgeschlossen, daß dies den Tatsachen entsprechen kann; daß ein Kloster, das heute eine der stattlicheren Hss-Sammlungen des Athos besitzt (rund 600 Hss, darunter nicht wenige, die vor 1627 im Kloster selbst geschrieben wurden und in der Mehrzahl wohl auch

[1] Aus dem gleichen Grund wie auch wegen eines Besitzvermerkes des Klosters aus dem Jahr 1604/05 auf der ursprünglich letzten Seite (f. 503v) des Codex und wegen der Überschneidung der Quaternionen verbietet sich auch die Annahme, die einzelnen Viten hätten dem Basilopulos vielleicht noch als gesonderte Faszikel vorgelegen.

immer dort verblieben sind[1]), und überdies ein Kloster, das nach der Versicherung des Basilopulos selbst auch zu seiner Zeit schon zu den begütertsten des Heiligen Berges gehörte, daß ein solches Kloster im Jahre 1627 nicht mehr als 5 Hss aufzuweisen hatte, selbst wenn man darunter nur die nicht im liturgischen Gebrauch befindlichen verstehen wollte. Ob Basilopulos die übrigen auch hier (wie in anderen Klöstern) nicht zu sehen bekam (was trotz der ehrenvollen Aufnahme durchaus nicht unmöglich erscheint, denn das Verhalten der Athos-Klöster gegenüber diesem Kundschafter Roms entbehrte, wie aus dem ganzen Bericht noch zu spüren ist, nicht einer gewissen Diplomatie), oder ob er sich die Arbeit des Aufzeichnens allzu leicht gemacht hat, wie aus der ganzen Art des Verzeichnisses ebenfalls geschlossen werden könnte, sei hier dahingestellt. Eine Empfehlung für die Verlässigkeit seines Berichtes ist dieses „hohle" Bücherverzeichnis jedenfalls nicht. Zugleich ist es ein Beispiel mehr dafür, welche Vorsicht solchen Verzeichnissen gegenüber häufig, wenigstens bezüglich ihrer Vollständigkeit, am Platz ist. Nebenbei aber mag dieser Fall auch als Probe gelten für die wertvollen Dienste, die das Ehrhardsche Lebenswerk einmal zu leisten imstande sein wird, wenn es durch entsprechende Indices allseitig erschlossen ist.

---

[1] Ich greife aufs Geratewohl einige hagiographische Hss des Klosters heraus: c. Dionys. 47 ist mindestens seit 1597/98 im Besitz des Klosters (vgl. Ehrhard a.a.O. II 322 A. 5); c. Dionys. 123 u. 126 sind im Kloster geschrieben 1593/94 (Ehrhard II 545 A. 2 u. 532; daß c. 126 ebenfalls in Dionysiu geschrieben ist, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus der Identität von Jahr und Schreiber); c. Dionys. 127 ist geschrieben i. J. 1611 und Eigentum des Klosters (Lampros, Catal. I 339); c. Dionys. 130 ist geschrieben im Kloster 1537 bzw. 1596 (Ehrhard III 331 A. 2. Der Zweifel Ehrhards ist unbegründet, da Theonas 1596 Abt des Klosters Dionysiu war; vgl. oben S. 276); c. Dionys. 148 ist geschrieben im Kloster 1540 (Ehrhard III 459 A. 1); c. Dionys. 166 ebenso im Jahr 1616 (Ehrhard III 913 A. 5); c. Dionys. 168 ebenso i. J. 1603/04 (Ehrhard III 492 A. 2); c. Dionys. 228 ist im Kloster mindestens seit 1618 (Lampros I 377). Und so könnte die Reihe nach Belieben fortgesetzt werden. – Es liegt mir noch die Pflicht ob, dem Herausgeber dieser Festschrift für seine selbstlose und erfolgreiche Mithilfe meinen herzlichen Dank auszusprechen.

THE WRITINGS OF JOHN MAUROPOUS: A BIBLIOGRAPHICAL NOTE

J. M. HUSSEY/LONDON

In the second half of the sixteenth century four manuscripts containing certain of John Mauropous' works were brought to Vienna. They were presented to the Imperial Library, three by Ogier de Busbecq[1] and one by Sebastian Tengnagel,[2] and were later described by Peter Lambeck[3] and Daniel de Nessel.[4] They contain John Mauropous' poems, some of his church canons and one of his sermons. The poems were published in 1610 by Matthew Bust,[5] although Lambeck writing in 1672 does not mention this edition.[6] Leo Allatius evidently knew of most of John Mauropous' sermons, for in 1664 he quotes the titles of a number of these[7]

---

[1] Augerius Gislenius Busbequius was Flemish, and was sent in 1554 by Ferdinand of Austria on an embassy to Constantinople, then in the possession of the Ottoman Turks. He returned in 1562. He writes at the end of his fourth Turkish Letter: "I have ... whole waggon-loads, whole shiploads, of Greek manuscripts. There are, I believe, not much fewer than 240 books, which I have sent to Venice, to be conveyed from thence to Vienna, for their destination is the Imperial Library." (C. T. Forster and F. H. Blackburne Daniell, The life and letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, seigneur de Bousbecque, knight, imperial ambassador, I, London 1881, pp. 416/417.) Cf. J. Bick, Wanderungen griechischer Handschriften, Wiener Studien 34 (1912) 143–154.

[2] Cod. theol. gr. 211 (Lambecius) = theol. gr. 103 (Nessel).

[3] Lambecius, Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libri VIII, Vienna 1665–79. See vol. V (1672) Cod. theol. gr. 204 (Oratio), Cod. theol. gr. 211 (Poems), Cod. theol. gr. 299 (Canons), and Cod. theol. gr. 309 (Canons).

[4] D. de Nessel, Catalogus sive Recensio specialis omnium codicum MStorum Graecorum, nec non Linguarum Orientalium Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis I–V in 2 vols., Vienna and Nuremberg 1690. See codd. theol. gr. 144, 103, 78 and 146.

[5] M. Bust, Epigrammata jambica carminaque in praecipuorum festorum Patrum pictas in tabulis imagines et historias, ac de aliis varii generis argumentis prodierunt brevi, Eton 1610.

[6] P. Lambecius, op. cit. V p. 33.

[7] L. Allatius, De Symeonum scriptis diatriba..., Paris 1664, p. 82: In S. Theodorum Martyrem = Lagarde (see infra n. 7 p. 279) Nr. 179 pp. 119 ff.; p. 92: In Dormitionem S. Deiparae = Lagarde Nr. 183 pp. 147 ff.; p. 97: In Synaxim SS. Angelorum = Lagarde Nr. 177 pp. 95ff.; p. 99: In S. Theodorum Tironem = Lagarde Nr. 180 pp. 130 ff.; p. 102: In diem Paschae = Lagarde Nr. 181 pp. 137 ff.; p. 104: Vita S. Dorothei Junioris = Lagarde Nr. 190 pp. 209 ff.; p. 105: In SS. tres Antistites Basilium, Chrysostomum et Gregorium = Lagarde Nr. 178 pp. 106 ff.; p. 105: In S. Martyrem Theodorum, id est τὸν πεζόν = Lagarde Nr. 189 pp. 207 ff.; p. 106: In S. Eusebiam

and in an earlier book of 1655 gives a passage from the sermon on S. Eusebia.[1]

He appears to give no references to the manuscripts which he used, but one of these may have been Vat. gr. 676, afterwards published by Lagarde in 1882: all but one of the sermons mentioned by him are in this MS. But he does not cite all the sermons in Vat. gr. 676 (omitting Nos. 184–86 of Lagarde) and he includes one that is not in this codex.[2] In 1695 John Mauropous' Vita S. Dorothei Junioris appeared in the Acta Sanctorum.[3] After this there is a long gap. In 1852 one of John's sermons on the Three Fathers was published by E. Tantalides,[4] and another sermon by Antonio Ballerini in 1857.[5] Then in 1864 Matthew Bust's edition of the poems, together with the Vita S. Dorothei Junioris and the sermon published by Ballerini, was re-printed in the Patrologia Graeca.[6]

The decisive step towards the real appreciation of John Mauropous was the publication of certain of his works by Paul de Lagarde in 1882.[7] This edition was based on Vat. gr. 676, and printed for the first time a number of the sermons, the letters and the Constitution of the Faculty of Law in the University of Constantinople, as well as the etymological poem from cod. Laur. LV, 7, and the works already published. The Constitution of the Faculty of Law was of particular importance for the history of learning in the late Macedonian period; it was in the form of an imperial novel and it has been several times re-printed since Lagarde's day.[8] The etymological poem was re-edited from a more complete manuscript (Cod. 296) in the

in Euchaitis = Lagarde Nr. 188 pp. 202 ff.; p. 112: In SS. tres Antistites etc. Inc. Τρεῖς με πρὸς τριώνυμον παροτρύνουσι κίνησιν; p. 115: De Miraculo facto in barbaros = Lagarde Nr. 182 pp. 142 ff.

[1] Idem, De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rome 1655 pp. 754–755. Allatius speaks of it as 'vita Sanctae Eusebiae', but it is really a sermon (in Lagarde's edition Nr. 188 pp. 202–209; the passage quoted by Allatius is on p. 206).

[2] L. Allatius, De Symeonum scriptis etc. p. 112 (this appears to be Cod. Vat. gr. 453. ff. 360–372).

[3] ASS, June I, pp. 596–604 in the 1867 edition (with a Latin translation).

[4] This is inaccessible to me: I owe the reference to A. Papadopulos-Kerameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη . . . Τόμος Α'. Ὁ ἐν Κ/πόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Παράρτημα τοῦ ιε' τόμου, Constantinople 1884, p. 41. See also Bibliotheca Hagiographica Graeca², Brussels 1909, nr. 747.

[5] A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum II, Paris 1857, pp. 546–602.

[6] PG 120, 1039–1200. Poems 13–17 (cols. 1134–1136) also appear in PG 122, 908/909 under the name 'John Psellus'. See E. Lamerand, Bessarione IV, anno 3 (1898/99) 175, L. Sternbach, Eos 4 (1897) 156–163 and 9 (1903) 5–10.

[7] Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vat. graeco 676 supersunt, J. Bollig descripsit . . . P. de Lagarde edidit, Göttingen 1882 (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen 28).

[8] J. Cozza-Luzi, Studi e documenti di storia e diritto V, Rome 1884, pp. 289–316 (with Latin transl. by A. Mai); E. C. Ferrini, Novella di Costantino Monomaco. Archivio giuridico 33 (1884) 425–448 (with Latin transl.); J. A. Valaorites, Ἰωάννης ὁ νομοφύλαξ καὶ ἡ περὶ ἐπανιδρύσεως τῆς ἐν Κ/πόλει νομικῆς σχολῆς νεαρὰ Κωνσταντίνου

Library of the Alexandrine Patriarchate at Cairo by Richard Reitzenstein in 1901[1]. A fragment of a life of S. Baras was noted and published in 1885 by A. Papadopulos-Kerameus.[2]

Lagarde's edition still remains the best existing introduction to John Mauropous but its contents are by no means representative of him, nor is it entirely satisfactory in other respects. It omits the canons, or hymns, which form the most important part of John Mauropous' writings and in actual bulk far outweigh the rest of his work.[3] Further it gives the bare text and little else: there is no attempt at any chronological ordering of the various writings[4] and there is no account of John's life. Ever since the seventeenth century when western Europe became aware of John Mauropous' existence his life had remained an almost closed book. In his introduction to the Vita S. Dorothei Junioris in 1695 Conrad Janning had pointed out how difficult it was to discover anything about this Metropolitan of Euchaita;[5] as he said, all that appeared to be known of John Mauropous was based on the entry made by Andreas Darmarius Epidauriotes in the Vienna MS. of his poems, Cod. theol. gr. 103 (Nessel).[6] This entry was quoted by Matthew

---

τοῦ Μονομάχου. 'Εφημερὶς τῆς ἑλληνικῆς καὶ γαλλικῆς νομολογίας 5 (Athens 1885), 329–360 (inaccessible to me; I owe this reference to Dölger and Zepos); J. and P. Zepos, Jus Graeco-romanum I, Athens 1931, pp. 618–627. Cf. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, II Nr. 863.

[1] R. Reitzenstein, M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita – eine Studie zur Geschichte der Sprachwissenschaft, Leipzig 1901. See also his Geschichte der griechischen Etymologika: ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz, Leipzig 1897, pp. 173–179, where the version given by Lagarde is reprinted.

[2] Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη . . . Τόμος πρῶτος. 'Ο ἐν Κ/πόλει 'Ελληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Παράρτημα τοῦ ις' τόμου, Constantinople 1885, p. 54 Nr. 14 (under 'Αριθ. 43). The text follows in the 'Ανέκδοτα 'Ελληνικά, pp. 38–45. John Mauropous' authorship has been questioned. See M. Jugie, Dictionnaire de Théologie Catholique 10, 446, based on H. Gelzer, Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 29 (1886) 59–89.

[3] Apart from several canons which are attributed to John Mauropous in the service books, a few of these hymns have been printed elsewhere, but the greater number still remain unpublished. See J. M. Hussey, The Canons of John Mauropous. Journal of Roman Studies 37 (1947) 70–73. – R. P. V. Laurent has kindly drawn my attention to S. Eustratiades, Θεοτοκάριον I ['Αγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 7–8]. Chennevières-sur-Marne 1931. This has only recently become accessible to me: it prints 19 canons attributed to John Mauropous.

[4] Cf. the reviews of Lagarde in Deutsche Litteratur-Zeitung 4 (1883) 737–739 (Sp. P. Lambros) and Theologische Literaturzeitung 11 (1886) 565–569 and 594–599 (K. J. Neumann).

[5] ASS, June I, De tribus Sanctis Dorotheis; III, Dorothei Junioris Vitae auctor: Hujus scripta et sedes Archiepiscopalis Euchaita proponuntur et illustrantur pp. 584–586 in the 1867 edition (pp. 594–596 in the 1695 edition).

[6] D. de Nessel, op. cit. I 1 p. 184 = Cod. theol. gr. 211 in Lambeck. See P. Lambecius, op. cit. V (1672) pp. 28–33, where Andreas Darmarius' entry is quoted. See also the second edition of Lambeck (Editio altera, studio et opera A. F. Kollarii, liber quintus, 1778, col. 66–76) where there is a note on Fabricius and Bust who are not mentioned by Lambeck in the first edition.

Bust[1] and in turn requoted by literary histories whenever they mentioned the name of John Mauropous.[2] It is only a few lines: "Note on our holy father John, Metropolitan of Euchaita. Life. He lived in the reign of the Emperor Constantine Monomachus and the Empress Zoe. That was five hundred and sixty-four years ago. He was a most learned and a most saintly man, and he wrote many sermons and letters and iambic poems, as well as a good many other things distinguished both for their subject-matter and for their style. He taught many men, and he was filled with the grace of the Holy Spirit." This, thogether with the sparse evidence to be found in the iambic poems themselves, was all that was known about Mauropous' life until towards the end of the nineteenth century. The summary given in Harles' edition of Fabricius' Bibliotheca Graeca[3] and re-printed in the Patrologia Graeca in 1864[4] is little more than an indication of works waiting to be published and an admission of almost complete ignorance concerning their author.

The genuine and rapidly increasing interest in Byzantine studies from the second half of the nineteenth century onwards did not however leave John Mauropous untouched. The significance of Lagarde's work has already been pointed out. But it was only with the co-operation of other scholars in this field that a fuller and more satisfactory reconstruction of JohnMauropous' life was made possible. Not long before Lagarde's edition, Sathas had published some of the writings of John's pupil and friend, Michael Psellus.[5] Of these the Chronographia,[6] the Oration on John Mauropous[7] and a number of letters to him,[8] are particularly important for the light shed both on John himself and on the age in which he lived. But in spite of all which has been written on the late Macedonians and the Comneni in the nineteenth century and since, John Mauropous has fared badly. In 1884 G. M. Dreves published an article, "Johannes Mauropus. Biographische

---

[1] M. Bust, op. cit. p. 74.

[2] Cf. W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia a Christo nato usque ad saeculum XIV . . . pars altera II. De libris et officiis ecclesiasticis Graecorum, London 1698, pp. 341–342; R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques . . ., vol. 20, Paris 1757, pp. 394–396; C. Oudin, Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis illorumque scriptis . . ., vol. 2, Leipzig 1722, cols. 606–609.

[3] J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca, editio nova curante G. C. Harles, vol. 8, Hamburg 1802, pp. 627–633. Harles had made important additions; cf. the original edition, vol. 7, Hamburg 1715, pp. 717–722.

[4] PG 120, 1045–52.

[5] C. N. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi vols. IV, and V, Paris and Venice 1874–76.

[6] Ibid. IV pp. 3–299. The Chronographia was republished by C. N. Sathas, London 1899, and re-edited by E. Renauld, 2 vols., Paris 1926–28 (with a French translation.)

[7] C. N. Sathas, op. cit. V pp. 142–167.

[8] Ibid. V, passim. See also the recent edition of E. Kurtz and F. Drexl, Michaelis Pselli Scripta Minora . . . II: Epistolae [Orbis Romanus 13], Milan 1941 (This remains inaccessible to me).

Studie".[1] This was followed in 1893 by an article by J. Draeseke[2] and later by another by Sophronios Eustratiades.[3] All these made valuable contributions, but they were, at least Dreves and Draeseke, to some extent concerned with establishing the chronology of John Mauropous' life, and Draeseke in particular was occupied with criticising certain of Dreves' suggestions regarding the sequence of events. The best account of John Mauropous is at present the summary in Pauly-Wissowa, but this naturally gives only the briefest outline and does not deal adequately with the problem of the canons.[4]

It is true that John Mauropous has now become a familiar name in the history of eleventh century Byzantium, but he is too often regarded as the teacher of the well-known Michael Psellus, or as the man who drew up the famous novel containing the Constitution of the Law Faculty of the University of Constantinople. It is open to question how far his own claims as scholar and poet, Metropolitan and monk, have ever been fairly met. John Mauropous was far more than the teacher of Michael Psellus. To make his acquaintance is to meet one who reflects some of the most characteristic aspects of Byzantine life.[5] He was a scholar, and the Byzantines had a long and valued tradition of secular education; he was a Metropolitan, and the Orthodox Church was an integral part of the East Roman Empire; he was a monk, and to the Byzantines this was the highest possible way of life. His experiences and writings make a very real contribution towards the better understanding of the Byzantine Church and State – the two essential and interdependent factors which dominated and determined the life of Constantinople, the New Rome.

---

[1] G. M. Dreves, Johannes Mauropus, Biographische Studie. Stimmen aus Maria Laach 26 (1884) 159–179.

[2] J. Draeseke, Johannes Mauropus. B. Z. 2 (1893) 461–493.

[3] S. Eustratiades, 'Ιωάννης ὁ Μαυρόπους. 'Εναίσιμα Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου ἀρχιεπισκ. 'Αθηνῶν. Athen 1931, pp. 405–437 (Short biography with an acoluthia from Cod. Vat. Pal. gr. 138). I have recently used this through the kindness of Dr. Johannes Maria Hoeck. The Office has been re-edited by S. G. Mercati in Mémorial Louis Petit [Archives de l'Orient chrétien 1], Paris 1948, pp. 347–360.

[4] Pauly-Wissowa, RE IX 2, 1750–64. See also the Dictionnaire de théologie catholique 10, 443–447 (M. Jugie) and J. M. Hussey, Church and Learning in the Byzantine Empire (867–1185), Oxford 1937, pp. 39 ff. and 234 ff. On the canons more especially see Journ. Rom. Stud. 37 (1947) 70–73 cited above.

[5] Cf. J. M. Hussey, The Byzantine Empire in the eleventh century: some different interpretations, Trans. Roy. Hist. Soc., IVth series 32, London 1950, pp. 84–85.

PSELLOS ET LE MONASTÈRE TA ΝΑΡΣΟΥ

P. JOANNOU/MARSEILLE

La présente étude se propose de montrer la place que tient le monastère τὰ Ναρσοῦ dans la vie de Psellos, d'après la correspondance de celui-ci.[1] Il en résultera du même coup: 1. la détermination géographique de Narsou, et 2. celle du lieu de naissance de Psellos, points tous deux controversés à ce jour.

I. Τὰ Ναρσοῦ, lieu de naissance de Psellos

Son attachement au monastère de Narsou Psellos l'explique lui-même au juge du thème de l'Égée: «ce que pour les autres est la patrie . . ., ce monastère l'est pour moi, petite patrie dans la grande; je suis en effet né dans ses alentours et c'est là que je fus élevé.»[2] C'est donc à l'ombre de ce monastère que s'est écoulée la jeunesse de Psellos dans une aisance relative, «jusqu'au moment», écrit-il au juge de l'Opsikion, «où moi-même j'ai trouvé sous le rocher une source de bonheur et que je l'ai canalisée.»[3] Dans le cimetière de ce monastère a dû être enterrée la plus jeune de ses deux soeurs.[4] Il nous raconte en effet comment, secrétaire du juge de Thrace et Macedoine, rentrant inopinément chez lui, à peine les murs de la ville dépassés, il rencontra sa famille et des amis venus pleurer sur la tombe de la soeur chérie après le service du 7e jour.[5] Lorsqu'après ce deuil cruel ses parents décidèrent de se consacrer à Dieu, son père a bâti là-même sa maisonette d'ermite pour y vivre jusqu'à la fin de sa vie,[6] tandis que sa mère se retirait dans un couvent de femmes assez loin de là, mais ne prit le voile que plus tard.[7]

Nous comprenons dès lors que les moines de ce monastère aient considéré Psellos après son ascension rapide dans la hiérarchie administrative comme leur protecteur-né et le prient d'intervenir en faveur de leurs propriétés dans l'Égée.[8] Psellos par ailleurs, soit à cause des souvenirs que lui rappelle le monastère, soit à cause de la beauté du lieu, l'un des plus

---

[1] Michel Psellos, Discours et correspondance, éd. C. N. Sathas, Bibl. gr. Med. Aevi t. IV (1874) et V (1875); sigle d'abbréviation: IV, V. – M. Psellos, Scripta minora, éd. E. Kurtz et F. Drexl, t. I et II, Milan 1936 et 1941; sigle: I, II.

[2] V, 378.

[3] II, 170.

[4] In matrem, V, 10–11.

[5] In matr. V, 28–29.

[6] In matr. V, 38 et 45–46.

[7] In matr. V, 43.

[8] II, 150, 20; ib. 150, 3; V, 378 (que Sathas intitule «au juge de l'Hellade», par erreur, sans doute à cause du dicton «accoste au Pirée», cité dans la lettre); V, 297.

agréables faubourgs de la ville, se souhaite d'y finir la vie: «Dieu me préserve de mourir ailleurs qu'à la belle Péghé»,[1] c. à d. dans ce monastère; ou comme il l'écrit à son ami, le cathigoumène, après une crise cardiaque dont il avait failli mourir: «je ne mourrai pas encore, celui qui m'en a donné l'assurance est véridique;[2] je sais que je reverrai la belle Péghé tant désirée, je baiserai le sol sacré de son église, je ferai le tour du monastère, je contemplerai de près mon tombeau et j'y verserai des larmes . . . alors je pourrai mourir.»[3] Il ne croyait pas si bien dire. Il y revint en effet, non pas pour mourir, mais pour y être enfermé comme moine gyrovague.

II. Τὰ Ναρσοῦ, lieu de détention de Psellos

1. *Les débuts de Psellos* dans la carrière administrative furent bien pénibles. A peine sorti de l'adolescence, il fut attaché au service de Jean Vestis le Cataphloron; il le suivit d'abord au thème de Mésopotamie,[4] puis à celui de Thrace et Macédoine.[5] Il fut nommé notaire sur sa demande,[6] et juge du thème de Buccélarion.[7] Grâce à l'appui d'Epiphane Philarétos, qu'il connut sans doute pendant son séjour en Macédoine et qui, ayant prédit l'empire au Monomaque et nommé par celui-ci protoasécrétis, avait besoin d'un aide lettré au courant des usages de la cour;[8] grâce surtout à son talent de brillant orateur et à l'écho qu'il trouva auprès du basileus,[9] il gravit rapidement les échelons des charges et des dignités civiles: il devint protoasécrétis,[10] prit le rang d'un vestarque[11] et fut placé avec Const. Lichudis, Jean d'Euchaïta et Jean Xiphilin à la tête de l'université renaissante.[12]

2. *La profession de foi.* C'est alors que commencèrent ses tribulations. Malgré sa parenté avec les plus nobles familles de CP par sa femme,[13] son ascension rapide ne manqua pas d'exciter l'envie et de lui susciter des ennemis nombreux;[14] d'autre part son enseignement philosophique, nouveau pour des oreilles habitués jusque-là à des commen-

[1] Jo. Euchaït. II, 272.
[2] Il s'agit du Monomaque: cf. V, 361 «courage, tu ne mourras pas».
[3] II, 199.
[4] V, 459.
[5] V, 10; cf. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches n. 1044.
[6] I, 49, 17.
[7] II, 99; V, 459.
[8] V, 213; ib. 431.
[9] Cf. Timarion éd. Hase, Not. et extr. t. 9 (1813) p. 237.
[10] I, 361, où il expose les titres de sa candidature et non pas sa démission; sur le sens du titre cf. V, 491 et 493 à Psephas: «nous qui avons brigué les plus hautes charges»; V, 248.
[11] PG. 120, 745.
[12] J. Dräseke, Jo. Mauropus, B.Z. 2 (1893) 474.
[13] V, 63; cf. sa correspondance avec Pothos Argyros, son anepsios (?) p. ex. II, 82.
[14] V, 187 (réponse à Ophrydas); V, 269 (contre un moine de S. Sabas, qui cherche à influencer contre Psellos les basileis; cf. II, 162 au métrop. d'Amasie; ce moine reviendra à la charge plus tard).

taires d'école sur les oeuvres d'Aristote,[1] et le pas qu'il donnait à Platon et aux néoplatoniciens, étonnait même ses amis.[2] Il dut s'en justifier dans une profession de foi au Monomaque.[3]

3. *Le départ pour l' Olympe.* Écoeuré par toutes ces calomnies, comme d'ailleurs les trois autres maîtres de l'université,[4] éprouvé d'autre part par de longues et pénibles maladies,[5] Psellos ne put supporter le coup final que lui portait la mort de sa fille[6] et l'entrée au couvent de sa femme à la suite de cette mort;[7] il sentait par ailleurs que son étoile pâlissait: la faveur du Monomaque diminuait[8] et l'amitié du Cérullaire, qui lui avait confié l'éducation de ses deux neveux, se refroidissait.[9] Après de longues hésitations[10] il se décida lui aussi à prendre l'habit de moine[11] et partit pour l'Olympe de Bithynie.[12]

4. *Le retour à CP.* Son séjour à l'Olympe ne fut pas très long; il fallait s'y attendre. Il rentra dans la capitale et reprit sa vie au palais.[13] Mais cela eut pour effet d'ajouter à la liste de ses ennemis un élément redoutable: il coalisa contre lui tout le clan des moines,[14] y compris ceux de l'Olympe.[15] Des pamphlets circulèrent sur son compte:[16] il y répondit avec violence

---

[1] Psell. Chronogr. Romain Argyre, III: t. I, 33 Ren.

[2] Cette lutte philosophique et religieuse, qui a son pendant en Occident (dialecticiens-antidialecticiens), atteint son point culminant dans la condamnation d'Eustrate de Nicée en 1117; cf. ma communication au Congrès des études Byzantines de Bruxelles (1948) sur Eustrate de Nicée.

[3] Cod. Laur. 59, 28, f. 1 (Bandini II, 548): Profession de foi contre ses calomniateurs.

[4] Sur les calomnies contre Xiphilin cf. IV, 436; Lichudès, écoeuré des intrigues, avait déjà démissionné: cf. V, 395 et 401–402; il eut pour successeur Jean Logothète contre lequel écrit Psellos II, 223. Jean d'Euchaïta, calomnié à son tour, part vers 1054 pour Euchaïta, cf. Lagarde, Jo. Euch. n. 118, p. 64.

[5] V, 455 (constitution délicate); V, 490 (douleur du coeur 11 jours); V, 359 (violents maux de tête); II, 14, 17, 18 (pleurésie, pustules, petite vérole); cf. II, 170; II, 227; II, 49.

[6] V, 455.

[7] V, 79.

[8] II, 81; II, 171.

[9] V, 506–512; W. Fischer avait déjà noté que la campagne contre Psellos et ses amis a commencé aussitôt après la victoire du Patriarche dans l'affaire de l'Union: Studien zur Geschichte des XI. Jahrhunderts, Progr. Plauen 1883, p. 18.

[10] V, 270 (je serai peut-être le troisième); V, 262 (ne pas mourir avant d'avoir vécu parmi vous); II, 141 (je viendrai bientôt chez vous).

[11] Cf. lettre de Jean d'Euch. (Lagarde, n. 146, p. 79) qui semble être la réponse à II, 271 et félicite Ps. de sa décision.

[12] IV, 458.

[13] A-t-il tenté de reprendre la vie séculière? L'acrostiche de son Canon sur le moine Jacques, signé Constas (V, 147), et l'épigramme du moine qui lui reproche de retourner à ses «déesses», semble insinuer la tentative.

[14] II, 215; «les moines constituaient une puissance avec laquelle basileus et patriarche devaient compter»: Fischer, l. c. 21.

[15] V, 445 (à Xiphilin moine encore à l'Olympe; cf. p. 446: ne t'enorgueillis pas de vivre sur la montagne de l'Olympe).

[16] V, 424: à Phérébios moine qui mettait en cause le roi et le patriarche (425); cf. Jean d'Euch., épigramme (Lagarde, n. 53, p. 28) «attaque les rois, blesse les patriarches». On accuse Psellos 1) pour sa doctrine, 2) pour sa vie privée; cf. V, 147: épigramme

et parfois par des sarcasmes grossiers.[1] Sous Théodora déjà il craignait le pire.[2] Cependant l'appui d'Isaac Commène à qui il assura le trône par sa duplicité,[3] lui accorda un répit; il devint hypertime[4] et occupa la charge d'un proèdre.[5] Mais Isaac, un militaire, méprise la noblesse civile et se méfie de Psellos, il le tient à l'écart.[6] Néanmoins, celui-ci se crut assez fort pour laisser libre cours à son inimitié contre le Cérullaire, lorsque sur le désir d'Isaac[7] il prononça le réquisitoire contre le patriarche: ce fut la cause de sa perte.

5. *L'incarcération au monastère de Narsou.* Psellos prétend bien avoir servi les intérêts de Constantin Doucas auprès du Monomaque et de Michel VI; la vérité est tout autre;[8] comment expliquer la procédure contre Psellos, s'il avait vraiment été un si chaud partisan des Doucas? En effet, dès que Constantin, fils spirituel du Cérullaire, qui lui avait fait épouser en secondes noces sa nièce, prit le pouvoir, il laissa le patriarche Lichudès appliquer contre Psellos les canons de l'Église sur les moines gyrovagues.[9] Il avait fait l'unanimité contre lui: le peuple lui était hostile à cause du Cérullaire; le parti civil, dont un bon nombre, exilés sous Isaac, furent rappelés par Constantin,[10] lui reprochait sa trahison en faveur d'Isaac, un militaire et un provincial; les moines faisaient front commun contre celui qu'ils considéraient comme un apostat; tous trouvèrent dans la personne du nouveau patriarche Lichudès, homme droit et homme d'Église, un juge intègre; sans autre forme de procès[11] il obligea Psellos à se conformer à sa profession monastique et le fit

---

de Jacques moine; I, 220: à un moine de S. Sabas; I, 149: monodie sur Jean Patricios, «qu'on ne me blâme pas de louer la beauté corporelle»; V, 469: à l'archevêque de l'Olympe; et I, 206: éloge de Nicéphore d'Ephèse, où il reprend les arguments contre Phérébios et l'archevêque de l'Olympe.

[1] II, 221: «on te surnomme chien et tu l'es en effet . . »; I, 220: Iambes contre un moine de S. Sabas, injures grossières; cf. C. Neumann, La situation de l'empire Byzantin avant les croisades (traduct. franç. de l'allem. E. Renaud) 1905, p. 91: «le fond de grossièreté ineffaçable» de la nature de Psellos; en vain son maître Jean d'Euch. cherche à le calmer: (Lagarde, n. 102 p. 52, anépigraphe, probablement à Psellos) «mets un frein à ton irritation surexcitée.»

[2] II, 7 et 14: à Iasite curopalate.

[3] Scylitzès-Cédrénos II, 634.

[4] Cf. V. Grumel, Titulature de Métropolites Byzantins, II. Métropolites hypertimes, dans Mémorial Louis Petit (1948) 153–155.

[5] II, 209; V, 352: à Machétarios, contre ceux qui l'envient de sa proédrie.

[6] V, 358: à (Manuel) Comnène.

[7] Cérullaire avait-il préparé les sandales de pourpre (I, 284) non pas certes pour lui-même, sa qualité l'en écartait, mais pour quelqu'un des siens, son neveu Const. Doucas probablement, ce qui expliquerait les exils opérés par Isaac contre le parti civil (Attaliate, 70, 14–71).

[8] Scyl.-Cédr. 610, 1; Attal. 54, 13.

[9] On lui reprochait depuis longtemps déjà, (sous Isaac, V, 231), de rester au palais, lui qui était moine.

[10] Scyl.-Cédr. 651, 7–16; Attal. 70, 14–71.

[11] II, 295: au patr. Lichudès, «j'ai été emmené de force . . ., condamné sans être entendu.»

enfermer dans le monastère de Narsou,[1] tout en lui gardant son amitié fidèle.[2]

6. *La vie de Psellos au monastère de Narsou.* La pénitence fut dure: «Ne rien toucher, ne point grogner, ne rien voir . . ., mais rester assis chez soi, ou plutôt chez autrui; que dis-je assis ? se courber, se faire des cals au genou, se pétrifier les doigts . . . je crains qu'on ne nous interdise même de respirer».[3] Malgré sa réclusion Psellos cherche à rejoindre ses amis par lettre; y tiennent la première place les propres neveux du Cérullaire. Orphelins de père, (lors du complot contre Romain Argyre leur père fut tué et le Cérullaire dut prendre l'habit pour échapper au châtiment),[4] Psellos avait fait l'éducation de tous deux, Nicéphore et Constantin.[5] Isaac les avait comblés d'honneurs par égard pour leur oncle,[6] mais la disgrâce de celui-ci avait entrainé la leur;[7] Psellos leur était resté fidèle pendant leur exil.[8] Ils lui ont gardé leur amitié: c'est à eux, ou plutôt à Constantin le cadet, son préféré,[9] qu'il expose sa peine de «se voir condamner par des hommes vénérés et chers par zèle pour le bien»,[10] qu'il décrit la surveillance tracassière des moines, l'interdiction de quitter le monastère, même pour assister au mariage de son correspondant, puisque, lui dit-on, il est philosophe et doit travailler à libérer son âme de la prison corporelle![11] Déjà auparavant il avait dû de prime abord renoncer à assister aux fiançailles de ce même Constantin, bien que celui-ci pour faciliter sa présence fût prêt à supprimer danses et chants traditionnels;[12] il n'y assista en fait qu'en usant d'un stratagème qui le mettait à l'abri des calomnies.[13] Il se lamente de vivre au milieu de gens grossiers et incultes,[14] de vrais Scythes et bohémiens.[15] Il le prie d'intercéder auprès du basileus et lui faire changer de sentiments à son égard.[16] Psellos lui-même d'ailleurs ne néglige aucun moyen pour gagner la faveur du basileus et de son entourage. Il écrit au César Jean Doucas, friand collectionneur des

---

[1] II, 150.
[2] V, 299: au patriarche Lichudès qui lui envoie du poisson.
[3] II, 291: à Sagmatas; II, 307: «j'ai perdu le plus grand charme de ma vie»; sa seule consolation sont les livres (II, 307); mais les moines, «rustres et grossiers» (V, 373), sont méfiants et soupçonnent l'orthodoxie de sa foi (ib.; II, 49).
[4] IV, 313.
[5] Cédrénos, PG. 120, 364 D.
[6] Attal. 60; Zonaras, PG. 135, 244.
[7] Zonar. 245.
[8] II, 46.
[9] V, 471.
[10] V, 219: allusion à Lichudès.
[11] ib. 220.
[12] V, 318.
[13] V, 321.
[14] V, 443.
[15] V, 467.
[16] V, 472.

lettres de Psellos[1] et son généreux protecteur, qui lui envoie des vivres et même un cheval par son fils Andronic.[2] Il écrit à la basilisse Eudocie et au basileus en personne: ce sont de brefs billets, joliment tournés, accompagnant des corbeilles de fruits;[3] seule la lettre de félicitation à l'occasion du complot de Nicoulitzès est plus longue.[4]

7. *La libération.* Les événements extérieurs se chargèrent de délivrer Psellos de sa prison. Le 25 Septembre 1063 eut lieu le grand tremblement de terre, sensible dans tous les Balcans, qui toucha S. Sophie et une partie des remparts de la ville;[5] les secousses sismiques continuèrent deux ans durant. Tout porte à croire que le monastère de Narsou, situé près des murs et dont les bâtiments étaient certes bien moins solides que ceux-ci, a dû en pâtir et que les moines cherchèrent refuge à l'intérieur de la ville; ils y furent d'ailleurs obligés par la guerre: ce même hiver 1063–1064 vit les Ouzes aux portes de la ville.[6] C'est ainsi que Psellos retrouva ses anciennes connaissances. Le patriarche Lichudès qui avait procédé contre lui venait de mourir en août 1063 et l'élection de son successeur traîna quelques mois;[7] ce fut Jean Xiphilin, un juriste doublé d'un philosophe, moins raide dans son comportement que son prédécesseur, qui était de formation essentiellement juridique. Ami de Psellos, touché par ses tribulations malgré les polémiques antérieures; ami du Cérullaire aussi et désireux de réhabiliter sa mémoire, il concilia les devoirs de la justice et de l'amitié en chargeant Psellos de faire en guise d'amende honorable l'éloge du Cérullaire dans l'église de S. André que celui-ci avait jadis fait restaurer.[8] Il s'en tira avec une virtuosité digne de son talent. Sans rien rétracter de ce qu'il avait avancé dans son réquisitoire, où il attaque la vie privée et la doctrine du personnage, il s'applique dans le panégyrique à glorifier l'action politique et la famille du défunt. Les Doucas étaient apaisés et Psellos rentra en grâce. Constantin X avait d'ailleurs besoin de tous les concours en face des difficultés dans lesquelles se jouait le sort de l'empire et de sa dynastie; il se devait de ménager Psellos dont malgré tout l'influence restait grande parmi la jeunesse qu'il avait instruite jadis. Et Psellos libéré définitivement du cauchemar de la vie monastique, redit sa joie de retrouver sa vie passée, «après en avoir été privé un court laps de temps à cause des calomnies».[9]

8. *Psellos revint-il au monastère de Narsou pour y mourir?* Cela semble peu probable. Théophylacte de Bulgarie nous dit à propos du

---

[1] II, 270; II, 284; II, 289; II, 303; II, 306. Const. neveu du Cérull. collectionnait lui aussi les lettres de Psellos (V, 353).

[2] II, 278.

[3] à Eudocie: V, 284, 377; II, 316. A Const. X: V, 280, 283, 309, 346.

[4] I, 33; sur le complot cf. Kekauménos, Strateghikon (St. Petersb. 1896) 66.

[5] Scyl. 657–58; Attal. 87–89.

[6] Attal. 83, 10–23.

[7] Cinq mois; le candidat des moines a prévalu; cf. Fischer, l. c. 24, note 7 et K. Bonis, Jean Xiphilin (en grec), Athènes 1938 (B. Z. 39 [1939] 170).

[8] Par ironie sans doute, car Psellos avait accusé le Cérull. de l'avoir démolie, I, 301.

[9] I, 42.

petit-fils de Psellos, (fils de sa fille adoptive, fiancée d'abord à Kenchrès,[1] puis mariée à un autre):[2] qu'il l'avait connu «enfant heureux dans la maison opulente de son grand-père».[3] Il semble cependant que les derniers jours de Psellos ne se sont pas écoulés dans la même opulence.[4]

III. Conclusions sur le lieu géographique de Τὰ Ναρσοῦ.

1. Τὰ Ναρσοῦ *est un quartier de CP.* H. Seger,[5] retenant Narsou comme lieu de naissance de Psellos et désireux de concilier ce fait avec le texte d'Attaliate,[6] plaçait Narsou à Nicomédie. Mais, à supposer que ce texte s'applique à Psellos, «tirant son origine» comme le fait remarquer le R. P. Grumel,[7] peut vouloir dire que la famille de Psellos était originaire de Nicomédie,[8] tandis que lui, il le dit expressement, est né à CP.,[9] près du Monastère de Narsou, qui par conséquent se trouve à CP. aussi.

2. Τὰ Ναρσοῦ *est un quartier proche des murs occidentaux de CP.* et se confond avec le Quartier de Péghé. Banduri situe τὰ Ναρσοῦ «non loin du port Sophien, appelé port de Boucoléon».[10] Mordtmann précise d'avantage et place ce quartier dans la IXe région «près du monastère des Cathares et de l'Oxybapheion»,[11] c. à d. près du port de l'Heptascalion, ce qui semble concorder avec les indications du Livre des Cérémonies.[12] La Carte Topographique de Byzance-CP. de M. N. Nomidès adopte avec quelque hésitation cette conclusion.[13] Par contre le R. P. Janin[14] rejette tout cela et place τὰ Ναρσοῦ à côté d'Oxeia sur la Corne d'Or en face du Bosphore et près de l'Embolon de Domninou, contredisant en cela Paspati qui plaçait τὰ Ναρσοῦ à Yéni-capou.[15] Or les textes de Psellos, précisés par les données du Synaxaire de CP. du P. Delehaye, nous aident à voir clair dans cette discussion. Psellos nous dit que venant de la campagne hors de la ville du côté de l'occident, (il était alors secrétaire, avons-nous dit, du juge de Thrace et Macédoine), «à peine les murs de la ville dépassés», il rencontra ses parents sur la tombe de sa soeur cadette enterrée depuis six jours.[16] Nous devons donc admettre

[1] V, 203.
[2] II, 85 à Jean d'Euch.
[3] PG. 126, 383; cf. I, 77; ib. 80.
[4] V, 340, 490; ib. 492, 493, et 494.
[5] B. Z. 2 (1893) 150.
[6] Attal. 296, 20.
[7] Titulature etc. p. 157.
[8] Ainsi II, 81: Alopos, né à CP. a pour patrie Rhodes.
[9] V, 378; II, 225.
[10] Imperium CP. II, 686.
[11] Esquisse topographique de CP., 1892, 58, n. 105.
[12] I, 560 (Reiske): le basileus se rend à la procession de S. Pantéleimon, dans le quartier de Narsou, «par mer jusqu'à l'échelle du Canicleion».
[13] TA NARSOU ? HEPTASCALION.
[14] Étude topographique, Τὰ Ναρσοῦ. Ὀξεῖα, Échos d'Or., 36 (1937) 288–308.
[15] ib. p. 289.
[16] V, 28.

que même s'il s'agissait d'un cimetière public, le quartier de Narsou, qu'habitaient ses parents, ne pouvait être trop éloigné des murs occidentaux de la ville; en réalité il s'agit du tombeau de famille de Psellos, celui-là même dont il écrit: «*je reverrai ma tombe et j'y verserai des larmes.*»[1] Mais, dira-t-on, cette lettre est adressée au cathigoumène de Péghé! Je réponds que pour Psellos le monastère de Narsou et le monastère de Péghé ne font qu'un. En effet, il souhaite ardemment de se retirer à Narsou, qui est pour lui une patrie,[2] et il écrit à Jean d'Euchaïta[3] et au cathigoumène de Péghé[4] que c'est á Péghé qu'il à toujours souhaité de mourir. Cette identification nous la retrouvons dans le Synaxaire de CP. «. . le martyrion qui se trouve «ἐν τοῖς Ναρσοῦ καὶ ἐν τῇ Πηγῇ».[5] En effet, Anne Comnène[6] mentionne un monastère d'hommes à Péghé, où Jean Italos dut s'établir sur l'ordre de Michel VII à son retour de l'ambassade à Epidamne, monastère subsistant encore du temps de Nicéphore Grégoras.[7] Il s'agit, bien entendu, de la Péghé près des murs occidentaux; le Synaxaire nomme même une porte de Péghé,[8] porte très ancienne, puisque sous Héraclius les Byzantins en firent une sortie victorieuse contre les Avares.[9] Voici une autre preuve de l'identité. Une église dédiée à la Vierge Marie se trouvait près de la Porte Dorée,[10] probablement celle que chante le pieux Jean d'Euchaïta dans ses vers;[11] or, justement on vénérait dans le monastère de Narsou une icone miraculeuse de la Vierge, une acheiropoiète: «Honore», écrit Psellos au juge de l'Égée en lui recommandant le monastère de Narsou, «honore l'icone peinte pour ainsi dire sans le concours de la main d'homme et appelée acheiropoiète . . . et pour montrer ta dévotion défends les intérêts de l'église où cette icone est vénérée.[12]

Le monastère de Narsou et Péghé est donc un monastère d'hommes, situé près des murs occidentaux de CP, au Nord de la Porte Dorée, où l'on vénérait une icone acheiropoiète de la Vierge Marie.

---

[1] II, 199.
[2] V, 378.
[3] II, 272.
[4] II, 199.
[5] Synax. CP. 132, 21 (ASS. Propyl. Nov.).
[6] Ann. Comn. Alexias, VIII, 5, (Leib) II, 35.
[7] Hist. Rom. VIII, 252.
[8] Synax. 356, 52; 756, 27.
[9] Synax. 873, 45.
[10] cf. Ducange, CP. Christiana, IV, 183.
[11] Intitulés «à la piscine de Blachernes» (?) (Lagarde p. 37); cf. Scyl. 623: Syméon le Bulgare fit brûler l'église de la Vierge située à Péghé.
[12] II, 148.

ZUR GEISTESGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG DES ORIGENISMUS

E. v. IVÁNKA/GRAZ

Wenn man bedenkt, wie mannigfach der Origenismus im byzantinischen Geistesleben nachgewirkt hat – nicht nur in der extremen Form des „zweiten" Origenismus der justinianischen Zeit, sondern auch in Gestalten wie Maximos Confessor, der in seinen „gnostischen Zenturien" origenisches Gedankengut in einer für die Orthodoxie tragbaren Form der Nachwelt erhalten will, und in der von Euagrios herkommenden Traditionslinie des östlichen Mönchtums, die I. Hausherr als die für das byzantinische Geistesleben entscheidende bezeichnet hat –,[1] so muß man zugeben, daß wir im Origenismus eines der Elemente des byzantinischen Geisteslebens vor uns haben. Es ist also auch vom byzantinologischen Standpunkt aus eine nicht unwichtige Aufgabe, sich die Frage vorzulegen:

Was ist der Origenismus, diese merkwürdige Synthese aus christlichen Lehren, griechischen philosophischen Begriffen und gnostischen Elementen, seinem innersten Wesen nach – d. h. welcher dieser Faktoren ist der wesentliche und entscheidende in ihm? Man hat ihn bald als das eine, bald als das andere bezeichnet. Bald sah man in ihm eine nur unwesentlich durch philosophische und gnostische Elemente entstellte, im Wesen doch christliche Glaubenslehre, bald eine das Christliche rationalisierende Philosophie, bald einen, nur mit christlichen Elementen versetzten, gnostischen Seelenmythos. Es ist wohl für die Entscheidung dieses Problems nicht unwichtig, wenn man die Frage aufwirft: Als was hat sich der Origenismus selbst betrachtet; als was sah er sich und wollte er von seinen Zeitgenossen gesehen werden? Man muß auf sein eigenes Zeugnis zurückgreifen. Neben Schrifterklärung (dem quantitativ überwiegenden Teile seines Werkes), Polemik (Κατὰ Κέλσου) und ethisch-religiösem Protreptikos (über das Martyrium, über das Gebet) hat Origenes e i n Werk geschrieben, das zwar dem Umfang nach nicht das hervorstechendste ist, das aber im Gegensatz zu allen übrigen den Anspruch erhebt, einen Grundriß seiner g a n z e n Lehre zu geben und sie als System – wenn auch nur in den Hauptzügen – zu entwickeln. Es trägt den bezeichnenden Namen: Περὶ ἀρχῶν. Koetschau, im Vorwort des 22. Bandes der „Griechischen christlichen Schriftsteller" (= Origenes Bd. 5) sagt (S. XIV): „Über den Titel der Schrift hat Schnitzer . . . gehandelt und als beste Übersetzung

[1] I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale, Orient. Christ. Periodica 1 (1935) 114 ff. auf S. 123/124.

‚Grundlehren der Glaubenswissenschaft' richtig festgestellt". Das ist falsch. Daniélou hat in seinem Buch: Origène (Paris 1948) darauf hingewiesen (S. 106), daß Albinos in seinem Abriß der platonischen Philosophie den eigentlich metaphysischen Teil, in dem von den G r u n d p r i n z i p i e n d e s S e i n s die Rede ist, als denjenigen bezeichnet, der περὶ ἀρχῶν handelt (VIII, 1). Im IX. Kapitel wird dann nochmals ὁ περὶ τῶν ἀρχῶν λόγος (θεολογικὸς λεγόμενος) vom φυσικὸς unterschieden. Der Ausdruck περὶ ἀρχῶν als „Lehre von den metaphysischen Grundprinzipien" kommt auch anderswo vor: Justin in seiner II. Apologie (MPG 6, 456 C) sagt von den Stoikern: οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ π ε ρ ὶ ἠ θ ῶ ν λ ό γ ῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς· ὡς δηλοῦσθαι ἐν τῷ π ε ρ ὶ ἀ ρ χ ῶ ν κ α ὶ ἀ σ ω μ ά τ ω ν λ ό γ ῳ οὐκ εὐοδεῖν αὐτούς. Diese obersten Seinsprinzipien nennt Plotin ἀρχικαὶ ὑποστάσεις (z. B. Enn. V, 1). Chalcidius in seinem Timaioskommentar meint dasselbe mit dem Ausdruck *initia* (§§ 305 u. 307 Wrobel), der offenbar eine Übersetzung von ἀρχαί ist. Nach Albinos sind die ἀρχαί (oder αἴτια ἀρχικά): 1. Gott, der Unaussprechliche, der Urheber des Alls. 2. Die Ideen, als die Gedanken Gottes und παραδείγματα der konkreten Welt. 3. Die Materie, als das ἄμορφον, in dem sich die idealen Formen verwirklichen. Ebenso sagt Chalcidius (§ 307): *Sunt igitur initia deus et silva* (= ὕλη)[1] *et exemplum* (= Idee als παράδειγμα). Im selben Verhältnis zueinander stehen für Origenes 1. Gott, 2. die λογικά, 3. die Materie. Wenn die Geistwesen aus der ursprünglichen Einheit der ἑνάς, in der sie „bei Gott" sind, heraustreten und sich entfernen, von ihm abfallen, dann gelangen sie in die materielle Welt, und so entstehen „Geister" (mit Luftkörper), Menschen, Tiere und Pflanzen (de princ. I 4, 1 aus Hieronymus contra Joh. Hieros. 19, Koetschau Gr. Chr. Schr. 22, 64). Deshalb ist die Materie nicht „principaliter" geschaffen (de princ. II, 2, 2); denn die materielle Welt bestünde nicht ohne den Fall der Geistwesen.[2] Das entspricht ungefähr dem Prinzip, das im Timaios aufgestellt wird (wo Platon dieselbe Dreiheit der Seinsprinzipien lehrt): Τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν (Tim. 69 C). Es ist also eine Lehre von den metaphysischen Seinsgründen, eine Philosophie, ganz im Sinne der damaligen Platoniker (denn Chalcidius repräsentiert mit seinem Werke bekanntlich einen Timaioskommentar des

---

[1] Ein merkwürdiger Nachhall dieses Terminus „silva", d. h. Materie als Ursprung der Vielheit, der Unterscheidung, der Zersplitterung, im Gegensatz zur ursprünglichen Geisteinheit (ganz im Sinne von de principiis II 1, 4) ist übrigens folgende Augustinusstelle (Confessiones II 1, 1): Colligens me a d i s p e r s i o n e, in qua frustratim discissus sum, dum ab u n o Te aversus in m u l t a e v a n u i . . . et s i l v e s c e r e ausus sum variis et umbrosis moribus.

[2] Das beanstandet Gregor von Nyssa MPG 46, 116–117. Wenn es so ist, sagt er, dann ist die sichtbare Welt nicht mehr unmittelbar von Gott geschaffen, sondern seiner Lenkung entzogen. Und das spricht auch Chalcidius § 186 ganz deutlich als Prinzip aus – wenn man nicht bis auf Platon Timaios 43 und die platonische Scheidung des Bereiches der eigentlichen, göttlichen πρόνοια von dem der ἀνάγκη zurückgehen will.

mittleren Platonismus, der Albinos nahesteht), was Origenes in seinem Werke bieten will.[1]

Aber – wird man einwenden – der Unterschied ist eben der, daß es sich bei Origenes um die Momente der christlichen Heilsgeschichte handelt, um die Personen der hl. Dreifaltigkeit, um die Menschwerdung des Logos, um Sündenfall und Erlösung. Sie sind für ihn die ἀρχαί, die metaphysischen Urprinzipien. Freilich werden sie damit zu Seinsprinzipien gemacht, zu ontologisch notwendigen Stufen der Entfaltung und Ausgliederung des „Urseins" zum konkreten, vielfältigen Dasein. Der Hervorgang des Logos aus dem Vater geschieht nur im Hinblick auf die aus dem Logos sich entfaltende Schöpfung (wenn auch „von Ewigkeit her", aber diese Schöpfung ist gleich ewig mit Gott und mit dem Logos, der ihr „Inbegriff" ist), der „erste Sündenfall", das Für-sich-sein-Wollen der Geister, bringt das Hervortreten der geistigen Vielheit aus dem einen Logos zustande so wie erst der „zweite Sündenfall" die scheinbare Welt ins Dasein ruft, in die die gefallenen Geister versetzt werden, um in diesem äußersten Zustand der Gottferne wieder die Sehnsucht nach ihrem ursprünglichen, höheren Zustand in sich erwachen zu fühlen, so daß die Materialität „Strafe und Vorsehung" (κρίσις καὶ πρόνοια) zugleich ist. Aber sind es nicht doch immerhin die christlich-religiösen Momente, die die Grundlage des Systems bilden, nicht irgendwelche abstrakte philosophische Begriffe, in die die Elemente des christlichen Glaubens verflüchtigt werden?

Das ist gewiß richtig. Wenn Origenes den Gedanken der trinitarischen „Hervorgänge" zum Grundschema seiner Seinslehre macht (was natürlich eine gewisse subordinatianische Verbildung der Trinitätslehre mit sich bringt[2]), wenn der „Logos" für ihn nicht nur das unpersönliche Vernunftprinzip, sondern auch (fast möchte man sagen: mehr noch) das persönliche Wort Gottes ist, wenn „Sündenfall" und „Gnade" für ihn Seinszustände bedeuten, die dem Geschöpf seine ontologische Sphäre anweisen, so liegt es ihm freilich fern, diese Begriffe rationalistisch zu

---

[1] Und doch fühlt sich Origenes in erster Linie als Exeget, als Schriftausleger, wie dies Daniélou in überzeugender Weise dargetan hat? (Origène S. 34 und 58). Gewiß. Aber auch der mittlere Platonismus, die Philosophie seiner Zeit, behandelt zunehmend den Text des θεῖος Πλάτων, den er philosophisch interpretiert, als heilige Schrift, und dazu kommen dann noch für Proklos die Oracula Chaldaica, die λόγια, wie er sie nennt –, ein Sprachgebrauch, den dann Dionysios Areopagites wieder auf die christlichen heiligen Schriften überträgt. Nicht die exegetische Haltung ist das Wesentliche, sondern die Tatsache, daß zwischen Religion und Philosophie kein Unterschied gemacht wird. Was man bieten will, ist metaphysische Seinslehre, wenn es auch in Form von Auslegung einer heiligen Schrift geschieht. Ebenso wie περὶ ἀρχῶν neben den exegetischen Schriften des Origenes, steht später bei Proklos neben den Platonkommentaren die στοιχείωσις θεολογική und die Πλάτωνος θεολογία als systematische Gesamtdarstellung des exegetisch Erarbeiteten.

[2] Über diese „Krise" im Denken des Origenes siehe: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster. Beitr. z. Theologie 22), Münster 1938, S. 164 u. ö.

verphilosophieren. Im Gegenteil, sie behalten ihre volle religiöse Realität, und es sind vielmehr die philosophischen Begriffe (z. B. Logos im hellenischen Sinne), die dann erst ihre volle Bedeutung erhalten, wenn sie sich als die Projektionen religiöser Realitäten (des „Wortes" und des „Sohnes" im christlichen Sinne, um beim Beispiel des Logos zu bleiben), ins Kosmisch-Rationale enthüllen.[1] Man könnte also eher sagen, daß die philosophischen Begriffe zu Ausdrücken religiöser Realitäten geworden sind und selbst ins Religiöse transponiert wurden, so daß sogar ontologische Gegensätze, wie z. B. der zwischen Geistigem und Körperlichem, zu religiösen Spannungen (Anteilhaben am Logos – Abgefallensein von ihm) umgedeutet sind. Dennoch ist es wahr, daß alle diese religiösen Elemente für Origenes kosmische Aufbauprinzipien geworden sind. Die Tatsachen der Heilsgeschichte sind für ihn Mittel des Weltverstehens geworden, der Seinsrang der Wesen wird als Funktion ihres Gnadenstandes aufgefaßt.[2] Man kann das „gnostisch" nennen, wenn man unter „Gnosis", im weiteren Sinn, das Bestreben versteht, die Kenntnis religiöser Wahrheit dazu zu verwenden, tieferen Einblick in die Seinsstruktur der Welt zu gewinnen, als ihn die natürliche Erkenntnis geben kann. Es gehört gar nicht zum Wesen der Gnostik, daß die Seinsprinzipien, aus denen diese „religiöse Kosmologie" aufgebaut wird, vom Standpunkt der christlichen Lehre betrachtet, Fabelwesen sind, wie Sige und Bythos, oder eine unchristliche Umdeutung christlicher Glaubenselemente, wie der sowohl wahrer Göttlichkeit als wahrer Menschlichkeit entkleidete, gnostische Christus. In diesem landläufigen Sinn ist Origenes keineswegs Gnostiker. Im Gegenteil. Sein (im weiteren Sinn gnostisches) Konstruieren der Seinsordnungen aus dem Heilsgeschichtlichen (wonach die Verschiedenheit der Seinszustände das Ergebnis der freien Willensentscheidungen der Geistwesen ist, die ursprünglich gleich und unterschiedslos geschaffen wurden) ist eben aus der Bekämpfung der gnostischen Auffassung (im engeren Sinn von „gnostisch") hervorgegangen, die in der Verschiedenheit der Seinssituationen ein Argument gegen die Erschaffung der Welt durch einen gütigen und gerechten Gott zu finden meint – und damit recht hätte, sagt Origenes, wenn diese Verschiedenheiten eben nicht der freien Entscheidungen der Geistwesen zuzuschreiben wären (vgl. de princ. II 9, 4–5). Ein Grundmotiv der Gnostik fehlt also bei ihm: Der Konflikt zwischen dem guten Erlösergott und dem bösen Schöpfergott, der die sichtbare Welt geschaffen hat – und sein Grundprinzip, daß das Böse prinzipiell das Schwächere ist, und „sich erschöpft", so daß der Zustand der Gottentfremdung schließlich notwendig zur Umkehr zu Gott

---

[1] Transscription hellénistique de la pensée biblique nennt Daniélou (Origène p. 49) sehr treffend die so angewendeten philosophischen Termini.

[2] In dem Sinne, daß es z. B. für Origenes eigentlich nicht den „gefallenen Menschen" gibt, sondern Menschsein, als solches, der Zustand des Gefallenseins aus einem höheren Zustande ist und mit der Erlösung aus diesem Fall auch seiner Wesenheit nach wieder aufhören muß.

zurücklenkt, ist sogar bewußt antignostisch (wenn wir Gnostik in diesem engeren Sinne verstehen). Aber im weiteren Sinne ist dieses Ableiten der Seinsstruktur der Welt aus dem Heilsgeschichtlichen wohl mit Recht gnostisch zu nennen.

Aber – und damit kommen wir auf das für den Origenismus Wesentliche – das Grundschema dieser Heilsgeschichte, das Hervorgehen aus Gott und die Rückkehr zu ihm in unendlichem Kreislauf, ist weder aus der authentischen christlichen Lehrüberlieferung noch aus den gnostisch-dualistischen Vorstellungen, sondern aus dem hellenischen Denken entlehnt. Origenes hat selbst auf diese Verwandtschaft hingewiesen – bezeichnenderweise nicht auf die πτεροῤῥύησις des Phaidros, die Wahl der Lebenslose im X. Buch der platonischen Politeia (617/18) und den σπόρος der Seelen ins All im Timaios,[1] alles Dinge, die mit dem selbstverschuldeten Abfall der Seelen aus der Einheit Gottes, ihrem „Fall" in die sichtbare Welt und ihrer Rückkehr zu ihrem Ursprung eine unverkennbare Ähnlichkeit haben –, sondern auf die stoische Philosophie. Οἱ μὲν . . . ἀπὸ τῆς Στοᾶς . . . ἐπικρατήσαντος τοῦ ἰσχυροτέρου τῶν ἄλλων στοιχείου τὴν ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι (φασίν), πάντων εἰς πῦρ μεταβαλλόντων, ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν Λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα (κατὰ Κέλσου VIII 72).

Ein zyklischer Prozeß des Hervortretens der Vielfalt aus einem schöpferischen, übermächtigen Urelement, das die in die Vielheit entwichenen, dem Ursprung entfremdeten Wesen heimholt, indem es von neuem die ganze Welt durchdringt und alles wieder in seine uranfängliche Einheit aufnimmt, das „Andere", Entfremdete, Erstarrte in seine eigene lebensvolle Beschaffenheit auflösend, bis dann, wenn alles in seine Ureinheit zurückgekehrt ist, der ganze Prozeß des Hervorgehens und der Ausgliederung von neuem beginnen kann, das ist für beide – Origenes und die Stoa – die Grundformel des Weltgeschehens. Nur daß es sich hier um das Feuer als Urelement handelt, dort um den Geist, und daher der Vorgang hier prinzipiell ein physischer ist, dort ein freier (des freiwilligen Abfalls und der freiwilligen Rückkehr). Aber das stoische „Weltfeuer" hat längst, mit der fortschreitenden Entwicklung der Stoa, trotz dem theoretischen Festhalten an der materialistischen Formulierung des „göttlichen Urelements" alle Züge einer rein geistig aufgefaßten Gottheit

---

[1] Auch hier sind die Geistwesen ursprünglich alle gleich: ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ (Tim. 41 E). Gewiß, man könnte einwenden: der Timaios ist nur ein Mythos. Aber in der Zeit des Origenes meinte man gerade vom Timaios, daß hier Platon seine eigensten Lehren ausgesprochen habe (vgl. z. B. Plotin, Enn. IV 3, 7). Chalcidius resumiert in seinem Timaioskommentar (cap. 184) die Lehre Platons auf diese ganz origenistische Weise: At vero quae dei comitatum animae neglexerint . . . secundum fatum vitam exigunt, donec paeniteat eas delictorum suorum expiatisque criminibus deinceps ad immortalis dei et aeternarum potestatum divinarum choros revertantur et illae legis rigor ex deteriore fortuna transitum fieri sinat ad beatam. Und das αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (Politeia 617 E) ist auch ganz im Sinne des Origenes.

angenommen[1] – und so ist aus dem stoischen Kreislaufschema, das zunächst nur die Ausgliederung der verschiedenen Elemente aus dem Urelement „Feuer" und ihre endliche Rückkehr in dieses Urelement bei der Auflösung des Alls besagen sollte, ein Kreislauf des Hervorgangs der Geistprinzipien aus ihrer Ureinheit in Gott und ihres Wiederaufgehens in ihm geworden. Die Formel von der Seele als einem Funken des Göttlichen hat in diesem Übergang vom Bilde des Urfeuers zu dem Begriff einer in die vielen Geistprinzipien sich zerspaltenden Gottheit ihren Ursprung. Man denke nur an Senecas Wort (De otio V 5): An illud verum sit, quo maxime probatur homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam sacrorum in terram resiluisse. . . . An dieses Schema konnten sich die platonischen Vorstellungen vom „Fall" der Seelen leicht anschließen (obwohl bei Platon nirgends die Seele „aus Gott hervorgeht"; das ist vielmehr stoisch gesehen und stammt vom Begriff des Feuers als des Urelements). So ist aus dem stoisch-kosmischen Schema ein Seelenmythos geworden, eine religiöse Lehre, die aber – ganz in dem Sinne, den wir oben „gnostisch" genannt haben – zugleich ein Schema für das kosmische Weltverstehen werden konnte. Welch eine vergeistigte Vorstellung z. B. schon Seneca von der stoischen Kreislauf- und Weltkatastrophenlehre hat, zeigt sich schon darin, daß er den Untergang als Gericht und die darauffolgende Erneuerung vor allem als moralische auffaßt.[2]

---

[1] Prägnant von Cicero ausgedrückt, wo er vom Weltende spricht: ut ad extremum omnis mundus ignesceret . . : ita relinqui nihil praeter ignem a quo rursus animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus (= κόσμος) oreretur (de nat. deor. II 46, 118).

[2] Peracto iudicio generis humani extinctisque pariter feris, in quarum homines ingenia transierant, iterum aquas terra sorbebit . . . et antiquus ordo revocabitur. Omne ex integro animal generabitur dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus (quaestiones naturales III 30, 7–8), ebenso wie es schon am Anfang des ganzen Abschnitts geheißen hatte: Ergo quandocumque erit terminus rebus humanis, cum partes eius interire debuerint abolerique funditus totae, ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur, nec supersit in deteriora praeceptor (qu. nat. III 23, 5). Daß es hier das Wasser ist, das dieses Gericht vollzieht, nicht das Feuer (vgl. die „Sintflutschilderung" qu. nat. III 30, 4–6), das beruht darauf, daß mit dem stoischen Motiv einer kosmischen ἐκπύρωσις zwei andere Motive kontaminiert sind: Die Auffassung, daß die Menschenwelt immer wieder von Elementarkatastrophen heimgesucht wird, die sie zwar nicht ganz ausrotten, aber immer wieder einen neuen Anfang der Kulturentwicklung nötig machen (Platon Timaios 22 D/E und Leges 677 A–C), und eine andere, die – kosmisch – einen rhythmischen Wechsel von Feuer und Wasser lehrt (ἐν μέρει δὲ ἑκάτερον κρατεῖ καὶ κρατεῖται . . . οὐδέτερον δὲ δύναται κρατῆσαι παντελῶς. Hippocrates de victu I 3 in Diels Herakleitos v. Ephesos S. 52. Lucretius, de rerum natura V 394: cum semel interea fuerit superantior ignis et semel, ut fama est, umor regnarit in arvis). Vgl. auch bei Macrobius den rhythmischen Wechsel von exustio und eluvio, der aber nie ganz das Menschengeschlecht dahinrafft (In somn. Scip. II 10, 13–15). Deshalb heißt es bei Seneca zwar zunächst ganz im allgemeinen: dicimus enim ignem esse, qui occupet mundum et in se cuncta convertat (nat. qu. III 13, 1); das wird dann aber eingeschränkt in dem Sinne: nihil relinqui aliud in rerum natura igne exstincto quam humorem: in hoc futuri mundi spem latere. Ita ignis exitus mundi, humor primordium. Origenes lehnt zwar im phy-

Noch stärker aber drückt es sich in den Worten aus, mit denen er diese Auflösung der Welt in ihr Urprinzip umschreibt (Ep. 9, 16): Qualis tamen futura est vita sapientis, si sine amicis relinquatur ...? qualis est Iovis, cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura (de princ. II 3, 3 paulatim cessante natura materiali) adquiescit sibi, cogitationibus suis traditus (das ist ganz der kosmische ,,Sabbat", der Zustand der ἑνάς bei Origenes). Auch bei Dio Chrysostomus ist dieser Vorgang des Aufgehens aller Wesen in ihrem Urprinzip und des Wiederhervorgehens einer neuen, jüngeren Welt aus diesem all-einigen Ursein schon ganz emporgehoben aus der physisch-kosmischen Sphäre in die eines geistigen Geschehens, in dessen Verlauf ein göttliches Prinzip die ganze Welt ,,in sich aufnimmt" und von neuem ,,aus sich entläßt".[1] Den Rhythmus dieser Systole und Diastole, die ihr Weltbild charakterisiert, haben die Stoiker in der Lehre Heraklits vorgebildet gesehen (die sie ja dann auch oft noch im stoischen Sinne uminterpretieren):[2] alles kommt aus dem Feuer, und alles wird zu Feuer: πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων (Fragm. 90 Diels). Den Wechsel der Zustände nennt Heraklit κόρος und χρησμοσύνη (Fragm. 65 Diels). Hippolytus umschreibt die Stelle weiter: χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος (ebenda bei Diels). Es ist nicht ausgeschlossen, daß Origenes daher die Anregung zu seinem κόρος-Begriff empfangen hat, der bei ihm freilich eine andere Bedeutung erhalten hat: aus der ,,Fülle" des Urelements, das alles andere in sich verwandelt hat, ist die ,,Übersättigung" der Geister geworden, die, ihres Glücks in der Vereinigung mit dem Ursein überdrüssig, sich wieder in die Vereinzelung und das ,,Für-sich-Sein" sehnen.

---

sisch-kosmologischen Bereich eine unendliche Reihe von ἐκπυρώσεις und κατακλυσμοί ab (κατὰ Κέλσου I 19), vor allem deshalb, weil Kelsos daraus ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit des mosaischen Berichts und für die Ewigkeit der Welt machen will. Aber – auf die geistige Ebene übertragen – bedeutet seine Lehre auch einen ewigen Kreislauf, freilich so, daß nicht nur Elementarkatastrophen einander rhythmisch ablösen, sondern jeweils die ganze Welt neu entsteht und völlig vergeht. Von diesem Kreislauf will aber Origenes in der Schrift gegen Kelsos nicht sprechen. Wo er sagt, die Christen lehrten: τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν, fügt er hinzu: πότερον δὲ ὥστε μηδαμῇ μηδαμῶς ἔτι αὐτὴν ἐπιτραπῆναι (Koetschau conjiziert: ἐπιστραφῆναι) δύνασθαι ἢ μή, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ λόγου διδάξαι (κατὰ Κέλσου VIII 72). Wir wissen aber, daß für Origenes nach der ἀποκατάστασις der κόρος, der neuerliche Abfall und damit eine neue Weltentstehung kommt. Es ist bezeichnend, daß er dem Heiden gegenüber davon nicht sprechen will.

[1] Dio Chrys. or. 36 (Borystheniticus) § 53: τοῦτον γὰρ (sc. Δία) ἅτε πάντων ἀλκιμώτατον καὶ φύσει διάπυρον ταχὺ ἀναλώσαντα τοὺς ἄλλους ... ἐν οὐ πολλῷ τινι χρόνῳ, δοκοῦντι δὲ ἡμῖν ἀπείρῳ πρὸς τὸν ἡμέτερον αὐτῶν λογισμόν, καὶ τὴν οὐσίαν πάντων πᾶσαν εἰς αὑτὸν ἀναλαβόντα πολὺ κρείττω καὶ λαμπρότερον ὀφθῆναι τοῦ πρότερον ... § 55: λειφθεὶς γὰρ δὴ μόνος ὁ νοῦς καὶ τόπον ἀμήχανον ἐμπλήσας ... εὐθὺς ἐπόθησε τὸν ἐξ ἀρχῆς βίον. ἔρωτα δὴ λαβὼν ... τῆς ἀρχῆς καὶ ὁμονοίας ... ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν καὶ διανέμειν ἕκαστα καὶ δημιουργεῖν τὸν ὄντα νῦν κόσμον ἐξ ἀρχῆς πολὺ κρείττω καὶ λαμπρότερον ἅτε νεώτερον.

[2] Wie besonders K. Reinhardt in seinem Buch ,,Kosmos und Sympathie" gezeigt hat.

Dieselbe Vergeistigung des ursprünglich nur als Abfolge der Elementarformen der Materie gedachten Kreislaufs zu einer Geschichte des Falls und der Rückkehr der Seelen findet sich auch bei Marc Aurel. Wenn er davon spricht (XII, 26 nach der Zählung Schenkl's, Bibl. Teubn.), daß man bedenken soll: ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον οὕτως ἀεὶ ἐγίνετο καὶ γενήσεται καὶ νῦν πανταχοῦ γίνεται, so kann man noch glauben, er meine damit nichts anderes als τῶν στοιχείων εἰς ἄλληλα μεταβολάς (VII, 47), die es bewirken, daß nichts in der Welt verlorengeht, daß die Elemente, in die sich der Sterbende auflöst, irgendwo wieder zu einem lebenden Wesen vereinigt werden (ein unzählige Male wiederkehrender Gedanke),[1] und man kann vermuten, daß auch der Ausdruck περιοδικὴ παλιγγενεσία (XI, 1) nichts anderes sagen soll. Daneben stehen aber Wendungen, die eine ganz andere Vorstellung verraten; man soll bedenken, ὅτι ὁ ἑκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρύηκεν (XII, 26); daß, so wie es nur e i n Sonnenlicht gibt, wenn es auch in verschiedene Richtungen seine Strahlen entsendet,[2] es auch nur e i n e Seele gibt, die sich in verschiedene Seelen spaltet: μία νοερὰ ψυχή, κἂν διακεκρίσθαι δοκῇ (XII, 30). Nur der Böse vereinzelt sich: ἀπόσχισμα πόλεως (die Welt ist mit einer πόλις verglichen worden) ὁ τὴν ἰδίαν ψυχὴν τῆς τῶν λογικῶν ἀποσχίζων μιᾶς οὔσης (IV, 29). Das wird zwar vor allem moralisch, als ein Sichabsondern von der geistigen und gefühlsmäßigen Solidarität der Menschheit und Menschlichkeit verstanden (XI, 8; VIII, 34 u. a.), aber begründet wird es mit der metaphysischen Einheit aller Geistwesen (die eben so lange besteht, als sie sich nicht ins Böse „vereinzeln")[3] und die auch einen Wesenskontakt aller mit ihrem Urquell bedeutet: Ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων . . . ὁρᾷ· μόνῳ γὰρ τῷ ἑαυτοῦ νοερῷ μόνων ἅπτεται τῶν ἐξ ἑ α υ τ ο ῦ ε ἰ ς τ α ῦ τ α ἐ ρ ρ υ η κ ό τ ω ν καὶ ἀπωχετευμένων (XII, 2).[4] Auf Grund dieser Wesenseinheit ist auch das Ende ein Wiederaufgehen im Ursprung: Ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀ ν α λ η φ θ ή σ ῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν (IV, 14).[5] Um die Analogie mit Origenes voll zu machen, wird diese Wiedervereinigung mit dem Ursprung (auch schon im moralischen Sinn) mit demselben Ausdruck „ἀποκατάστασις" umschrieben, mit dem auch Origenes die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bezeichnet: Wenn man oft und immer wieder sich vom „Ganzen", vom „Ursprung" abtrennt (wie der Zweig vom Baum, oder, nach VIII 34,

---

[1] Manchmal in ganz „hamletischer" Weise ausgeschmückt, z. B. VI 24.

[2] Dasselbe Gleichnis, weiter ausgeführt, in bezug auf den individuellen Geist und seine Tätigkeiten, XII 57.

[3] VIII 34 heißt es: Ἐπεφύκεις γὰρ μέρος· νῦν σαυτὸν ἀπέκοψας; ebenso IV 14: Ἐνυπέστης ὡς μέρος. Vgl. damit Origenes, κατὰ Κέλσου V 22 (= II 23 Koetschau): Οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη, ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου πρὸς τὸν θεόν.

[4] Das ist ganz das plotinische: συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον τοῦ παντὸς κέντρῳ (Enn. VI 9, 8).

[5] Vgl. IV 21: αἱ ψυχαὶ . . . ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι.

die Hand vom Körper), dann wird das ἀποχωροῦν δυσένωτον καὶ δυσαποκατάστατον (XI, 8).

Wir sehen, die Alternative: Philosophie *oder* Gnosis ist nur von unserem modernen Standpunkt aus gültig, und gilt nicht für das Denken dieser Zeit. Was wir am Denken des Origenes „gnostisch" genannt haben – das Ableiten der Welt, ihrem kosmischen Sein nach, aus der Geschichte des Falls und der Rückkehr der Seelen –, das ist ebenso als Grundelement im philosophischen Weltbild der Zeit enthalten. Wenn *das* „gnostisch" ist, dann ist es die ganze zeitgenössische Philosophie ebensosehr. Im Rahmen der Zeitphilosophie kann der Origenismus also keineswegs so fremdartig gewirkt haben, wie er es für uns tut. Gerade diese Zwischenstellung zwischen rationaler Philosophie und „gnostischem" Seelenmythos, zwischen selbständiger Spekulation und Auslegung heiliger Texte macht seine wesenhafte Verwandtschaft mit der Philosophie seiner Zeit aus, vor allem aber die Gemeinsamkeit des Weltbildes, der Vorstellung des Weltprozesses als eines Kreislaufes der Seelen. Wir machen uns oft nicht genügend klar, wie nah damit Origenes nicht nur der (von spätantiker Religiosität durchtränkten) Philosophie seiner Zeit steht, sondern der antiken Denkweise überhaupt. Es ist oben der typisch origenistische Ausdruck ἀποκατάστασις erwähnt worden, das Schlagwort für seine Auffassung vom Weltprozeß als einem unendlichen Kreislauf, der, im Abfall der Seelen von ihrem Ursprung und ihrer Rückkehr zu ihm, das Dasein der Welt konstituiert. Denselben Ausdruck Apocatastasis (id est omnium rerum revolubilitas, setzt er erklärend hinzu),[1] verwendet Servius, um den Grundgedanken der IV. Ekloge Vergils prägnant zu formulieren – des Gedichts, das die Vorstellung eines zyklischen Ablaufs ständig sich erneuernder „saecula" in einer für die ganze Antike klassischen Weise ausgedrückt hat. Wenn man sich fragt, was diese „saecula" eigentlich bedeuten, muß man nicht nur pythagoreische Astralperioden, stoische Kreislauflehre und platonischen Seelenmythos zur Erklärung heranziehen, sondern man muß auch auf die altrömische Sakralüberlieferung zurückgreifen. Da zeigt sich, daß es sich bei dieser Vorstellung nicht nur im allgemeinen um das Anbrechen eines neuen *Zeitalters* handelt, sondern um die Erneuerung, d. h. um die Wiederkehr der vergangenen *Generationen*. Nach römischer ritueller Auffassung ist die Abhaltung der Säkularfeier *notwendig*, damit das neue saeculum anbricht. Inwiefern, das zeigt die Geschichte, die Plutarch im Leben Poplicolas (cap. 21) erzählt: Als einmal die Abhaltung der Säkularfeier unterlassen wurde, kamen nur mehr totgeborene Kinder zur Welt, bis das saeculum „rite" begonnen und inauguriert worden war. Das „iam nova progenies caelo demittitur alto" (Ecl. IV 7) geht nicht auf einen einzelnen göttlichen Sprößling,[2] sondern auf die wiederkehrende neue Generation. Das be-

[1] Servius zu Ecl. IV, 31.

[2] Das geht auch schon daraus hervor, daß in Konstantins „Oratio ad sanctos" (wer immer der Verfasser war) diese „nova progenies" mit νέα πληθὺς ἀνδρῶν übersetzt

weist auch die Art und Weise, wie nach Censorius (de die natali cap. 17) die saecula berechnet werden. Die 100 (oder nach der augusteischen Berechnung 110) Jahre sind nur eine Abrundung; das sagt Varro (de lingua latina V 11) deutlich, der das Wort saeculum (falsch) von senex ableitet, zur Erklärung aber angibt, man nenne deshalb 100 Jahre ein saeculum, „quod longissimum spatium senescendorum hominum id putarunt".[1] Die wirkliche Berechnung ist nach Censorius folgende: Wenn von allen denen, die (wohl innerhalb eines gewissen Zeitraumes, etwa eines lustrums) nach der Gründung der Stadt geboren werden, derjenige gestorben ist, der das höchste Alter erreicht hat, ist das erste saeculum zu Ende. Das zweite saeculum reicht dann wieder bis zum Tod des Ältesten unter denen, die zu dieser Zeit geboren wurden, und so fort. Deshalb lautet auch der Heroldsruf der Einladung zu den Säkularspielen (CIL IV, 32323, 56; vgl. Sueton, Claudius 21), die Leute sollten kommen „zu den Spielen, die noch keiner von ihnen im Leben gesehen habe noch je wieder im Leben sehen werde". Das ist ganz natürlich, wenn mit dem neuen saeculum eben die neue Generation beginnt. Das macht auch verständlich, wieso der Gegenstand der IV. Ekloge Asinius Pollio's Sohn sein kann, der doch nichts dazu getan hat, das neue Zeitalter heraufzuführen, und nicht als der angeblich erwartete „Weltheiland" betrachtet werden kann. Der ist er gewiß nicht, und das wollte Vergil auch nicht behaupten; aber er ist es, mit dem die neue progenies, die neue Generation, ihren Anfang nimmt – das ist doch wohl Grund genug, ihn zu feiern. Vor allem aber wird uns so erst der tiefere Sinn der „Heldenschau" im VI. Buch der Aeneis verständlich; es ist nicht nur eine poetische Einkleidung (anknüpfend an das X. Buch der platonischen Politeia), die ermöglicht, einen Ausblick auf die ganze folgende römische Geschichte in prophetischer Form in die Aeneis einzulegen. Es gehört wirklich zur Säkularvorstellung (im Sinne der ältesten römischen Tradition) der Gedanke, daß im Jenseits die Seelen bereitstehen, die schon einmal hier auf Erden gelebt haben und im neuen saeculum von neuem „ausgesät" werden („Aussaat" ist ja die allgemein angenommene Etymologie von sae-culum, von der Wurzel se-vi, sa-tus). Die neue Generation ist eine Wiederkehr der alten, abgelaufenen. Und wenn „magnus ab integro saeclorum nascitur ordo", dann wiederholt sich alles, was schon einmal im vorigen Weltzeitalter geschehen ist: „alter erit tunc Tiphys . . . atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles", heißt es in der IV. Ekloge (v. 34 und 36). Origenes ist hier anderer Meinung. Er wirft (de princ. II 3, 4) die Frage auf, ob der Ablauf einer Weltperiode und das Schicksal jedes einzelnen in ihr sich unverändert in der folgenden Weltperiode wiederhole – und er

wird (Griech. Christl. Schriftsteller 7 [Eusebius I ed. Heickel] 181, 24) – an einer Stelle, wo es dem Verfasser der oratio daran gelegen gewesen sein muß, auf einen göttlichen Sprößling hinweisen zu können.

[1] Im selben Sinn im sibyllinischen Orakel über die ludi saeculares bei Zosimos II, 6 (Vers 1) ὁπόταν μήκιστος εἴη χρόνος ἀνθρώποισιν.

antwortet: Nein. Denn auch, wenn man einen Scheffel Getreide aussät, so fällt nicht jedes Korn an den Ort, an dem es in der vorigen Saat wuchs, von der man diesen Scheffel genommen hat, und nicht jede Ähre entwickelt sich so, wie die ihr entsprechende in der früheren Saat. Und selbst wenn man durch viele saecula hindurch immer wieder das von der vorigen Saat Geerntete neu aussäte, wären die Saaten einander nicht gleich – und so sind auch die saecula voneinander verschieden. Wäre es nicht so, dann: „erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant quae fecerunt, iterum erit diluvium ... Judas quoque bis Dominum tradet, Paulus secundo lapidantium Stephanum vestimenta servabit" (ebenda). Wir meinen das „alter erit tunc Tiphys" zu hören, und wenn auch Origenes in der Detailfrage, ob die einzelnen Weltperioden einander bis in die Einzelheiten gleich sind, mit Vergil nicht übereinstimmt, so ist doch die Gesamtauffassung dieselbe, und selbst die Gemeinsamkeit des „Aussaatsgleichnisses" und der Vorstellung einer neuen „Saat" der Seelen (wozu nicht nur die Etymologie von saeculum, sondern auch der platonische σπόρος Timaios 42 D anzuführen wäre)[1] beweist, wie nahe Origenes mit all dem der antiken Denkweise steht.[2]

Im Origenismus ist – so können wir seine Wesensbestimmung formulieren – die Synthese gezogen worden zwischen der christlichen Lehrüberlieferung und dem damaligen, von hellenisch-antiker Denkweise gestalteten Weltbilde – und zwar in der Weise, daß die einzelnen christlichen Lehrstücke und Glaubenselemente sich in den festen Rahmen dieses Weltbildes einfügen mußten. Wenn man auch – vom rein Philosophischen her – bei Origenes sagen kann, daß es oft nur die „Transskription" des christlichen Inhalts mit den Begriffen der hellenischen Philosophie ist, so sind andererseits doch diese christlichen Glaubensinhalte in ein Gesamtschema hineingesehen, das dem hellenischen „Seelenmythos" entstammt und der zeitgenössischen Philosophie zugrunde liegt. Das bedingt seine eigenartige Zwischenstellung zwischen Glaubenslehre, Philosophie und Gnostik – darin liegt aber auch das wesentlich Unchristliche des Origenismus.

Gewiß, man darf nicht übersehen, daß Origenes in vielen Einzelheiten ein getreuer Zeuge christlicher Überlieferung ist; über dem Bestreben, den Origenismus als System zu erfassen, hat man oft die Bedeutung zu würdigen vergessen, die er als Bewahrer und Deuter des christlichen

---

[1] Und ebenso die gegen die allgemeine Auffassung polemisierende Lukrezstelle (De rer. nat. II 1153)

haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne
aurea de caelo demisit funis in arva,

die auch beweist, daß saecula hier nur als „Generationen", nicht als „Zeiträume" verstanden werden kann (wie auch in I 20; V 967; V 1021).

[2] Nicht nur der Stoa im besonderen, deren Zeugnisse über die unveränderte (ἀπαράλλακτος) Wiederkehr der Weltperioden in den Stoicorum Veterum Fragmenta (Arnim) II 623–632 zu finden sind.

Dogmas, als Erbe der exegetischen Tradition der Kirche hat. Aber dennoch ist das Ganze, in das diese christlichen Elemente hineingestellt sind, der Bauplan, in dem sie als Bausteine dienen, unchristlich gedacht. Dieses zyklische Weltbild einer ewigen Wiederkehr entkleidet die christliche Lehre, die in dieses Schema hineingesehen ist, gerade des für das Christentum Wesentlichsten: des Charakters der einmaligen, endgültigen Entscheidung für oder wider Gott, die unwiderruflich ist, sobald die Ewigkeit (als unverlierbare Seligkeit oder als unabänderliche Verwerfung) an die Stelle der wandelbaren Zeitlichkeit getreten ist. Das wiegt um so schwerer, als es auch dem anderen Grundprinzip des origenistischen Denkens widerspricht, wonach alles Sein, selbst die ontologische Zuweisung der Seinsstufe, die einem Wesen zukommt, von seinem freien Willensentschlusse bestimmt sein soll. Wenn aber die Entscheidung zum Bösen keine letzte Entscheidung ist, sondern notwendigerweise wieder in ein Zurückstreben zum Guten umgebogen wird, und andererseits auch das Verharren im Guten kein endgültiges ist, sondern in den κόρος und einen erneuten Abfall umschlägt, dann ist aus dem Ernst der einmaligen sittlichen Entscheidung die physische Notwendigkeit eines unaufhörlichen Pendelschlags geworden, „Schuld" und „Erlösung" werden naturgesetzliche Kräfte einer unendlichen kosmischen Bewegung, für die das uralte Symbol der Aeonsschlange gültig ist, die, nach den Worten Claudians . . .

. . . . caudam reducto
ore vorat, tacito relegens exordia lapsu.
(Claudian, de consulatu Stilichonis II 430).

Und mit dem ewigen Rhythmus der aus Gott hervorflutenden und wieder zu ihm zurückkehrenden Geisterwelt ist auch der christliche Schöpfungsbegriff zugunsten eines wesentlich heidnisch gedachten Kosmosbildes aufgegeben. Es stehen bei ihm nicht, wie es nach christlicher Auffassung sein muß, Schöpfer und Geschöpf, trotz aller gnadenhaften Erhebung des Geschöpfs zur Teilnahme an der Göttlichkeit des Schöpfers (θέωσις nennt es kühn die östliche Theologie), doch als etwas wesenhaft anderes einander gegenüber: Der Kosmos ist selbst gleich ewig mit Gott, der in ihm die Einheit seines Wesens in die geschöpfliche Vielheit ausstrahlt, aber eben weil das Geschöpfliche das Für-sich-Sein nur im Abfall von Gottes Einheit gewinnen kann, ist es zugleich wesenhaft gottwidrig und zur Aufhebung, nicht zur gnadenhaften Verklärung seines Eigenseins bestimmt – bis zum neuen Abfall. Porphyrios hat recht, wenn er behauptet,[1] daß Origenes, trotz aller christlichen Elemente seines Systems, im Wesen doch hellenisch gedacht hat. Die Geschichte der langsamen Assimilierung und Überwindung des Origenismus ist zugleich die Geschichte der Überwindung

[1] Bei Eusebius, Hist. Eccl. VI 19 (Griech. Christl. Schriftsteller 9² S. 560): Κατὰ . . . τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. Ebenso sagt Kyrillos v. Alexandreia von ihm: οὐ γὰρ ἐφρόνησεν ὡς Χριστιανός, ἀλλὰ ταῖς Ἑλλήνων ἀκολουθήσας φλυαρίαις πεπλάνηται MPG 77, 373 A.

des heidnischen Kosmosbildes, das im antiken Erbe gegeben war, durch das neue, christliche Weltgefühl. Wie lange dieser Prozeß sich bis in die byzantinische Zeit hineinzieht, das beweist genügend die eine Tatsache, daß Maximus Confessor noch der origenistischen Versuchung erliegt, Kreuzigung und Auferstehung als allgemeine kosmische Vorgänge aufzufassen;[1] es ist also berechtigt, diesen Prozeß als ein Phänomen der byzantinischen Geistesgeschichte zu betrachten.

[1] MPG 90, 1108 A/B.

ΤΟ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΝ ΣΤΙΧΟΥΡΓΗΜΑ «ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΙΝΟΣ ΔΟΚΙΜΩΤΑΤΟΥ ΚΑΙ ΣΟΦΩΤΑΤΟΥ ΓΕΡΟΝΤΟΣ»

J. KALITSUNAKIS/ATHEN

Τὸ στιχούργημα τοῦτο ἐξεδόθη ὑπὸ τοῦ Γουλιέλμου Βάγνερ ἐν τοῖς Carmina graeca medii aevi (Λειψία 1874) σελ. 277–303, περιλαμβάνει δὲ 939 στίχους ἢ μᾶλλον τροχαϊκὰ ἡμιστίχια, καὶ ἀποτείνεται ὑπὸ τοῦ ἀνωνύμου μοναχοῦ συγγραφέως εἰς τὸν φίλον του Ἀργυρομύτην (στ. 18). Χαριζόμενος εἰς τοῦτον γράφει τὸ στιχούργημα («ἡ ἀγάπη σου, καὶ φίλε, ἔφερέ με τοῦ νὰ γράψω» 21) διότι «ξένον μοναχοῖς ὑπάρχει τοῦ νὰ γράφουσιν τοιαῦτα μυθικὰ καὶ βίου λόγον» (24)[1].

Διηγεῖται λοιτὸν ὁ ποιητὴς ὅτι ὑπῆρχέ ποτε ἄνθρωπος «φρόνιμος πολλὰ καὶ μέγας» ἔνδοξος, ἀγχίνους καὶ πλούσιος ὁ ὁποῖος εἶχε μεγάλην οἰκογένειαν καὶ συγγενεῖς, καὶ ἐπλούτησε (46) ἀλλὰ «τὸ κύλισμα τῆς τύχης» καὶ «τὸ ἀσύστατον τοῦ κόσμου» τὸν ἔφερε καὶ «ἐπτώχευσε εἰς πενίαν τὴν ἐσχάτην» (56). Ἀπορήσας λοιπὸν καὶ ἐπειδὴ «ὅπως ζήσειν οὐκ εἶχεν», παίρνει τὸν καλύτερον ἐκ τῶν υἱῶν τοῦ (πρβλ. 891. 901) εἰς κρυφόν τινα καὶ «ἀπόδημον ἀνθρώποις» τόπον, καὶ τοῦ δίδει ἓν «παραβολικόν» (24) μάθημα διὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ τὴν ἀμφίβολον τῶν «αὐθεντῶν» ἀγάπην (102). Διὰ τὸν φόβον τοῦτον «δὲν κατεπιάστη ὅλως» οὐδὲ ἐδέχθη νὰ εἶναι «εἰς βασιλέως παλάτιν» ἕως ὅτου ἠναγκάσθη καὶ τὸ ἔφερεν ὁ καιρὸς (119), καὶ ἦλθε καὶ εἰς αὐτό. Ἦλθεν ὅμως ἕνεκα τῆς ἐπιθυμίας του νὰ βοηθήσῃ τὴν πάσχουσαν, ὡς λέγομεν σήμερον, οἰκογένειάν του. Συνεβούλευσε λοιπὸν τότε (πρβλ. 70) τὸν υἱόν του νὰ τὸν ἀλυσοδέσουν (132) καὶ νὰ τὸν πωλήσουν ἐν Κωνσταντινουπόλει (140) ὡς σκλάβον καὶ ὡς «κακοῦργον καὶ κακόβουλον στρατιώτην», ὁ ὁποῖοις «ἐχάσε τὴν γενεάν σας» (143). Ὁ υἱός του ὡς «φιλόστοργον παιδίον καὶ θεῷ δεδουλωμένον» (170) ἔκαμεν ὅ, τι τοῦ εἶπεν, «ἔποικεν τὸν ὁρισμόν του». Τὸν ἔφεραν

Ἡ προκειμένη μελέτη ἐγράφη ἐν Βερολίνῳ κατὰ τὸν χειμῶνα τοῦ 1951 διὰ τὸν πανηγυρικὸν τόμον τοῦ ἀγαπητοῦ συναδέλφου καὶ φίλου Franz Dölger ἐπὶ τῇ ἑξηκονταετηρίδι του.

«βίαια παντ' ἐκ ποδὸς ἐρύσαις, ὁ δὲ λοιπὸς εὔφρων
«ποτὶ χρόνος ἕρποι.

[1] Εἰς τὰς Βιβλιοθήκας τῆς κοσμοπόλεως αὐτῆς, εἰς τὰς ὁποίας ἄλλοτε ἦτο δυνατὸν καὶ εὔκολον νὰ εὑρίσκῃ κανεὶς ὅλα σχεδὸν τὰ συγγράμματα καὶ τὰ περιοδικὰ τὰ ὁποῖα καὶ διὰ τὰς τοιαύτας μελέτας ἐχρειάζετο, δὲν ἠδυνήθην τώρα νὰ εὕρω καὶ συμβουλευθῶ πολλὰ ἐκ τῶν ἀπαραιτήτων βιβλίων, τὰ ὁποῖα ἐχρειαζόμην διὰ τὴν παροῦσαν μελέτην, καὶ μάλιστα οὐδὲ τὰς παραλλαγὰς τοῦ στιχουργήματος τὰς ὁποίας ὁ Γουλ. Βάγνερ ἀναφέρει εἰς τὸν πρόλογον τοῦ βιβλίου του (σελ. XI). Ἕνεκα τῆς ἐπελθούσης φοβερᾶς καταστροφῆς τῆς πόλεως πολλαὶ ἐκ τῶν βιβλιοθηκῶν της, δημόσιαι ἢ καὶ ἰδιωτικαί, ἔγιναν παρανάλωμα τοῦ πυρὸς ἢ τῆς λεηλασίας ἢ καὶ ἄλλης καταστροφῆς. Ἄλλα πάλιν βιβλία ἀπεμακρύνθησαν ἐγκαίρως ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἀπεκρύβησαν εἰς κατάλληλα μέρη, ὁπόθεν δὲν ἐθεωρήθη ἀκόμη καλὸν νὰ ἐπανέλθουν εἰς τὴν προτέραν θέσιν των.

λοιπὸν εἰς Κωνσταντινούπολιν «εἰς τὴν Πόλη τὴν μεγάλη» (188), καὶ ἤρχισαν νὰ τὸν διαφημίζουν πρὸς πώλησιν «διὰ τὴν πραγματειὰν τοῦ γέρου» (194–196).

Ὁ τοπάρχης τ. ἔ. ὁ βασιλεὺς τῆς χώρας εἰδοποιηθεὶς περὶ τοῦ πράγματος ὑπὸ τοῦ Λογοθέτου (198) διατάσσει νὰ ἐξετάσουν πόθεν κατάγεται ὁ πωλούμενος, καὶ πρὸς τούτοις «τὶ ἓν τὸ ἠξεύρει καὶ τὴν τέχνην τὴν γινώσκει καὶ τὴν γνῶσιν» τὴν ὁποίαν ἔχει (202 ἑξ.).

Ὁ Λογοθέτης «ἀπελθὼν ἐκ τοῦ παλατίου» ἔπραξε κατὰ τὸν ὁρισμὸν τοῦ βασιλέως (215), εὗρε τὸν «πιπρασκόμενον ὡς δοῦλον» καὶ ἠρώτησε τοὺς παῖδας «πόσον ἔναι ἡ τιμή του, τί ἓν ἡ τέχνη τὴν γινώσκει» καὶ ἐδήλωσεν ὅτι τὸν θέλει «διὰ τὸν βασιλεά» (221). Οἱ πωλοῦντες αὐτὸν ἐζήτησαν τίμημα τὸ ὁποῖον ἐφάνη εἰς τὸν Λογοθέτην ὑπερβολικόν, καὶ ἠρνήθη νὰ πληρώσῃ τοῦτο, ἀλλ' ὁ πωλούμενος γέρων τὸν πλησιάζει καὶ τοῦ λέγει «μυστικῶς» (235), ὅτι ἀξίζει πολὺ περισσότερον ἀφ' ὅ, τι ζητοῦσι, καὶ νά τον ἀγοράσῃ. Αὐτοὶ «τί πωλοῦν οὐδὲν ἠξεύρουν» (240).

Ὁ Λογοθέτης ἀκούσας ταῦτα καὶ «τὴν γνῶσίν του νοήσας» ἔδωκε τὰς πέντε χιλιάδας ὑπερπύρων καὶ τὸν ἠγόρασε.

Προσήχθη ἐνώπιον τοῦ βασιλέως ὁ ὁποῖος τὸν ἠρώτησε τί γνωρίζει καὶ ποίαν τέχνην ἠξεύρει. Ἀπήντησεν ὅτι κατέχει τέσσαρας τέχνας, γνωρίζει δηλαδὴ νὰ προσδιορίζῃ τὴν ἀξίαν τῶν ἀνδρῶν, τῶν γυναικῶν, τῶν πολυτίμων λίθων καὶ τῶν ἵππων «καὶ ἠξεύρω καὶ γνωρίζω καὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν γνώμην, καὶ τὸ τί γενεᾶς ὑπάρχουν, καὶ τιμῆς κατὰ τὴν φύσιν» (261–264). Ὁ βασιλεὺς ἀκούσας ὅλα αὐτὰ μακαρίζει ἑαυτὸν καὶ λέγει «πρὸς τοὺς μεγιστάνους» καὶ τοὺς ἄλλους μεγάλους οἱ ὁποῖοι ἦσαν κοντά του, ὅτι κανεὶς ἄλλος βασιλεὺς δὲν κατέχει τοιοῦτον ἄνδρα. Καὶ ὥρισε μὲν ἀμέσως καὶ τοῦ εὗρον κατοικίαν, ἀλλ' ἐπὶ τριάκοντα ἡμέρας (285) εἶχεν ὁ γέρων σκληρὸν καὶ πλήρη στερήσεων βίον. Ἔπρεπεν, ὡς φαίνεται, νὰ παρουσιασθῇ πρῶτον κατάλληλος εὐκαιρία διὰ νὰ δοκιμασθῇ ἡ τέχνη του καὶ νὰ ἐξακριβωθοῦν αἱ γνώσεις του. Καὶ ἡ εὐκαιρία ἢ μᾶλλον αἱ εὐκαιρίαι αὗται παρουσιάσθησαν, καὶ ἡ διαγνωστικὴ καὶ προφητικὴ ἱκανότης του ἐδοκιμάσθη καὶ ἀπεδείχθη. «Ἔμπορος μακρόθεν ξένος» (288) καὶ «πλούσιος πραγματευτὴς» εἶχε μέγαν πολύτιμον λίθον «ἴσα μὲ ᾠὸν στρουθίου» (290). Τὸν λίθον τοῦτον ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς νὰ ἀγοράσῃ διὰ νά τον θέσῃ εἰς τὸ στέμμα του (295), καί τον ἀγοράζει ὄντως εἰς τὴν τιμὴν τῶν ἑξήκοντα χιλιάδων ὑπερπύρων (301) «τὸν πανθαύμαστον ἐκεῖνον λίθον». Ἐλησμόνησεν ὅμως νὰ ἐρωτήσῃ διὰ τὴν ἀγορὰν καὶ «διὰ τὴν τιμὴν τοῦ λίθου» (308) τὸν «στρατιώτην τὸν ἀγοραστὸν τὸν εἶχεν» (στ. 305 πρβλ. τὴν σχετ. σημείωσιν). Κληθεὶς οὗτος, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τοῦ πωλητοῦ (309), καὶ ἐξετάσας τὸν λίθον, ἀποφαίνεται ὅτι ὁ λίθος οὗτος δὲν ἀξί(α)ζει περισσότερον «παρὰ ἓν κωφὸν καρύδι» (319). Ὁ βασιλεὺς ὠργίσθη καὶ ἀπειλεῖ τὸν γέροντα (340 ἑξ.), ὁ ὁποῖος ὅμως ἀταράχως ἀποκρίνεται ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ ἀλήθεια καὶ δὲν ἠμπορεῖ νὰ κάνῃ κολακείας, διότι αἱ κολακεῖαι δὲν ἁρμόζουν «εἰς τοιοῦτον βασιλέα», καὶ εἶναι «μέθοδο διαβόλου» (354). Ὁ λίθος, λέγει, δὲν ἀξίζει τίποτε, δίοτι ὑπάρχει μέσα του «σκώληξ φυτεμένος» (378), ὁ ὁποῖος τὸν κατατρώγει καὶ ἐντὸς ὀλίγου «ἅμα ἔλθῃ τὸ θέρος» (380) θὰ βγῇ ἔξω, καὶ ὁ θεωρούμενος πολύτιμος λίθος θὰ τεφρωθῇ (383). Ἐὰν ὅμως, λέγει ὁ γέρων εἰς τὸν βασιλέα, δὲν θέλῃς νὰ περιμένῃς ἕως τότε (386),

ὅρισε καβάτοραν νὰ ἔλθη νά τον σχίση, νὰ ἰδῆς αὐτὸ τὸ ὁποῖον λέγω. Ὁ βασιλεὺς ὥρισε καὶ ἦλθε καβάτωρ (400) καὶ ἔσχισε τὸν λίθον, καὶ ὄντως «εὗρε τὸ σκωλήκιν μέσα, τὸ ἐτέφρωνε τὸν λίθον» (402). «Θαῦμα τοίνυν ἔσχε πάντας τοὺς μικροὺς τε καὶ μεγάλους» διὰ τὴν γνῶσιν τὴν ὁποίαν εἶχεν ὁ γέρων, ψυχολογικώτατα δὲ ὁ στιχουργὸς δὲν ἀναφέρει τίποτε σχετικῶς μὲ τὸν θαυμασμὸν ὁ ὁποῖος θὰ κατέλαβε καὶ αὐτὸν τὸν βασιλέα, ὁ ὁποῖος εἶχεν ἤδη τόσον ἀπειλήσει (338 ἑξ.) τὸν «πεπαλαιωμένον» γέρον, ὅστις ἔψεξε τὴν «πραγματειὰν ἣν ἐποῖκε».

Ἡ δευτέρα περίπτωσις καθ' ἣν ἀνεφάνη ἡ διορατικὴ σοφία τοῦ γέροντος, εἶναι (416–477) ἡ ἀπόφανσις αὐτοῦ περὶ ἑνὸς «βαρέος καὶ σωματώδους» ἀλόγου, «ἔξω φύσεως ἀλόγων» (437). Τὴν «διασάφησιν τοῦ ἵππου» τούτου (472) ἔκαμεν ὁ γέρων, ἀποβλέψας εἰς τὴν ἐπίδρασιν τὴν ὁποίαν ἔσχεν ἐπὶ τὸν ἵππον ἡ διατροφή του μὲ γάλα βουβάλας (465). Τοῦτο παρετήρησεν ἀμέσως (446) ὁ γέρων, καὶ τὴν παρατήρησίν του ταύτην «ὑπερεθαυμάστην ὅλως» ὁ βασιλεὺς μετὰ τῶν μεγιστάνων καὶ τοῦ παλατίου διὰ «τὴν γνῶσιν τὴν τοσαύτην τοῦ σοφοῦ τοῦ γεροντίου» (476).[1]

Τρίτον δεῖγμα τῆς διαγνωστικῆς του δυνάμεως παρέσχεν ὁ γέρων (483–689) προκειμένου νὰ κρίνῃ μίαν «εὐμορφοτάτην κορασίδα μεγιστάνου καὶ πλουσίου» (490 καὶ 488) τὸ κάλλος τῆς ὁποίας ἐθάμβωσε τὸν νοῦν τοῦ βασιλέως, ὁ ὁποῖος ἐσκόπει νὰ τὴν ὑπανδρευθῇ καὶ νὰ τὴν «στεφανοκρατήσῃ» (501). Ὁ βασιλεὺς τὴν φορὰν αὐτὴν προκειμένου περὶ τόσον σοβαρᾶς ἀποφάσεως ἐζήτησε τὴν γνώμην τοῦ σοφοῦ γέροντος. Ὁ γέρων παρατηρήσας τὴν κόρην λεπτομερῶς «ὥσπερ (γὰρ καὶ) ἐγεννήθη» (537), ἠπόρησε πῶς αὐτὴ «οὐ γὰρ ἐνετράπη ὅλως ἢ αἰσχύνην νὰ προσφέρῃ» (546) καὶ ἀπεφήνατο περὶ αὐτῆς ὅτι εἶναι «τσουλούκου σπάρμα, ἀκρατήτου καὶ χυδαίου» (569–570), καὶ «κακῆς κουρβέλας γένος» (608), δικαιολογεῖ δὲ ταῦτα λεπτομερῶς, καὶ προμαντεύει ὅτι αὐτὴ θὰ γίνῃ ἐρωτομανὴς (671) καὶ «θέλει δράμει ἡ τοιαύτη παιδοπούλα παρὰ φύσιν, περισσότερον ἐκείνης τῆς κακῶς γεννησαμένης» (678–682).

Ὁ βασιλεὺς εἶχεν ἤδη τρεῖς ἀποδείξεις τῆς μαντευτικῆς σοφίας τοῦ γέροντος καὶ παραδόξως θέλει νὰ δοκιμάσῃ αὐτὸν καὶ εἰς ἰδικόν του ζήτημα, τὸ ὁποῖον ἐνόμιζεν ἴσως ὅτι κατέχει ἀσφαλέστερον τοῦ γέροντος, ἢ ἴσως νὰ εἶχε καὶ ἀμφιβολίας. Θέλει λοιπὸν νὰ ἐρωτήσῃ τὸν γέροντα διὰ τὴν ἰδικήν του, τοῦ βασιλέως, καταγωγὴν «τί γενεᾶς ὑπάρχει» (694). Πρὸς τοῦτο «ἐκ τὸ χέρι τὸν ἐπαίρνει, εἰς κρυφὸν τὸν τόπον πάγει – εἰς θεὸν τὸν ἀναθέτει (!), νά τον εἴπῃ δι' ἐκεῖνον καὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν γνώμην, καὶ τὸ τί γενεᾶς ὑπάρχει» (694 ἑξ.), καὶ νὰ φανερώσῃ οὕτω εἰς αὐτὸν πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Ἀλλ' ὁ γέρων βλέπει οὕτω αἴφνης ἑαυτὸν εἰς δυσχερεστάτην θέσιν ὡς πρὸς τὸ νὰ δηλώσῃ εἰς τὸν βασιλέα τὴν ἀληθινὴν ταπεινὴν καταγωγήν του. Ζητεῖ λοιπὸν νὰ τοῦ κάμῃ «ὁρκωμοτικόν, μὲ τὰς ἰδικάς του χεῖρας» (710), ὅτι δὲν θὰ τὸν τιμωρήσῃ ἐὰν τοῦ εἴπῃ καὶ τοῦ φανερώσῃ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Τούτου γενομένου ὁ γέρων φανερώνει εἰς αὐτὸν (723 ἑξ.) ὅτι «μάγκιπος υἱὸς ὑπάρχεις, εἶσαι φύσει χωριάτης, καὶ χυδαῖος παρὰ πάντας, ἄπελθε πρὸς τὴν μητέρα ποῦ

---

[1] Περὶ τοῦ ἵππου ἐν τῇ ἀρχεία λατρεία βλ. M. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, τομ. 2 (1950) σελ. 318. 345.

σ' ἐβάσταν εἰς τὴν μήτραν, καὶ νὰ μάθῃς τὴν ἀλήθειαν». Ὁ βασιλεὺς δὲν ἀπαντᾷ τίποτε (σύμφωνα φυσικὰ μὲ τὰ ἐγγράφως συνομολογηθέντα) εἰς τὰς φοβερὰς αὐτὰς ἀποκαλύψεις, ἀλλὰ πηγαίνει εἰς τὴν μητέρα του (730) καὶ φανερώνει εἰς αὐτὴν τὰ τοῦ «σοφωτάτου γέροντος» (736). Παρ' αὐτῆς ἀκούει ὅτι εἶναι ὄντως υἱὸς μάγκιπος, τοῦτο δὲ ἔγινε (748 ἑξ.) «οὐ δ' ἔρωτος τὸν τρόπον, ἀλλὰ διὰ τεκνογονίαν, νὰ μὴ χάσω τὴν βασιλείαν, ἐκ τοῦ γένους τοῦ πατρός σου». Μετὰ τὰς ἐξηγήσεις της αὐτὰς τὸν ἐρωτᾷ ἐὰν ἔχῃ στόμα νὰ τῆς ὁμιλῇ καὶ μάτια νὰ τὴν βλέπῃ (753–754), «οὐδὲ χάριτας μοὶ λέγεις, καὶ ὁμολογεῖς μεγάλως». Ἡ ἀπορία πλέον τοῦ βασιλέως μὲ τὴν νέαν αὐτὴν καὶ δυσάρεστον ἔνδειξιν τῆς διορατικῆς δυνάμεως τοῦ γέροντος εἶναι μεγάλη, καὶ ἐρωτᾷ αὐτὸν πόθεν ἐνόησε ὅτι «μάγκιπος υἱὸς ὑπάρχει, καὶ χωριάτου φύσιν ἔχει» (764 ἑξ.). Ὅταν εἶδα, ἀπαντᾷ ὁ γέρων, ὅτι εἰς ἑκάστην ἐπιτυχῆ λύσιν τὴν ὁποίαν ἔκαμνα, διέτασσες καὶ μοῦ ἔδιδαν ἀπὸ ἓν «ἀφρᾶτον» περισσότερον ἡμερησίως (773 ἑξ.), εἶπα κατ' ἐμαυτὸν «τί ἔνι τοῦτο, ὅπερ λέγει; ὅλο ἀφρᾶτα μᾶς χαρίζει, ἔξοδον (= χρηματικὴν ἀμοιβὴν, ἰδ. σημ.) οὐδὲν μᾶς δίδει, ἄλλην χάριν οὐ ποιεῖ μας! ἢ μαγκίπου φύσιν ἔχει ἢ μαγκίπου υἱὸς ὑπάρχει».

Ἡ φύσις, λέγει, ἑκάστου τρέχει φυσικῶς «πρὸς τὴν φύσιν τοῦ πατρός του» (797), φέρει δὲ διάφορα παραδείγματα ἐκ τοῦ βασιλείου τῶν ζῴων, καὶ καταλήγει εἰς τὴν παράκλησιν νά τον ἀφήσῃ νὰ ἐπιστρέψῃ εἰς τὸν τόπον του καὶ τοὺς ἰδικούς του (831 ἑξ. 871). Τὴν παράκλησιν ταύτην συνοδεύει καὶ μὲ ἐλαφρὰς ἀπειλάς, ὅτι ἄλλως θὰ φανερώσῃ τὰ πάντα καὶ θὰ «δημεύσῃ τὸ ὄνομά του» (850) καὶ θὰ δηλώσῃ «τὸ τί γενεᾶς ὑπάρχει» (853). Ὁ βασιλεὺς ἀπαντῶν κολακεύει τοῦτον ἀποκαλῶν αὐτὸν «διδάσκαλόν» του (881) καὶ «σοφώτατον πρεσβύτην» (882), τὸν παρακαλεῖ δὲ νά τον τιμᾷ «ὡς τοπάρχην καὶ ὡς βασιλέα μέγαν», καὶ νὰ δοξάζῃ καὶ μεγαλύνῃ τὸ ὄνομά του (889). Αὐτὸς πάλιν θὰ εὐεργετῇ καὶ αὐτὸν καὶ τοὺς υἱούς του. Ἀποστέλλει δὲ αὐτὸν «εἰς τὰ ἴδια» (932) μετ' εὐχῶν («Κύριος κατευοδώσοι διαβήματα καὶ δρόμους τῶν ποδῶν σου, τίμιε πάτερ» 898 ἑξ.), καὶ μὲ δωρεὰν τριῶν χιλιάδων ὑπερπύρων. –

Ἡ ἁπλότης τοῦ στιχουργήματος εἶναι κατάδηλος, καὶ προφανὴς ὁ σκοπός του, ἡ ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν, καὶ τὴν βασιλικὴν ἀκόμη, ἀνωτερότης τῆς σοφίας καὶ παιδείας. Ἡ ἐκλογὴ τῶν τεσσάρων ἀποδείξεων κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὰς «τέσσαρας τέχνας» (257) τὰς ὁποίας εἶχεν, εἶναι ἐπιτυχὴς καὶ ἡ σειρά των κατὰ προϊοῦσαν σπουδαιότητα. Ἡ ἐκλογὴ δὲ τῶν παραδειγμάτων γενικωτέρας φύσεως: ἀνὰ ἓν παράδειγμα ἐκ τῆς ἀψύχου φύσεως, ἐκ τοῦ βασιλείου τῶν ζῴων καὶ ἔπειτα ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Εἰς τὸ τελευταῖον τοῦτο ὁρίζεται τῆς μὲν εὐειδοῦς γυναικὸς (κόρης) τὸ παρὸν καὶ μέλλον, τοῦ δὲ ἀνδρὸς (καὶ ἰσχυροῦ βασιλέως) τὸ παρελθόν.

Πάντως τὸ βυζαντινὸν αὐτὸ στιχούργημα ἔχει πολλὰς ἀνατολικὰς ἐπιδράσεις. Ὑπὸ γλωσσικὴν ἔποψιν πρέπει νὰ τὸ κατατάξωμεν εἰς τοὺς ὀλίγον πρὸ τῆς Ἁλώσεως χρόνους.

Ἀναγράφω ἐν τοῖς ἑπομένοις μερικὰ σημειωματά μου, κριτικά, γλωσσικὰ καὶ ἱστορικολαογραφικά, ἅτινα θὰ ἠδύνατό τις νὰ χρησιμοποιήσῃ εἴτε εἰς νέαν ἔκδοσιν τοῦ στιχουργήματος τούτου, εἴτε καὶ εἰς τὴν μελέτην του ἐκ τοῦ παρὰ Βάγνερ κειμένου.

Ἐλέχθη ἤδη ἀνωτέρω ὅτι ὁ στιχουργὸς ὡς ἐξάγεται ἐξ ἀρκετῶν τοῦ κειμένου χωρίων εἶναι μοναχός (24. 92. 128. 924, κυρίως 838, 898 καὶ 926), ζῶν ἐν Κωνσταντινουπόλε

(140. 150. 179. 864 καὶ κυρίως 188 καὶ 856), ἴσως ἐκ Θεσσαλονίκης καταγόμενος (157), ἔγραψε δὲ ἄκων τὸ στιχούργημά του (1–6) ὡς λέγει ἐν τῇ ἀρχῇ· εἰς τὸ τέλος ὅμως ὁμολογεῖ ὅτι δὲν ἔπρεπε νὰ μὴ γράψῃ καὶ «παρρησιάσῃ τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὰς τέχνας τοῦ καλοῦ πατρὸς ἐκείνου».

Στίχος 9. Τὸ τοῦτον εἶναι οὐδετέρου γένους καὶ ἀναφέρεται εἰς τὸ «ἐν ἀδολεσχίᾳ γράψαι». Συχνὰ τὰ οὐδέτερα ἔχουσι τὸ ν εἰς τὸ στιχούργημα. πρβλ. 721 τὸν τοιοῦτον. 776 εἰς τὴν τρίτην ἄλλον πάλιν, κτλ.

Στ. 14–16 παρέχουσιν οἱ στίχοι οὗτοι δυσκολίαν τινὰ εἰς κατανόησιν. Νομίζω θέλει νὰ εἴπῃ ὅτι ἡ ὑπακοὴ ἢ ἀφοσίωσις (διὰ νά το στιχουργήσῃ) εἰς ἕνα φίλον, ὁ ὁποῖος εἶναι φίλος «ἐκ ζεούσης τῆς καρδίας», τὸν ἀναγκάζει νὰ μὴ περιμένῃ περισσότερον (πρβλ. 939 ἔγραψά την παραυτίκα) καὶ ὀφείλει νὰ τὸ κάμῃ («οὐ γενέσθαι μᾶλλον θέλει»). Ἡ ἡμιμάθεια τῶν στιχουργῶν τούτων ἐγείρει ἐς ἡμᾶς ἐνίοτε ζητήματα πρὸς κατανόησίν των παρόμοια πρὸς δυσνόητα χωρία τῶν ἐνδόξων συγγραφέων.

Στ. 18. Τὸ Ἀργυρομύτης εἶναι περίεργος σχηματισμός. Δὲν ὑπόκειται τὸ μύτη(ρίς) ὡς δεύτερον συνθετικόν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ὁμηρικὸν «πολύμητις» (μῆτις) θὰ αἰωρῆται εἰς τὴν μνήμην τοῦ στιχουργοῦ, τὴν ὁποίαν λέξιν θὰ ἔτυχέ ποτε νὰ ἀκούσῃ καὶ νὰ διαστρεβλώσῃ τῶρα.

Στ. 19. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ φράσις «τὰ ρησίδια τοῦ λόγου, εἰ καὶ ἀμαθῆ ὑπάρχουν». Ῥησίδιον, γνωρίζομεν μόνον ἐκ τοῦ Ἡσυχίου! Περὶ τῆς γραφῆς ρησίδιον ἢ ρησείδιον (πρβλ. λεξείδιον καὶ λεξίδιον, καὶ τὸ κοινόχρηστον ταξείδι(ον) καὶ ταξίδι(ον)) ἰδὲ πλὴν ἄλλων καὶ τὸν ΘΣ τομ. 6, στήλην 2375.

Στ. 27. Λέγει παραδόξως ὅτι «ὑπήκουσε» εἰς τὸν φίλον του, διὰ νὰ γράψῃ τὸ στιχούργημα, ἐνῷ ὁ φανταστικὸς ἴσως φίλος του δὲν εἶχε ἰδέαν τούτου. Ἐκτὸς ἐὰν τὸ «ὑπήκουσε», θεωρήσωμεν ὡς σημαῖνον ἀφοσίωσιν εἰς τὸν φίλον του καὶ ὑποχώρησιν εἰς ἐνδόμυχον πρὸς τοῦτο προτροπήν.

Στ. 34. Συνήθως λέγεται <τὸ βιός>, καθ' ἑνικόν, ἐδῶ μεταχειρίζεται τὸ οἱ βίοι, κινητοὶ καὶ ἀκίνητοι, εἰς δήλωσιν τῶν διαφόρων εἰδῶν τοῦ πλούτου. Ἤδη παρ' Ἡσιόδῳ (Ἔργ. 31) ἔχει τὴν σημασίαν ταύτην βίος, εἶναι δὲ συχνότατον εἰς τοὺς μετὰ ταῦτα συγγραφεῖς. Ὁ Ὅμηρος λέγει <ὁ βίοτος>, ἐν τῇ σημασίᾳ ταύτῃ (Ὀδ. «ἀλλότριον βίοτον κατέδουσιν ἄποινοι» κτλ.).

Στ. 37–38. Τὸ ἑξῆς εἶναι: εἶχε μὲ τὸν ἐμαυτόν του υἱοὺς καὶ θ. καὶ γ. – Γραπτέον δέ: καὶ γαμβροὺς μὲ τὸν 'μαυτόν μου.

Στ. 39. Περίεργος εἶναι ὁ σχηματισμὸς 'ἐκγονὰς (= ἐγγονὲς) ἄρσενας'. Εἶχεν ἀναχωρήσει ἐκ Κων/πόλεως καὶ ἦλθε εἰς τὸν τόπον (αὐτόν) καὶ μὲ τὸν καιρὸν ἐπλούτησεν ἐκεῖ καὶ αὐτὸς καὶ τὰ παιδιά του.

Στ. 49. Συχνὴ εἶναι ἡ χρῆσις τοῦ 'ἀσύστατος ὁ βίος' ἐν τῷ στιχουργήματι. Ἐν 526 λέγεται 'ὁ ἀσύστατος ὁ χρόνος'. Ἡ λ. 'ἀσυστατος' καὶ ἐν 51. 81. 526. 656 κλ. Σημαίνει ἀκατάστατος, ἀνώμαλος, ἀσταθής. πρβλ. τὰ ἀμέσως ἑπόμενα "καὶ τὸ κύλισμα τῆς τύχης, τὸ ἀσυστατον τοῦ κόσμου". Ἐν 656 ὅμως λέγεται "ἀσύστατον (= μέγα) κάλλος". Παραβλητέα διὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς τῆς λ. τὰ παλαιὰ χωρία "τὸ ὕδωρ εὐδιάχυτον καὶ ἀπαγὲς καὶ ἀσύστατον" (Πλουταρχ.), τὸ τοῦ Τζέτζου "τῆς τύχης τὸ ἀσύστατον" καὶ εἴ τι ἄλλο παρόμοιον.

Στ. 52. Τὸ κοῦρσος σημ. πάντως ἐνταῦθα λεηλασίαν ἢ μᾶλλον καταστροφὴν (πρβλ. κουρσᾶρος).

Στ. 53. Καλῶς ἔχει τὸ κείμενον: «ὃν εὑρίσκετον ὁ γέρων»

Στ. 59. Ὁ στίχος "οὐ γὰρ ἄρτου βαρυτάτου ἐκατήντησεν ὁ γέρων" εἶναι γλωσσικῶς ἐσφαλμένος. Ἐννοοῦμεν βέβαια τὶ θέλει νὰ εἴπῃ ὁ στιχουργός, ὅτι δηλ. βαρύτατα κοπιάζει ὁ γέρων 'διὰ νὰ βγάζῃ τὸ ψωμί του'. Τὴν διαταραχὴν τοῦ κειμένου δεικνύει καὶ ὁ προηγούμενος στίχος, εἰς τὸν ὁποῖον εὑρίσκεται ἡ λ. 'βαρυτάτην'. Ἀντὶ τοῦ 'οὐ γὰρ ἄ. β.' γραπτέον 'τοῦ γὰρ ἄ. β.'.

Στ. 65. Ἔχομεν ἐδῶ καὶ εἰς 70 τὸν τύπον 'ἐπαίρνω' ὀρθὸν ἐτυμολογικῶς. Σήμερον δὲν ἀκούεται οὕτω πλέον. πρβλ. 694. Ὁ Πρόδρομος I, 143 (Hesseling-Pernot) λέγει "ἀπαίρνω τὸ σκουπόραβδον γοργὸν ἀπὸ τὴν χρείαν" 200 ἀπάρας, 216 κρυπτῶς ἀπῆρα τὸ κλειδίν, 254 κτλ. ἐν II, 19, i, ὅμως (H.-P. στ. 38 πρβλ. καὶ σελ. 138) "τὸ δίδειν τε καὶ ἐπαίρειν" καὶ ἀλλαχοῦ. Ἐν I, 58 ἔχομεν "τὴν θάλασσαν τὴν μὲ (ἔ)φερες, γνωρίζεις ἔπαρέ την".

Στ. 80. "Φέρειν σε τοιούτους λόγους", ἐν 111 τίθεται δοτική "καὶ κακοῖς πολλοῖς ἐκδίδουν" (αὐτούς).

Στ. 81–82. Οἱ στίχοι μετέωροι, ἄνευ ρήματος, ἐπιφωνηματικῶς ἐκφερόμενοι. Ἔπειτα ἔρχεται ἡ δικαιολογία "ταῦτα λέγω σοι" κτλ.

Στ. 85–98. Ὁ ἀδαὴς στιχοπλόκος ἐλησμόνησεν ὅτι εἶπε 'πυρὸς' (87) καὶ ὄχι 'φωτιᾶς' ('ἱστίας' Βάγνερ) πρβλ. Δουκάγγιον. Ἐν 89 ἐπαναλαμβάνει "ἐκ ταύτης".

Στ. 90. 'τῶν ἄλλων' – 'τῶν πάντων' κατὰ πολυλογίαν καὶ σύγχυσιν.

Στ. 93. 'τσουφλίζει' τὸ ρ. καὶ σήμερον εὔχρηστον. Ἐν 108 'κατατσουφλίζω'.

Στ. 94. "ἀτιμόνεται πάρ' ὅλους" περιυβρίζεται ὑπὸ πάντων τῶν ἐκεῖ καθημένων. Ἀτιμώνω, λέγεται σήμερον ἐν τῇ Δ. Κρήτῃ μὲ τὴν σημ. τοῦ ὑβρίζω, ἐξευτελίζω.

Στ. 112. Περισσότερον τῶν ἄλλων τῶν μακρότερον πρὸς αὐτοὺς ἱσταμένων.

Στ. 115. Τά: ἀλλά, γοῦν, καὶ κυρίως τὸ γὰρ μεταχειρίζεται συχνότατα ἄνευ νοῦ καὶ σημασίας ὁ στιχουργός. Διὰ τὸ γὰρ πρβλ. 117. 127. 134. 198. 227. 379. 418. 457. 460. 465. 486. 495. 537. 618. 632. 729. 821 κλ. Πολλαχοῦ μόνον καὶ μόνον διὰ νὰ συμπληρώσῃ τὸ μέτρον. Σπανία εἶναι ἡ ὀρθὴ χρῆσίς του: 466. 458. Τὸ φαινόμενον τοῦτο παρατηρεῖται καὶ εἰς τὰ ἄλλα δημώδη κείμενα τῶν χρόνων τούτων. Ἤδη ἐν τῇ Κ. Δ. εὑρίσκεται ἡ ἀρχὴ τῆς ἐσφαλμένης αὐτοῦ χρήσεως ("μνηστευθείσης γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ" Ματθ., κτλ.)

Στ. 132. ποῖσον ἀντὶ ποῖσαι (ποιῆσαι, διὰ νὰ κάμῃ).

Στ. 137. Φαιδρὰ εἶναι ἡ σύναψις τῶν χεῖρας καὶ ποσί!

Στ. 160. Σημείωσε τὴν χρῆσιν καὶ εἰς τὸ κείμενον τοῦτο τοῦ οὐδὲν ἀντὶ 'δέν' πρβλ. 230. 368. Πρέπει νὰ ἐξετασθῇ ἐν ἰδιαιτέρᾳ μελέτῃ πότε ἐξαφανίζεται τελείως τὸ οὐδέν, ἀντικαθιστάμενον πλήρως ὑπὸ τοῦ δέν. Θὰ εἶναι ὁ χρόνος οὗτος χαρακτηριστικὸν ὅριον τῆς ἀναπτύξεως τῆς νεωτέρας Ἑλληνικῆς διὰ τὴν ἐν τῇ γλώσσῃ σπουδαιότητα τοῦ ἀρνητικοῦ μορίου.

Στ. 163. 'προσεγγίσαι' καὶ κατωτέρω 171 'ζῆσαι' ὁ στιχουργὸς ἀρέσκεται εἰς τὰ τοιαῦτα ἀπαρέμφατα.

Στ. 193. 'ἐν τοῖς λεωφόροις' συνήθως λέγεται 'ἡ λεωφόρος' (ὁδὸς) καὶ καθιερώθη καὶ σήμερον εἰς κοινὴν ἐν τῇ γλώσσῃ χρῆσιν. Ἐὰν ἡ ἀνάγνωσις εἶναι ὀρθή, θὰ εἶναι ἀναλογία κατὰ τὸ 'ὁ δρόμος'.

Στ. 197. 'τοπάρχης' εἶναι ὁ ἄρχων τοῦ τόπου, ὁ loci praeses, ὁ βασιλεύς. πρβλ. 555, 590, 600, 719, 878 (πρβλ. 873) 886 (πρβλ. 887), 906. 907. 'Τοπάρχης' εὑρίσκεται καὶ εἰς ἄλλα παρόμοια κείμενα, πρβλ. Λύβιστρ. καὶ Ροδάμνη 102. 144. 172. 577 ('ἐπεὶ τοπάρχα Λύβιστρε χώρας ἐμῆς καὶ τόπου'), 751 κλ. Ὁ Πρόδρομος IV, 163 λέγει 'ἀλλὰ κρατάρχα βασιλεῦ τεσσάρων γῆς κλιμάτων'. Λογοθέτης δὲ εἶναι πολιτικὸν καὶ ἐκκλησιαστικὸν ἀξίωμα, διατηρούμενον ἀκόμη ἐν τῇ Αὐλῇ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. 'Μεσάζοντες' εἶναι οἱ δι' ὧν ἐκτελοῦνται αἱ αὐτοκρατορικαὶ προσταγαί. πρβλ. Δουκάγγιον καὶ ΘΣ.

Στ. 201. Λέγει ἑαυτὸν 'στρατιώτην' πάντως ὡς εὑρισκόμενον 'ἐν βασιλεῶς παλάτιν' (119). Ἀλλαχοῦ καλεῖται γέρος 205 καὶ σοφώτατος γέρων 225, κλ.

Στ. 204. Σημείωσε τὸ "καὶ τὴν γνῶσιν ὅπερ ἔχει" (πρβλ. σημ. στ. 664) καὶ τὸ ἀνωτέρω "τί ἔν τὸ ἠξεύρει" (πρβλ. 220), κατωτέρω 204 καὶ 789 ἔχομεν ἔνι, συχνὸν δὲ εἶναι τὸ ἔναι 219. 378. 444. 620.

Στ. 208. τοῦ ἐμοῦ τοῦ παλατίου. Παλάτιον εὑρίσκεται συχνὰ εἰς τὸ προκείμενον στιχούργημα, 214. 475. 498. 515. Παλάτιον εἶναι μία τῶν ὀλίγων λέξεων τὰς ὁποίας ἐκληρονόμησεν ἡ νεωτέρα Ἑλληνικὴ κατ' εὐθεῖαν ἐκ τῆς Λατινικῆς. (ὅπως καὶ ἡ λ. σπίτι 534 'εἰς ὁσπίτιν ὑπαγαίνει' 553. 616). Παλάτια ἐλέγοντο τὰ ἐπὶ τοῦ ἐν Ῥώμῃ Παλατίνου λόφου ἀνάκτορα τῶν Αὐτοκρατόρων· κατὰ συνεκδοχὴν πᾶς μεγαλοπρεπὴς οἶκος ἢ οἰκοδόμημα. πρβλ. Διων. Κάσσ. 53, 16. Θωμᾶς ὁ Μάγιστρος ἀποδοκιμάζει τὴν τόσον σήμερον εὔχρηστον λέξιν "βασίλεια κρεῖττον ἢ ἀνάκτορα, τὸ δὲ παλάτιον ἀδόκιμον"· πρβλ. καὶ Δουκάγγιον καὶ ΘΣ (ἐν λ. παλλάντιον).

Στ. 210. "Εἴ τι λέγουν, πλήρωσέ το" σημείωσε τὴν σημασίαν τοῦ πληρώνω, ἀποτίνω, ἐκτίνω. Πρβλ. ἤδη τὸ Αἰσχύλειον (Ἑπτὰ 459) "θανὼν τροφεῖα πληρώσει χθονί". Περὶ τῆς μεταγενεστέρας χρήσεως βλ. Εὐ. Σοφοκλῆν καὶ Δουκάγγιον.

Στ. 213. "σὺν τὸν λόγον" τ. ἔ. ἐκτελῶν τὴν ἐντολὴν τοῦ βασιλέως. πρβλ. 917. καὶ Προδρομ. IV, 917 σὺν τὸν λόγον (166 σὺν τῷ λόγῳ).

Στ. 228. Εἰς τὴν σημερινὴν γλῶσσαν θὰ ἐλέγομεν εἰς μεγάλην τιμὴν τὸν δίδεις. Ἡ χρῆσις τοῦ πολὺς καὶ μέγας ἤδη ἐν τῇ ἀρχαίᾳ γλώσσῃ συγχέεται. "Πολλὴ δ' ἡ Σικελία" Θουκυδ., "Πολλὴ ἡ Ἑλλὰς" Πλατ. Φαίδ., ὁ Ἡροδ. λέγει (4, 109) περὶ τῆς ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Βουδίνων λίμνης "ἐν δὲ τῇ ἴδῃ τῇ πλείστῃ ἐστὶ λίμνη μεγάλη τε καὶ πολλή".

Στ. 229. ἀξιάζω ρ. κατ' εὐθεῖαν ἐκ τοῦ ἀξία παραγόμενον (καὶ 316. 320. 327). Ἐκ τοῦ ἄξιος τὸ ἀξίζω 236 (σπάνιος – σπανίζω, κτλ.). πρβλ. περὶ τούτων τὸν Δουκάγγιον· ἐν 233 ἔχομεν τὸ πλαγινίζω (πλάγιος). Εἰς – ιάζω ἔχομεν σήμερον: σωριάζω, ταιριάζω, χειμωνιάζει κλ. Περὶ τοῦ ποικίλου σχηματισμοῦ τῶν εἰς – ίζω βλ. Γραμματικὴν Kühner-Blaß. – Σημειωτέον ὅτι ὁ στιχουργὸς ἐν 328 μεταχειρίζεται τὸ χρήζει εἰς τὴν σημ. τοῦ ἀξίζει.

Στ. 233. πλαγινίζει πρβλ. σημ. 229. εἶναι τὸ σημερινὸν: τοῦ πέφτει δίπλα.

Στ. 239. ὁ τύπος ἠξεύρω καὶ ἐν 240. Ἀνωτέρω 146 ξεύρω, 261 καὶ ἠξεύρω καὶ γνωρίζω. Ὑπὸ σημερινῶν ἡμιμαθῶν γράφεται τὸ ἠξεύρω (– ξεύρω – ξέρω) ξαίρω (!) ὡς δῆθεν ἐκ τοῦ ἐξαίρω προερχόμενον. (τότε θὰ ἔπρεπε νὰ λέγεται, *ξαίρνω πρβλ. ἐπαίρω – παίρνω) περὶ τοῦτου βλ. καὶ τὰ ΜΝΕ τοῦ Γ. Χατζιδάκι.

Στ. 245. ὅ, τι ἐζήτησαν καὶ τῶν ἔδωκε.

Στ. 247. σήμερον θὰ ἐλέγομεν ἀντὶ τῶν "ὑπερπύρων τοῦ χρυσίου", χρυσῶν ὑ.

Στ. 249. Δὲν γνωρίζομεν ἂν τὸ ὑπάγει ἐδῶ εἶναι ἀμετάβατον ἢ μεταβατικόν. Περὶ τοῦ ὑπάγω καὶ τῆς ἐξελίξεώς του εἰς ἀμετάβατον χρῆσιν, ἔγραψα ἄλλοτε ἐκτενῶς γερμανιστί. Τὸ παγαίνει ἐν 70 εἶναι ἀμετάβατον.

Στ. 251. ὁ Λογοθέτης ἔφερε τὸν γέροντα πρὸ τοῦ βασιλέως, ὁ ὁποῖος ὡς τοπάρχης τὸν ἐρωτᾷ, καὶ ὁ γέρων ἀποκρίνεται μὲ τὸ αὐθέντη (255. 256).

Στ. 266. Ὁ μεγιστᾶνος δημώδης τύπος τοῦ μεγιστάν -ᾶνος (βλέπε ΘΣ). πρβλ. στ. 488 μεγιστάνου, 507 μεγιστᾶνες καὶ 855 μεγιστάνους. καὶ Πρόδρ. IV, 591.

Στ. 278. ἐκεῖνον, οὐδέτερον· πρβλ. σημ. στ. 9.

Στ. 279. ἐνεπαύομαι ἀντὶ ἀναπαύομαι.

Στ. 282. διοίκησις ἐνταῦθα σημ. τὴν ἀνάληψιν θέσεως πρὸς πορισμὸν τῶν πρὸς τὸ ζῆν.

Στ. 294. Τὸν λίθον τοῦ ἐμπόρου "πραγματεύεται" ὁ τοπάρχης (βασιλεὺς) ἵνα τὸν θέσῃ εἰς τὸ βασιλικὸν στέμμα "τὸ ἐφόρει".

Στ. 306. ὁ εἰς τὴν ὑπηρεσίαν ἤδη τοῦ βασιλέως εὑρισκόμενος "σοφώτατος γέρων" 279. 286. 312. 316 κτλ. καλεῖται τώρα στρατιώτης.

Στ. 312. ἑξ. Ἀρχίζει ἡ πρώτη περίπτωσις: ἡ ἐξέτασις τοῦ λίθου καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ ἀπόφανσις 312–415, ἀκολουθεῖ ἡ δευτέρα, ἡ ἐξέτασις τοῦ ἵππου καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ ἀπόφανσις τοῦ γέροντος 416–448. Τρίτη περίπτωσις εἶναι ἡ μακρὰ περὶ τῆς ὡραίας κόρης συζήτησις 483–689, καὶ τετάρτη ἡ περὶ τῆς ἰδίας τοῦ βασιλέως γενεᾶς καὶ καταγωγῆς ἐξέτασις 690–872, μεθ' ὃ ὁ ἐπίλογος 869–939 περιέχων τὰ τῆς ἐπιστροφῆς εἰς τὰ ἴδια τοῦ "τιμίου πατρός" (900).

Στ. 314. "λιμοκτονισμένον" ὅλον πρβλ. 397 καὶ 478 καὶ 595.

Στ. 325. δέσποτά μου. Ὁ βασιλεὺς προσφωνεῖται ὡς αὐθέντης 255. 443. 661, καλέ μου αὐθέντα 352, δεσπότης 325. 349. 375. 567. 612. 683. 706. 770. 801. 831. 928, κύρης (κύρι[ε]) 328, ἡ βασιλεία σου (= ἡ Μεγαλειότης σου) 448. 623. 707. 798. 821 (τὸ ἐν 764 εἶναι διάφορον), καὶ ὡς τοπάρχης, περὶ οὗ ἰδὲ σημ. στ. 197.

Στ. 338. μὰ τὴν κεφαλήν μου ὁρκίζεται ὁ βασιλεύς. Μᾶς ἐνθυμίζει τὸ τοῦ Προδρόμου 'τὴν κεφαλήν σου, δέσποτα, εἰς τοῦτο τί με λέγεις'. ἰδ. Κοραῆ, Ἄτακτα τόμ. Α.

Στ. 343. "γέρον πεπαλαιωμένε" τὸ σημερινὸν παλιόγερε πρβλ. "ὥσπερ γραῦς παλαιωμένη" 627. ἰδ. στ. 875.

Στ. 344. γράφε: τὴν 'ποῖκα.

Στ. 345. καὶ ἡ γραφὴ ἦρξες δὲν εἶναι ἄτοπος ἐφ' ὅσον εἶναι ἀσφαλὴς ἡ ἀνάγνωσις· σήμερον θὰ ἔλεγέ τις ἴσως ἦλθες.

Στ. 348. (καὶ 353) κολάκιον (κατὰ τὸ παιδάκιον) ὁ μικροπρεπὴς κόλαξ. Δὲν εἶναι σαφὲς ἂν πρόκειται περὶ κολακειῶν (354. 358) ἢ περὶ κολάκων (356). Περὶ τῶν κολάκων λέγει ὁ Πρόδρομος III, 227 "κάθηνται γὰρ οἱ κόλακες πλησίον τοῦ ποιμένος τὰ παρ' αὐτοῦ γινόμενα μεγάλως ἐπαινοῦντες καὶ πρὸς ἡμᾶς φθεγγόμενοι μετὰ θυμοῦ τοιάδε."

Στ. 354. "μέθοδο διαβόλου" φαίνεται θὰ ἦτο κοινολεκτουμένη φράσις.

Στ. 359–360. ἐπαναλαμβάνονται ἀτόπως οἱ στ. 350–351.

Στ. 364. σημείωσε τὴν παρήχησιν κόλακες > κόρακες (κόρακες ἐσθίουσιν σάρκας θνησιμαίων > κόλακες δὲ καρδίας ἀφρόνων).

Στ. 376. ἐπανέρχεται εἰς τὸ προκείμενον μετὰ τὸν στ. 346.

Στ. 382. γραπτέον: καὶ σκώληξ ἔβγη θέλει (= θὰ βγῇ).

Στ. 385. 'ρᾳθυμεῖς, ἐδῶ = βιάζεσαι, ἀδημονεῖς πρβλ. 399 'ραθυμῶν ἐν τῇ μανίᾳ'. Τὸ 'ραθυμῶ' σήμερον εὑρίσκεται πολλαχοῦ ἐν χρήσει (ἀραθυμῶ) μὲ ποικίλας σημασίας.

Στ. 388. 'καβάτοραν'. ἐκ τοῦ λατ. cavus (κοῖλος), ὁ διὰ τῆς σμίλης κοιλαίνων, ὁ λιθουργός, λιθοτόμος. πρβλ. 400 καὶ δὴ 402.

Στ. 392. 'μακροθυμήσεις' ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ 'ραθυμεῖς' 385. Πρὸς τὸ 'ραθυμῶ' τοῦτο πλησιάζει πολὺ τὸ παλαιὸν 'ὀξυθυμῶ'. 'Μακροθυμῶ' ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ γλώσσῃ ('μακροθύμησον ἐπ' ἐμοὶ καὶ πάντα ἀποδώσω σοι' Ματθ. 18, 26). Σημείωσε τὸ ἑπόμενον 'ἄφες τὸν καιρὸν νὰ ἔλθῃ | τοῦ καλοκαιρίου λέγω'.

Στ. 397. Τὸ λιμασμένος ἐδῶ δὲν σημαίνει τόσον τὸν πραγματικῶς πεινασμένον, τὸν πειναλέον καὶ λιμώσσοντα (πρβλ. στ. 314), ὅσον εἶναι ὕβρις πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ πτωχοῦ, 'τὴ φτώχεια', ὡς τοῦτο περιφρονητικῶς ἐκφέρεται. Καὶ σήμερον ἀκούεται ἡ λ. καὶ ἐν Κρήτῃ, καὶ πάντως καὶ ἀλλαχοῦ ἐν Ἑλλάδι, ὡς συνοδευτικὸν ἐπίθετον μνείας κακοῦ πτωχοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Πρόδρομος λέγει III, 257 λιμοκοπημένος «κ' ἐγὼ νὰ ὁμοιάζω πάντοτε τοὺς λιμοκοπημένους».

Στ. 411. διοίκησις ἐνταῦθα φαίνεται ὅτι ἔχει παραληφθῆ ἐκ τῆς τότε λαλουμένης γλώσσης, σημ. δὲ ἐξουσία, δύναμις, διαχείρησις. Ὁ γέρων ὁ 'σοφώτατος' δὲν κατεῖχε θέσιν τινὰ ἢ ἀξίωμα ἐν τῇ διαχειρίσει τοῦ ὁποίου θὰ κατεφαίνετο ἡ ἱκανότης καὶ ἀξία του· τώρα εὑρέθη ἀφορμὴ νὰ καταδειχθῆ αὕτη (413). Ἡ λ. 'διοίκησις' φέρεται ἅπαξ εἰς τὸν Πρόδρομον III, 451 "λοιπὸν εὐθυδρομήσωμεν ἐπὶ τὰς διοικήσεις".

Στ. 417. Τὸ "καιροῦ παραδραμόντος" φαίνεται παρελήφθη ἐκ τῆς τότε λαλουμένης γλώσσης. πρβλ. καὶ 484.

Στ. 419. Πολλὰ ἀντὶ πολὺ εὑρίσκεται καὶ ἀλλαχοῦ σ. 331. 419. 426 κλ.

Στ. 421. Τὸ 'τοιοῦτον' καὶ τὰ μετ' αὐτὸ τρία ἐπίθετα εἶναι οὐδετέρου γένους. Περὶ τῆς λ. μούρη διέλαβεν ἐκτενῶς ὁ ἀείμνηστος Χατζιδάκις· 'κότσι' ἀκούεται καὶ σήμερον συχνάκις, τὸ δὲ 'βουβαλοσυνθεμένον' = ὡς βούβαλον. Οἱ κοκκάλοι ἐνταῦθα εἶναι τὰ (μεγάλα) ὀστᾶ. Δὲν ἔχει τὴν παλαιὰν σημασίαν (στρόβιλος, ρόμβος, πεύκη). πρβλ. ΘΣ ἐν λ. κόκκαλος καὶ κωκάλιον.

Στ. 428. τὸ ἄλογον λέγει 'ἵππον' ἐνταῦθα. πρβλ. 435, ἐνῷ 437 'ἀλόγων'.

Στ. 432. ἠφέρασιν = ἐφέρασιν (σύνηθες τοῦτο καὶ ἐν τῇ 'Αν. Κρήτῃ). πρβλ. καὶ 499. 538. 619 καὶ 653.

Στ. 443. 'ξένος' ὡς ἐὰν δὲν ἔζη τώρα εἰς τὸ παλάτι.

Στ. 444. 'ἡ σπορὰ' τοῦ ἵππου εἶναι κατὰ παράλειψιν τοῦ ἡ αἰτία (ἡ σπ. τ. ἵ. εἶναι ἡ αἰτία). Συνήθης ὁ τρόπος οὗτος καὶ ἐν τῇ νῦν λαλουμένῃ. Ἀνάλογον καὶ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ γλώσσῃ: ἄγαμαι σου τῆς ἀνδρείας, κτλ. Περὶ τῆς γενικῆς ταύτης τῆς αἰτίας ἐν τῇ νῦν λαλουμένῃ πρβλ. τὴν ἐσχάτως ἐκδοθεῖσαν γαλλιστὶ Γραμματ. τῆς νέας Ἑλλ. γλώσσης (Παρίσιοι 1949) ὑπὸ A. Mirambel σελ. 71, 4. Περὶ τῆς ἀρχ. χρήσεως ἴδ. Γραμμ. Kühner-Blaß καὶ ΘΣ τομ. 8, Appendix στηλ. 124c καὶ ἑξῆς.

Στ. 451. 'γυρεύω' σημ. περικυκλώνω, ἔπειτα δὲ ἐξειλίχθη ἐξ αὐτοῦ ἡ σημ. τοῦ (ἀνα) ζητῶ. Ἡ νέα αὕτη σημασία ἀναφαίνεται ἤδη καὶ εἰς παλαιότερα κείμενα (Στραβ. κλ). πρβλ. ΘΣ.

Στ. 458. Ἀγοῦ σημαίνει ἐδῶ τὴν φορβάδα· ἀλλὰ πόθεν προῆλθεν ἡ λ. δὲν δύναμαι ἐγὼ νὰ εἴπω (ἀ[λο]γοῦ ?). εἰς ἄλλα μεσαιωνικὰ κείμενα δὲν συνήντησα τὴν λέξιν αὐτήν. Ἄλογον 420. 468. ἵππος 428. 435. 444. 472.

Στ. 462. 'βουκολάρης' εἶναι ὁ βουκόλος. πρβλ. 'κελλάρης' συχνὸν εἰς τὸν Πρόδρομον III, 100. 203. 392 ("καὶ τὸν κελλάρην ὅμοια τῷ πρώτῳ κατηχίζει"), καθὼς παρ' αὐτῷ καὶ καβαλλάρης (I, 130) φουρνιτάρης (IV, 223), μακελλάρης (IV, 232. 234), νοτάρης (I, 99. 245. 254), τσαγγάρης (IV, 43, [47], 74, 79 κλ.).

Στ. 468. 'τὸ γάλας' ἐλέχθη κατὰ τὸ 'τὸ κρέας'.

Στ. 478. ἀφρᾶτον, κατωτέρω (482) λέγει 'ἀφρατούτσικα' πρβλ. τὸ τοῦ Προδρόμου III, 317. 'ἐκεῖνοι τὸ ἀφρατόζεστον μετὰ τοῦ σησαμίου' καὶ IV, 80 'μὴ νὰ χορτάσω τὸ ψωμὶν τὸ λέγουν ἀφρατίτζιν.' Δὲν εἶναι μόνον τὸ pain blanc τῶν Hesseling-Pernot (σελ. 127) ἀλλὰ σημ. μαζὶ καὶ τὸ φουσκωτόν.

Στ. 480. ὑπενθυμίζω ὅσους τὰ ἀκούουν αὐτὰ τ. ἕ. τοὺς πρὸς τοῦτο ἐντεταλμένους, νὰ ἔχῃ δύο τὴν ἡμέραν ἀφρατούτσικα ψωμία.

Στ. 495. Οἱ στ. 495–497 ἐσφαλμένως ἐδῶ ἐκ στ. 512–514. Τὸ κείμενον ἔχει διαταραχθῆ ὡς πρὸς τὴν σειρὰν τῶν στίχων. Ἡ σειρά των πρέπει νὰ εἶναι 494, 500–504, 498–499, 505 καὶ ἑξῆς.

Στ. 500. Τὸ 'ὑπανδρεύσῃ' νοητέον ὄχι μὲ ἄλλον, ἀλλὰ αὐτὸς νὰ τὴν νυμφευθῇ ὡς σύζυγόν του, ὡς βλέπομεν καὶ ἐκ τοῦ ἑπομένου 'στεφανοκρατήσῃ'. Ἴσως εἶναι παρομοία χρῆσις μὲ τὴν παρατηρουμένην σήμερον εἰς διαλεκτικά τινα ἰδιώματα (παρ. χαρ. Κεφαλληνίας) καθ' ἣν τὸ ἐνεργητικὸν παραλαμβάνεται εἰς ὡρισμένους χρόνους (μελλ. κυρίως καὶ ἀόριστον) ἀντὶ τοῦ μέσου (ἢ παθητικοῦ) 'πάμε νὰ ὁρκίσουμε' = πάμε νὰ ὁρκισθοῦμε, νὰ δώσωμεν τὸν ὅρκον, 'αὐτοὶ ἐστεφάνωσαν' = ἐστεφανώθηκαν κτλ.

Στ. 519. 'καλοϊδές την τὴν γυναῖκα' ἀκριβῶς ὅπως καὶ σήμερον λέγεται. Καλοβλέπω, καλοτρώγω κτλ. σήμερον *καλοβλεπτέω (πρβλ. τὸ παλαιὸν ὀξυβλεπτέω) ἢ *καλοτραγέω (πρβλ. τὸ παλαιὸν συκοτραγέω) κλ. θὰ ἦσαν ἀνυπόφορα καὶ εἰς τὸν γραπτὸν ἀκόμη λόγον. Τὰ καλοβλέπω, καλοτρώγω κλ. ἀντιβαίνουσιν εἰς τὸ διὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶσσαν (πλὴν ὀλιγίστων ἐξαιρέσεων ἐπιδεχομένων ἄλλην ἑρμηνείαν) ἰσχῦον δίδαγμα τοῦ Scaliger. Περὶ τοῦ διδάγματος τούτου ἔγραψά τινα εἰς τὸν ἐπιμνημόσυνον τόμον, ὅστις ἐξεδόθη διὰ τὸν μακαρίτην Γεώργιον Γαρδίκαν, ἐλπίζω δὲ νὰ δυνηθῶ προσεχῶς νὰ διαλάβω ἐκ νέου καὶ ἐκτενέστερον περὶ τοῦ διδάγματος τούτου, τὸ ὁποῖον ἐξακολουθεῖ ἀκόμη παρ' ἡμῖν – ὡς μὴ ὤφελε – ἀγλωσσολογήτως παραχαρασσόμενον καὶ ἀδικαιολογήτως διαστρεβλούμενον.

Στ. 520. τελεσιουργία εἶναι ἡ τελειότης.

Στ. 530. ἔχομεν καὶ τερατώδη προστακτικὴν 'πεπληροφόρησαί με' γραπτέον θὰ ἦτο μᾶλλον: πεπληροφόρησέ με.

Στ. 540. Ὁ σοφὸς γέρων τεχνικώτατα τὴν ἐξετάζει εἰς τὰ "νώτια μέρη" κατ' ἀρχὰς καὶ ἔπειτα καὶ εἰς τὰ ἄλλα "γύρισόν μοι καὶ τὸ ἄλλον"· νώτιος εὑρίσκεται καὶ παλαιότερον (βλ. Λεξ. Pape). Ἔπειτα τὴν διατάσσει νὰ κινηθῇ πρὸς τὰς συμπαρισταμένας ἐκεῖ ἄλλας γυναῖκας, καὶ ἔπειτα πρὸς αὐτόν, πάντα δὲ ταῦτα προθύμως ἔκαμεν ἡ κόρη ("καὶ κατὰ τὸν ὁρισμόν του, ἔποικέν το τὸ κορίτσιν"), χωρὶς νὰ καταληφθῇ ὑπ' αἰσθήματος αἰδοῦς ("οὐ γὰρ ἐνετράπη ὅλως, ὡς παρθένος τάχα οὖσα, ἀλλὰ πάντα ἀδιαντρόπως ἔπραττεν μετ' εὐκολίας"). Τὴν διατάσσει ἔπειτα καὶ ἐνδύνεται ("ὥρισεν, ἐνδύθην πάλιν") καὶ τρέχει μεσονυκτίοις ὥραις ("μέσον τοῦ μεσονυκτίου εἰς ᾠδὰς ἀλεκτρυόνων") νὰ εἴπῃ εἰς τὸν βασιλέα τί παρετήρησε "ἐν τῇ γνώσει" καὶ ἀντελήφθη.

Στ. 551. ἐνδύθην = ἐνεδύθη. Πλεισταχοῦ τοῦ ποιήματος τὸ γ' πρόσωπον τοῦ ἑνικοῦ τοῦ παρατατικοῦ ἢ ἀορίστου ἔχει ν καὶ ἑπομένου συμφώνου. 623 'ἐπολέμειν τα', κτλ.

Στ. 567. σημειωτέος ὁ τύπος τῆς προστακτικῆς ἄκω = ἄκου (ὡς λέγεται σήμερον)) = ἄκουε, ἄκουσον 706. πρβλ. 612. 770.

Στ. 569. τσουλούκου = κουλούκου. Κουλούκι λέγεται πολλαχοῦ σήμερον ὁ μικρὸς σκύλος (οὕτως παρ. χαρ. ἐν τῇ Δ. Κρήτῃ). Ὁ Εὐ. Σοφοκλῆς ἀναφέρει ἐν τῷ Λεξικῷ του κύριον ὄνομα Κουλούκης (Θεοφ.) συνδέει δὲ τὸ κουλούκι πρὸς τὸ κύλλας (ἢ μᾶλλον κύλλα ἡ Σκύλλα) καὶ σκύλαξ. Πρβλ. καὶ Δουκάγγιον. – σπάρμα (= σπέρμα) ἀκούεται καὶ σήμερον πολλαχοῦ.

Στ. 571. Κουρβέλα (καὶ 608), ἡ πόρνη. Τὸ "κακῆς κουρβέλας γένος" ἑρμηνεύεται καὶ διὰ ἑπομένου "καὶ πολιτικῆς μαινάδος" πρβλ. καὶ 626. 675. Διὰ τὰς 'πολιτικὲς' τῶν χρόνων του γράφει τόσα ὁ Σαχλήκης στ. 270 ἑξ. – Κατωτέρω ἀντὶ κουρβέλα ἔχει κοῦρβα. Εἰς τὸ Λεξ. τοῦ Κυρίλλ. (βλ. Δουκάγγιον) φέρεται 'ἑταιρὶς ἢ πόρνη ἢ κοῦρβα'. Ὁ Δουκάγγιος ἐκ Γλωσσαρίου σημειώνει "κοῦρβον τὸ καμπύλον καὶ σκαμβὸν κἀντεῦθεν τὰ ξυλίκια τῆς σέλλας κούρβια λέγονται ὡς καμπύλα" (γνωρίζω τὴν λ. σκαρβέλια εὔχρηστον ἐπὶ τούτου ἐν Κρήτῃ) "διότι καὶ πάλαι τὰ τοιαῦτα κουρβία εἰς ὀχείαν ἀεὶ ὑπόκειται τοῖς ἐφίπποις· Διὰ τοῦτο μεταφορικῶς καὶ τὴν πόρνην κοῦρβαν λέγομεν διὰ τὸ ἀεὶ ὀχεῖσθαι". Περὶ τοῦ curvus περὶ προσώπων λεγομένου βλέπε Forcellini-Perin, Lex. tot. Lat. 1 σελ. 925 καὶ τὸν Thes. ling. lat. τόμ. 4, 1551. Σημειωτέον ὅτι ὁ Εὐ. Σοφοκλῆς λέγει ἐν τῷ Λεξικῷ του ὅτι ἡ λ. διεσώθη ἐν τῇ αὐτῇ σημασίᾳ ὄχι μόνον ἐν Ἑλλάδι ἀλλὰ καὶ ἐν Ρωσσίᾳ (?.)

Στ. 579. οἶδα καὶ εἶδα συχνότατα συγχέονται καὶ εἰς τὸ προκείμενον στιχούργημα καὶ εἰς ἄλλα παρόμοια 579. 615. 628. 741.

Στ. 582. 'ἐρευνίζω' καθ' ὅσον γνωρίζω δὲν λέγεται που σήμερον ἀντὶ τοῦ ἐρευνῶ. Τὸ ἐτάζει ὑπενθυμίζει τὸ τῆς Παλ. Διαθήκης "ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ νεφρούς".

Στ. 595. ἡ προσαύξησις τοῦ ἀφράτου ψωμιοῦ καθ' ἓν ἀκόμη, ἐπιφέρει ὥστε ὁ γέρων νὰ ἔχῃ ἤδη τρία ἀφρᾶτα ψωμιὰ καθ' ἡμέραν "ἀκεραῖα καὶ μεγάλα"· οὕτω δὲν ἠμπορεῖ πλέον νὰ λεχθῇ "λιμασμένος" (397).

Στ. 602. "νά μ' ἐπιχαρῇς πατέρα τὴν ἀγάπην μου νὰ ἔχῃς" τύπος φιλοφρονήσεων τῆς τότε γλώσσης, Περὶ τῶν χαιρετισμῶν καὶ εὐχῶν παρὰ τοῖς νεωτέροις Ἕλλησι ἔγραψεν ἀξιόλογον μελέτην ὁ Ἐρνέστος Κούρτιος "οἱ λαϊκοὶ χαιρετισμοὶ – Volks grüße – τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν Ἀρχαιότητα" ἐν τοῖς Πρακτικοῖς τῆς Πρωσσικῆς Ἀκαδημίας 1887, 1, σελ. 147–158. Ἡ μελέτη αὕτη θὰ ἔπρεπε νὰ μεταφρασθῇ εἰς τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν παρ' ὅλας τὰς μικρὰς – ὀλιγίστας ὅμως – παρερμηνείας τὰς ὁποίας ἔχει, διότι ὡρμήθη ἐκ στενοῦ, ὡς φαίνεται, καὶ περιωρισμένου τοπικοῦ περιβάλλοντος.

Στ. 605. "ὅτι καταστρηνιάσει θέλει τὸ κορίτσιν τό σε εἶπα, κ' ἔναι φύσι τ σ ο υ λ ο υ κ ό ν ο υ". Ἐν πρώτοις ὁ στιχουργὸς παρερμηνεύει τὸ χωρίον τῆς 1. πρὸς Τιμόθεον ἐπιστ. τοῦ Παύλου: "νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ· ὅταν γὰρ κ α τ α σ τ ρ η ν ι ά σ ω σ ι τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσι" τὸ ὁποῖον οἱ Πατέρες ἑρμηνεύουσι ἀ κ κ ι σ θ ῶ σ ι, θ ρ ύ ψ ω ν τ α ι, διότι τό κ. ἐνταῦθα ἀναφέρεται πάντως εἰς τοὺς στ. 573–576. Ἔπειτα ἀνωτέρω 569 εἶπε μόνον "τσουλούκου σπάρμα" ἐδῶ καὶ ἐν 674 προσθέτει εἰς τὸν σκύλον καὶ τὸν ὄνον, διὰ νὰ κάμῃ, ἀκόμη δεινότερον τὸ πρᾶγμα.

Σήμερον ἀκούεται περὶ τινος πικραμένου καὶ μοχθηροῦ δι' ὅλους ἀνθρώπου νὰ λέγεται ὅτι εἶναι ἄνθρωπος σ τ ρ η ν ι α σ μ έ ν ο ς.

Στ. 609. "θέλει κ' ἐξεδώσει μᾶλλον καθὼς εἶπας πρὸς ἐμέναν" ἀναφέρεται εἰς τὸν στ. 377 "θέλει γίνει ἐλευθέρα" κτλ. Ἡ σημερινὴ χρῆσις τοῦ ἔ κ δ ο τ ο ς (εἰς τὰς ἡδονὰς κτλ.) δὲν εἶναι πολὺ ἀρχαία. Εὑρίσκομεν τὸ πρῶτον παράδειγμα παρὰ Κλήμεντι τῷ Ἀλεξ. Στρωματ. 2, 462 'ἔκδοτον γεγενῆσθαι τῷ πάθει' διότι τὸ παλαιότερον παρὰ Λουκιανῷ Θεῶν διάλ. 20, 13 "ἐκείνη γάρ, εἰ καὶ μόνον θεάσαιτό σε, εὖ οἶδ' ἐγώ, πάντα ἀπολιποῦσα καὶ παρασχοῦσα ἑαυτὴν ἔκδοτον, ἕψεται καὶ συνοικήσει" δὲν ἔχει μεμπτὴν σημασίαν, σημαίνει: θὰ θελήσῃ 'νὰ σε π α ν τ ρ ε υ τ ῇ'.

Στ. 614. ἔχομεν ἀόριστον ἀ π ῆ ρ α τοῦ παίρνω.

Στ. 636. Γράφε: μ ό ν ο ν γλῶττα νὰ τὴν λείπῃ.

Στ. 640. Πρέπει νὰ τεθῇ ἄνω στιγμὴ εἰς τὸν στ. 640, καὶ τελεία εἰς τὸν στ. 643 καὶ 645. – σ τ ρ ι γ γ ί ζ ω σημ. φωνάζω, κραυγάζω, clamare (Δουκάγγιος). Εὑρίσκεται καὶ εἰς τὸν Πρόδρομον IV, 122: ὁδοιπορῶν νὰ ἐστρίγγιζα περιπατῶν τὰς ρύμας | 'κυράδες χειρομάχισσες, καλοοικοδέσποινές μου | προκύψατε βηλαρικὰς ἐπάρετε κεντήκλας'!

Στ. 647. καὶ 648. παρελήφθησαν ἐκ τῶν στ. 637 καὶ 639.

Στ. 649. π ο λ υ κ ο υ ρ α τ ο ρ ε ύ ῃ, νὰ ἀναμιγνύεται πολὺ καὶ νὰ θέλῃ νὰ ἐπιτροπεύῃ (κουρατορεύῃ). Κουράτωρ, ὁ ἐπίτροπος, φροντιστής, κυρίως ἐπὶ δικαστικῶν ἐννοιῶν. ἴδ. Λεξ. Εὐ. Σοφοκλέους καὶ Δουκαγγίου ἐν λ.

Στ. 659. ἀντὶ 'παροιμίαν, γραπτέον', παρομοίαν.

Στ. 662. 'Χωριατόσπαρτον' σπάρμα χωριάτου πρβλ. 569.

Στ. 664. 'ὅπερ εἶχεν', συχνάκις εὑρίσκεται ἡ φράσις αὐτὴ τοποθετουμένη γραμματικῶς ἐσφαλμένως· πρβλ. σημ. 204. Ὁ στ. 664 πρέπει νὰ μετατεθῇ μετὰ τὸν 665.

Στ. 671. Δὲν πρόκειται ἐνταῦθα περὶ τοῦ βυζαντινοῦ νομίσματος ρ ω μ α ν ά τ ο υ (βλ. τὸ Λατ. Γλωσσάρ. τοῦ Δουκαγγίου ἐν λ. romanatus), ἀλλὰ περὶ (ἐ)ρω(το)μανάτου, ἐρωτομανοῦς, προσώπου. Εἰς τὴν παλαιὰν γλῶσσαν ἔχομεν τὴν λ. ἐ ρ ω μ α ν ί α ν (= ἐρωτομανίαν).

Στ. 697. Ὁ βασιλεὺς ὁρκίζει εἰς τὸν θεὸν (πρβλ. 759) τὸν γέροντα νὰ τοῦ εἴπῃ "τὸ τί γενεᾶς ὑπάρχει" καὶ "λόγον νὰ μηδὲν τὸν κρύψῃ". Ὁ γέρων ζητεῖ ἰδιόχειρον "ὁρκωμοτικὸν" ὅτι δὲν θά τον κακοποιήσῃ ('καὶ κ α κ ω τ ι κ ὸ ν ποιήσεις, 844) ἐὰν του εἴπῃ τὴν ἀλήθειαν.

Στ. 723. μ ά γ κ ι ψ, -πος τὸ Λατ. manceps. Περὶ τούτων διέλαβεν ἐκτενῶς ὁ Κοραῆς εἰς τὸν πρῶτον τόμον τῶν Ἀτάκτων του. Μάγκιψ ἢ μάγκιπος εἶναι ὁ ἀρτοποιός, ὁ ψωμᾶς κυρίως μαύρου ψωμιοῦ, ἐδῶ εἶναι γενικώτερον ὁ ψωμᾶς τοῦ παλατιοῦ, ὡς ἐξάγεται ἐκ τῶν στ. 773–783. Ἐν 747 ἔχομεν αἰτ. μάγκιπον καὶ ἐν 782 καὶ 783 γεν. μαγκίπου. – Σήμερον ἐσώθη ἡ λ. μανσούπι' (manicipium) λεγομένη συνήθως εἰρωνικῶς περὶ ἀξιώματος.

Στ. 734. τὸ 'δημοσιεύῃ' περὶ οὗ ἀμφιβάλλει ὁ ἐκδότης ('ἐλέγχῃ – δημοσιεύῃ') ὑποστηρίζεται ὑπὸ τῶν στ. 850–51 'δημεύσω-φανερώσω'. 'Η ἔννοια εἶναι: ἤρχισε νὰ τῆς κάνῃ γνωστοὺς τοὺς λόγους τοὺς ὁποίους ἤκουσε.

Στ. 742. θὰ προετίμων παῖδα ἀντὶ παῖδας (ἄν καὶ σήμερον λέγεται συνηθέστερον 'δὲν κάνει παιδιά' παρὰ 'δὲν κάνει παιδί') διὰ νὰ συμφωνῇ πως μὲ τὸν στ. 744. Δὲν ἠμπορεῖ ἄλλως τε νὰ λεχθῇ εὐκόλως ὅτι δίδει πολλὰ παιδιὰ συγχρόνως εἰς τὴν κοιλίαν της.

Στ. 752. τ. ἔ. ἠμπορεῖς δι' ὅλα αὐτὰ ποῦ σοῦ λέγω νὰ ἀνοίξῃς τὸ στόμα σου νά μου εἰπῇς τίποτε;

Στ. 758. Μετ' αὐτὸν τὸν στ. φαίνεται θὰ ἔχῃ ἐκπέσει ἄλλος τις στίχος ἢ καὶ περισσότεροι, εἰς τοὺς ὁποίους θὰ ἐλέγετο ὅτι ὁ βασιλεὺς ἐπῆγεν εἰς τὸν γέροντα ἢ μετεκάλεσε τοῦτον.

Στ. 780. ἔξοδον εἶναι ἐδῶ χρῆμα, χρηματικὸν δῶρον. Εἰς τὸν στ. 910 εὑρίσκεται ἡ ἀπάντησις: 'δὸς αὐτῷ εὐεργεσίαν τοῦ καλοῦ του κόπου χάριν'.

Στ. 781. τσυκνέας εἶναι τὸ πτηνὸν κύκνος.

Στ. 803. προλαβὸν γὰρ κτλ. δηλ. προτοῦ γίνῃ μύρμηξ ἦτο (παλαιότατα) ἄνθρωπος. προλαβόντως ἢ μᾶλλον προλαβόντας. Τοιαύτας τινὰς οἱονεὶ ἀπολύτους αἰτιατικὰς ἔχομεν παραδ. χάρ. εἰς τὸν Πρόδρομον III, 97 μαθὸν (τὸ ὁποῖον ἀκούεται σήμερον ἐν Κρήτῃ μαθές) "μαθὸν οὐ μὴ τὰ γεύεσαι ξηρὰ νά τα διαβάσῃς | καὶ τὸ τυρὶν τὸ Κρητικὸν νὰ ἐκδείρῃ τὸν λαιμόν σου" IV, 142 "μαθὸν μηδ' ἄρτι βιάζεσαι ἐλθεῖν ἵνα καθίσῃς" κττ. Πρὸς ταῦτα δύναταί τις νὰ παραβάλῃ τὸ 'Ηροδότειον 3, 103 "ἀρξάμενον ἀπὸ ταύτης μέχρι Αἰγύπτου" καὶ Γραμμ. Κ. Δ. ὑπὸ Winer 7η ἔκδ. § 32, 7 (σελ. 217).

Στ. 806. γράφε ἐπάρκει ἀντὶ εὐτάρκει.

Στ. 809. "τὰ γεννήματα τῶν πάντων" 'Η λ. καὶ σήμερον ἐν χρήσει ἐπὶ τῶν καρπῶν. πρβλ. καὶ Λύβιστρον καὶ 'Ροδάμνην 917 θερίζω 'γῆς γεννήματα τὰ ἔσπειρα μὲ κόπον'. 'Ο Φρύνιχος τὴν καταδικάζει ὡς ἀνάττικον (σελ. 286 Lobeck). Εὑρίσκεται ἤδη παρὰ Πολυβίῳ καὶ Διοδώρῳ. ἰδὲ ΘΣ τομ. Β' στηλ. 572.

Στ. 831. 'Εὔξου' ἐν εἴδει χαιρετισμοῦ ('ἡ εὐχή σας' σήμερον). πρβλ. 898–9 καὶ 925.

Στ. 838. τ. ἔ. κατὰ παραγγελίαν τοῦ Χριστοῦ.

Στ. 860. τ. ἔ. ὡς το φῶς τοῦ ἡλίου νικᾷ τὸ φῶς τῆς σελήνης καὶ τῶν ἀστέρων, οὕτως ἔχει καὶ τὸ νίκος (τὴν νίκην) τὸ μέγα Βυζάντιον (ὑπὲρ) ὅσα ὑπὸ (!) τὴν γῆν ἐπάνω κτλ.

Στ. 871. "ὑποστρέψαι" τ. ἔ. ἐπιστρέψαι. πρβλ. 931 ὑπεχώρησεν ἀντὶ ἀπεχώρησε.

Στ. 872. τὴν σιωπὴν τὴν ὁποίαν ἔχει ἀπέναντι τῶν παιδιῶν του, τὰ ὁποῖα δὲν ἔχει μαζί του. Θέλει νὰ 'μιλήσῃ πάλιν μὲ τὰ παιδιά του. πρβλ. 841 "εἰ δὲ βούλει με κρατῆσαι περισσότερον ὡς δοῦλον."

Στ. 894. διδραχμάτων, ἐν 914 ὑπερπύρων.

Στ. 911. γράφε: τοῦ καλοῦ του κόπου χάριν. πρβλ. 913 "καὶ τῶν κόπων τῆς ὁδοῦ του".

Στ. 915. εἰς τοὺς ἰδίους τ. ἔ. εἰς τοὺς ἰδικούς του. ἐν 932 'εἰς τὰ ἴδια' ἐνν. πράγματα. ἰδὲ ΘΣ ἐν λ. τομ. Δ' στ. 513.

Στ. 935. ἐξοβέλιζε τὸ: τήν.

Στ. 937. Θέτε ἐρωτηματικὸν εἰς τὸ τέλος τοῦ στίχου.

EIN DOGMATISCHES LEHRGEDICHT GREGORS VON NAZIANZ

R. KEYDELL/BERLIN

Es scheint noch nicht ausgesprochen zu sein, daß die acht hexametrischen Gedichte, die früher als Arcana bezeichnet wurden und in der letzten Ausgabe (Migne PG 37, 397) an der Spitze der poetischen Werke Gregors von Nazianz stehen, ein formal und inhaltlich zusammenhängendes Ganzes bilden. An das erste Gedicht, dessen Betrachtung bis zuletzt aufgespart sei, wird das zweite mit δέ angeknüpft: Υἱέα δὲ πρώτιστον ἀείσομεν. Es behandelt die Göttlichkeit des Sohnes, dasselbe Thema also, dem Gregor die dritte und vierte seiner theologischen Reden gewidmet hatte. Es ist darum nur natürlich, daß die dort ausgesprochenen Gedanken hier wiederkehren, wie man sich durch einen Vergleich mit der dritten Rede leicht überzeugen kann. Was nach der die Verse 1–4 umfassenden Einleitung über das Verhältnis des Sohnes zum Vater gesagt wird, stimmt mit den dort in Kapitel 3–10 vorgetragenen Ausführungen überein, der Schlußteil 57–83 über das Menschliche und Göttliche in Christus mit den Kapiteln 18–20. Zu der vierten Rede, die sich mit der Interpretation der vom Sohne handelnden Schriftstellen befaßt, finden sich keine Parallelen; diesen Stoff hat Gregor beiseite gelassen, da er für die Behandlung im Gedicht nicht geeignet war. Die Reden waren gegen die Eunomianer gerichtet. Der sich daraus ergebende polemische Ton ist auch in das Gedicht übergegangen. In den Einleitungsversen sagt Gregor ausdrücklich, daß er sich gegen die Feinde der Göttlichkeit Christi wenden müsse, und nach kurzer lehrhafter Darstellung verfällt er in den ihm auch in den Gedichten geläufigen Stil der Diatribe mit häufiger Apostrophierung des Gegners. Einen anderen Ton schlägt zunächst das dritte Gedicht an, das vom Heiligen Geiste handelt. Es ist mit einem „auch" mit dem Vorhergehenden verbunden: θυμέ, τί δηθύνεις; καὶ πνεύματος εὖχος ἄειδε. Die Eingangsworte sind eine Reminiszenz an den ersten Vers des vierten kallimacheischen Hymnus: Τὴν ἱερήν, ὦ θυμέ, τίνα χρόνον, εἶπον, ἀτίσσεις Δῆλον.[1] Im Hymnenstil geht es auch zunächst weiter, denn an die Aufforderung πνεῦμα μέγα τρομέωμεν schließt sich eine Reihe adjektivischer Prädikationen. Aber schon mit dem zehnten Vers beginnt wieder die Polemik. Auch der Inhalt stammt ganz aus der fünften theologischen Rede, deren Thema das gleiche ist wie das des Gedichtes. Aber von dem kunstvollen Aufbau dieser Rede, in der zunächst die rationalen Einwände gegen die Göttlichkeit des Heiligen Geistes widerlegt werden

[1] So nach einer Konjektur von P. Maas. Die Handschriften haben ἤ πότ' ἀείσεις.

und dann das Hauptargument der Gegner, die Nichtbezeugung in der Schrift, niedergeschlagen wird, ist hier keine Rede mehr. Hier wird die Widerlegung des Hauptarguments vorweggenommen, in V. 10–32 nach Kap. 21–26, dann ein Einwand gegen die Gleichstellung des Geistes mit dem Sohne zurückgewiesen (V. 33–39 nach Kap. 10 und 11), darauf die Bedeutung der Taufe für die Frage nach der Göttlichkeit des Hl. Geistes hervorgehoben (V. 40–53 nach Kap. 28). Schließlich kommt Gregor noch einmal auf die Äußerungen der Schrift zurück (V. 54–59 nach Kap. 30), um dann sein Gedicht wie die Rede mit Aussagen über die Trinität zu schließen (V. 60–93 nach Kap. 31–33). Klarer disponiert ist das vierte Gedicht „Von der Welt". Es wird wieder mit einem „auch" angeschlossen: Εἰ δ' ἄγε καὶ μεγάλοιο θεοῦ κτίσιν ὑμνείωμεν. Wie im zweiten Gedicht, so wird auch hier das polemische Ziel gleich im Anfang hervorgehoben: δόξαις ψευδομένῃσιν ἐναντία δηριόωντες. Nach den einleitenden Versen folgt zunächst die Polemik gegen die griechischen Anschauungen (V. 3–23). In dieser ist interessant die Bezugnahme auf einen orphischen Vers (Ζεὺς δέ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεραστής Frgm. 297b Kern V. 1) in Vers 14 (εἰ δὲ κεραστὴς ἔστι θεός). Die Ausführungen gegen die Annahme einer anfangs- und formlosen Materie berühren sich mit denen des Basileios Hexaem. II 2 und 3 Anfang. Es folgt die Polemik gegen die Manichäer (V. 24–54), die wieder mit Basileios (Hexaem. II 4) übereinstimmt. Daran schließt sich in Vers 55–100 die Darlegung der christlichen Anschauung, in der manche Stellen sich mit den Kapiteln 9 und 10 der Rede auf die Theophanie (XXXVIII) berühren. Das fünfte Gedicht, von der Vorsehung, setzt die Darstellung des vierten ohne besondere Einleitung einfach fort: Ὧδε μὲν εὐρυθέμεθλος ἐπήξατο κόσμον ἄπειρον νοῦς μέγας. Den Hauptinhalt bildet Polemik gegen den Glauben an den Zufall und gegen die Astrologie. Die Disposition ist wieder sehr nachlässig. Nachdem auf die Polemik in Vers 7–33 die positiven Ausführungen in Vers 34–44 gefolgt waren, wird die Polemik gegen die Astrologie aufgenommen und bildet das einzige Thema bis zum Schluß. Als sechstes steht bei Migne ein iambisches Gedicht. Es ist erst von späteren Herausgebern hierher gestellt und gehört natürlich nicht an diese Stelle. Vielmehr folgt in den Handschriften und älteren Ausgaben das bei Migne als siebentes gezählte Gedicht περὶ νοερῶν οὐσιῶν. Es schließt wiederum ohne Einleitung mit einem einfachen δὲ an das Vorhergehende an. Auch inhaltlich besteht zum Schluß des fünften Gedichts insofern eine Beziehung, als dort gesagt war, daß der Mensch zur λογικὴ und οὐρανίη φύσις hinaufstrebt, und das siebente Gedicht mit einer Schilderung jener Welt des Lichtes beginnt. Das Gedicht kann man als eine wieder sehr locker disponierte Zusammenfassung dessen betrachten, was Gregor sonst an verschiedenen Stellen seiner Reden über die Engel ausgesagt hatte; vgl. insbesondere Or. theol. II Kap. 31 und Or. XXXVIII Kap. 9. An die Behandlung der rein geistigen Wesen schließt sich die der Menschenseele sinngemäß an, und so handelt das achte Gedicht, wiederum ohne

Einleitung mit δὲ angeschlossen, von der Seele. Ähnlich wie in dem Gedicht von der Welt steht zuerst die Polemik gegen die verschiedenen Meinungen der Heiden (bis V. 52), dann folgt die Darstellung der christlichen Anschauung. Sie ist historisch gehalten; von der Erschaffung des Menschen an, an die eine Theorie über die Verbindung der Seele mit dem Leibe geknüpft wird, bis zum Sündenfall wird gleichsam die Geschichte der menschlichen Seele erzählt. Diesen Faden führt das nächste Gedicht fort. Es ist nur mit ,,auch" angeknüpft (Δεῦρ' ἄγε καὶ δισσοῖο νόμου λόγον ἐξερέεινε) und hat eine besondere Einleitung (V. 1–8). Aber die Erzählung wird genau da fortgesetzt, wo sie bei dem vorangehenden Gedicht geendet hatte, bei dem Sündenfall. An ihn wird die Entstehung der Vielgötterei angeschlossen, an diese die Übergabe des Gesetzes an Moses. Die Stellung dieses ersten Gesetzes im Heilsplan Gottes wird ausführlich erörtert.[1] Ihm folgt das neue Gesetz, das Gesetz Christi, dessen Menschwerdung die List des Teufels, der Adam verführt hatte, zuschanden macht. Durch ihn ist der menschlichen Seele das Heil gewiß. Es ihr zu erhalten, dient die Taufe, die im Schlußteil des Gedichts (V. 82 bis 99) behandelt wird; die über sie vorgetragenen Gedanken stammen sämtlich aus Gregors Rede über die Taufe (Or. XL). Eine vierfache Anaphora, ein in Gregors Gedichten sehr seltenes Schmuckmittel, hebt den Ton der letzten Verse über die Nüchternheit alles Vorhergehenden empor und läßt uns empfinden, daß wir nicht nur am Schluß eines Abschnittes stehen, sondern am Ziel einer langen, durch die ganze Welt des Geistes von der Gottheit, ihrem Wesen und Wirken, bis zur Menschenseele und ihrem Schicksal führenden Wanderung.

---

[1] Dies steht in den nur im Laurent. VII 10 erhaltenen, in den übrigen Handschriften ausgefallenen Versen, die von B. Wyss in der Phyllobolia für P. Von der Mühll (Basel 1946) S. 159 ff. förderlich behandelt sind. Am Anfang und Ende der Versreihe scheint je ein Weniges zu fehlen. Am Ende scheint der Übergang zu V. 19 doch zu abrupt. Am Anfang ist der Text offenbar gestört. So wie die Verse bei Wyss stehen, fehlt der Nachsatz zu dem ὅτε in V. 3 Laur. Ich schlage folgende Herstellung vor:

<Auch Gegenstände, von Menschenhand gemacht, war man leicht bereit als Götter anzuerkennen,>
2 ὡς τότε καὶ λαῷ κενεόφρονι πιστὸς 'Ααρών,
3 μόσχον ὅτ' ἐξανέηκε μέσου πυρός, ὕβριν ἐλέγχων,
<wollte die Torheit seines Verlangens vor Augen führen,>
1 οἱ δὲ 'θεὸς' προσέειπον 'ὅδ' ἔπλετο' ἀφραδίῃσιν.

Hierin ist nur προσέειπεν mit Wyss in προσέειπον geändert, im übrigen, abgesehen von der Ansetzung der Lücken und der Umstellung, der Text so belassen, wie er in L steht. Vgl. Exod. 32, 4: καὶ ἐποίησεν αὐτὰ μόσχον χωνευτὸν καὶ εἶπαν (so der Alexandrinus). οὗτοι οἱ θεοί σου, 'Ισραήλ. Die Kirchenväter haben die ungünstige Rolle, die Aaron in der Geschichte vom goldenen Kalbe spielt, in verschiedener Weise erklären wollen. Zu der in der Ergänzung vorausgesetzten Methode vgl. Kyrillos von Alexandreia, Glaphyra in Exod. Lib. III (Migne PG 69, 528): ὅτι πεπτώκασιν εἰς τὴν ἐν Αἰγύπτῳ πλάνησιν καὶ ταῖς ἀρχαίαις ὠλίσθησαν ἀβουλίαις, δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος κατέδειξεν 'Ααρών, ἐν εἴδει τοῦ μόσχου διαπλάσας αὐτοῖς τὸ προσκυνούμενον ἄγαλμα. Gegen die Änderung von ὅδ' ἔπλετο in ὅσ' ἔπλετο scheinen mir gerade die von Wyss herangezogenen Parallelen zu sprechen, da in ihnen diese Worte ,,was er wurde" bedeuten.

Daß die sieben Gedichte inhaltlich ein Ganzes bilden, hat die knappe Übersicht gezeigt. Daß dieses Ganze nicht durch nachträgliche Zusammenstellung entstanden, sondern von Gregor gewollt ist, beweist das erste Gedicht, dem wir uns nun zuwenden.

Das erste Gedicht wird in den Ausgaben περὶ τοῦ πατρός oder περὶ ἀρχῶν überschrieben. Beide Überschriften treffen nicht zu. Vielmehr zerfällt das Gedicht in zwei gesonderte Teile, die Verse 1–24 und 25–39. Der erste Teil stellt ein Proömium dar, und zwar ein Proömium zu dem ganzen, in den sieben Gedichten oder, wie wir vielleicht nun besser sagen, Abschnitten gebotenen Lehrvortrag. Denn das Thema ist, so wird deutlich gesagt, das Wesen der Gottheit, ihre „Verfügungen" (ὅροι) und ihre Lenkung des Ganzen. Dadurch wird zum mindesten der Abschnitt von der Vorsehung mit einbezogen; da aber die nächsten beiden Abschnitte mit einfachem δὲ angeschlossen werden, so gehören auch diese dazu und dann auch der vom Schluß des Abschnittes von der Seele inhaltlich, wie wir gesehen haben, nicht zu trennende Abschnitt von den beiden Gesetzen. Wir werden vielleicht überhaupt unter den ὅροι den hier dargelegten Heilsplan Gottes zu verstehen haben. Eigentümlich ist der Stil dieses Proömiums. Wir bemerken zunächst wieder Anlehnung an die theologischen Reden, diesmal an die erste und zweite. Die Beschränkung der Zuhörer auf die Reinen oder in der Reinigung Befindlichen (V. 9–10) finden wir ebenso Or. theol. I 3: καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον. Daß die Unheiligen fernbleiben sollen wie die Tiere vom Sinai, wird auch Or. theol. II 2 gesagt. Wie in Vers 16–21, so wird auch zu Beginn der ersten theologischen Rede ein Bibelwort als Motto vorangestellt. Daneben aber finden wir auch Züge, die an die übliche Stilisierung der epischen Proömien erinnern. Wenn Gregor mit der Betonung der Schwierigkeit seiner Aufgabe beginnt, so stammt das aus der Rhetorik. Aber das Bild von der Seefahrt, das er an erster Stelle gebraucht, verwendet auch Claudian im Proömium seiner griechischen Gigantomachie, und es ist sehr wohl möglich, daß auch griechische Dichter des vierten Jahrhunderts das Dichten des Epikers mit einer Fahrt über das weite Meer verglichen haben, wie es die Lateiner so häufig tun. Bei der Begrenzung der Zuhörerschaft mischt sich in die Anlehnung an die erste theologische Rede die Reminiszenz an einen öfter zitierten orphischen Vers (φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι Frgm. 247, 1 Kern); dazu kommt noch eine Stelle des Kallimachos (Hymn. 2, 2 ἑκὰς ἑκὰς ὅστις ἀλιτρός). Am Schluß seines Proömiums ruft Gregor den Geist Gottes an, daß er ihm Sinn und Zunge schärfe. Das ist an die Stelle der in den profanen epischen Proömien übliche Anrufung der Muse getreten, die in zwei didaktischen Epen, die zu Gregors Zeit viel gelesen wurden, in den Phainomena Arats und den Halieutika Oppians, gerade am Schluß des Proömiums steht.

Was bedeutet aber nun der zweite Teil des ersten Gedichts, die Verse 25 bis 39? „Es ist e i n Gott, anfangslos, unbegrenzt . . . e i n anderer Gott,

kein anderer an Gottheit, jenes Gottes Wort ... ein Geist, Gott aus dem guten Gotte; hinweg mit allen, die der Geist nicht fähig gemacht hat, seine Gottheit aufzuzeigen." Also eine Prädikation der Dreieinigkeit, nicht etwa eine dogmatische Erörterung über das Wesen Gottes des Vaters, die man in dem Kreise der von Gregor behandelten Themen vermissen könnte; auf diese hat Gregor verzichtet, denn er sagt 2, 1 ausdrücklich, daß er zuerst den Sohn besingen wolle. Gregor hat also ein Bekenntnis zur Dreieinigkeit seinem großen Lehrgedicht vorangestellt, als ein zweites Proömium gewissermaßen. Sie ist das Zeichen, unter dem alle folgenden Erörterungen stehen sollen. Auch hier war wieder das Beispiel der theologischen Reden maßgebend. Am Schluß des ersten Kapitels der zweiten theologischen Rede heißt es: φέρε, τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν.

Es war gewiß kein verächtliches Unternehmen, die Tatsachen des christlichen Glaubens, das Wesen Gottes, sein Wirken in der geistigen und irdischen Welt und die in diesem Wirken ruhende Heilsgewißheit der menschlichen Seele poetisch darzustellen. Die gewaltige dichterische Kraft, die diese Aufgabe erforderte, besaß Gregor natürlich ebensowenig wie irgendein anderer zu seiner Zeit. Aber schlimm war es, daß ihm auch die einfachen handwerklichen Voraussetzungen abgingen, die Beherrschung der poetischen Form und des epischen Stiles. Gregor zeigt zwar Bekanntschaft mit der epischen Dichtung seiner Zeit; den Didaktiker Naumachios hat er gelesen und benutzt,[1] ebenso ein anderes Gedicht jener Zeit,[2] und dem der früheren Kaiserzeit angehörenden, aber immer noch hochgeschätzten Oppian entlehnt er einen Halbvers.[3] Aber der Einfluß dieser Poesie zeigt sich nur in einzelnen zerstreuten Wendungen;[4] sonst steht die poetische Produktion Gregors durchaus abseits. Das setzte ihn instand, in der „lyrischen" Dichtung als dem Ausdruck des inneren Erlebnisses neue Wege zu gehen; für die Aufgabe, die er sich hier gestellt hatte, war es ein schwerer Nachteil. Den Ton des didaktischen Epos trifft er nur an wenigen beschreibenden Stellen. Zumeist wird der Stil von seinen Reden her bestimmt; die dorther stammende lebhafte Argumentation breitet ebenso wie die einen weiten Raum einnehmende Polemik eine Unruhe über das Ganze, die dem Temperament Gregors wohl gemäß,

---

[1] Der Vers Gregors ἀνδρὶ γὰρ ἀσχαλόωντι λιμὴν εὔορμος ἄκοιτις (II 2, 6 V. 44, Migne PG 37, 1545) ist nach dem des Naumachios ἀνδρὶ γὰρ ἀσχαλόωντι παραίφασίς ἐστιν ἄκοιτις (Stob. ed. Hense, Vol. 4 p. 571, 6) gemacht, wie die künstliche Diktion zeigt, die zu Lasten des Nachahmers fallen muß. R. Reitzenstein, der eine andere Übereinstimmung zwischen den beiden Dichtern nachgewiesen hat, nahm Nachahmung Gregors durch Naumachios an (Hermes 35 [1900] 91, 2). Wie sich jetzt ergibt, muß das Verhältnis umgekehrt sein.

[2] A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos, S. 164.

[3] II 1, 17 V. 105 (Migne PG 37, 1269) ἀποπτυστῆρα χαλινῶν nach Hal. 2, 11.

[4] Etwa κυδοιμοτόκοισιν ἀήταις I 1, 28 V. 2 (Migne PG 37, 506).

der Wirkung des Gedichtes aber sehr abträglich war. Von den Reden her ist auch die Komposition des Ganzen zu begreifen. Denn vorgebildet ist diese Anreihung fast selbständiger, aber doch zu einem Ganzen zusammengefaßter Gedichte in den Predigtzyklen, wie sie in den theologischen Reden Gregors und in den Predigten des Basileios auf das Sechstagewerk vorlagen. Wie diese Predigten haben sie zumeist – nicht immer – eine besonders abgesetzte Einleitung und einen besonders betonten Schluß. Bisweilen scheint Gregor geglaubt zu haben, daß eine solche Reihe versifizierter Predigten eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Sammlung von Hymnen habe, und dadurch auf eine Stilisierung nach Art dieser Dichtungsgattung geführt zu sein – was die Stilmischung völlig unerträglich macht. Der schwächste Punkt war die Verbindung der einzelnen Stücke untereinander. Wie primitiv sie durchgeführt ist, haben wir gesehen; es entspricht das der Kunstlosigkeit der Übergänge, die man auch an den Reden Gregors beobachtet hat.[1] Richtig wäre es gewesen, auf die formale Verbindung zu verzichten und selbständige Gedichte nebeneinanderzustellen. Da Gregor sie beibehielt, wurde das Ganze zum Lehrgedicht und erhielt ein entsprechendes Proömium. Aber ein Zwitter ist es geblieben.

Immerhin – es war der erste Versuch einer dogmatischen Dichtung. Vorgänger hat Gregor auf diesem Gebiet nicht gehabt, freilich auch keine Nachfolger. Wenigstens im Osten. Im Westen, auf lateinischem Sprachgebiet, wissen wir aus der Zeit vor Gregor ebenfalls nichts von einer christlichen Dichtung, die sich der theologischen Gregors vergleichen ließe; denn Commodian und das Gedicht adversus Marcionem gehören ja einer späteren Zeit an. Aber unmittelbar nach Gregor tritt im Westen ein Dichter auf, der gleich ihm Themen aus der christlichen Dogmatik behandelt und gleich ihm sich einer Polemik und Didaktik mischenden Form bedient. Prudentius hat vor Gregor den ungeheuren Vorteil voraus, daß er in der Tradition der großen lateinischen Didaktiker Lukrez, Vergil und Manilius steht, und besitzt zudem die Gabe der anschaulichen Darstellung, die wir bei dem Nazianzener vermissen, in hohem Maße. So sind seine Apotheosis und vor allem seine Hamartigenia weit davon entfernt, so blutleer zu erscheinen wie die dogmatischen Gedichte Gregors. Die Frage, ob Prudentius etwa durch diese angeregt worden sei, sich auf dem Gebiet der theologischen Epik zu versuchen, ist noch niemals gestellt worden, obwohl die Apotheosis dasselbe Thema behandelt wie der erste Abschnitt des großen dogmatischen Lehrgedichts, das uns hier beschäftigt, nämlich die Göttlichkeit Christi. Die fortschreitende Trennung der beiden Kulturkreise, die sich in der Abnahme der Kenntnis des Griechischen in der westlichen Reichshälfte deutlich ausspricht, hat wohl den Gedanken an einen solchen Zusammenhang nicht aufkommen lassen. Außerdem ist die Behandlung des Themas in den beiden Gedichten

[1] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Thèse Paris 1911, S. 227.

inhaltlich völlig verschieden, denn Gregor hat die Bekämpfung der Eunomianer im Auge, der Arianer also, der gefährlichsten Feinde der orthodoxen Kirche, während Prudentius zu den Kämpfen der Gegenwart keine Stellung nimmt und seine Angriffe gegen außerchristliche Religionsgemeinschaften richtet, wie Juden und Manichäer, oder gegen solche Häretiker, die ihre Rolle längst ausgespielt hatten, wie Sabellius und die Ebioniten. Demgegenüber ist zu erwägen, daß Gregors Ansehen auch bei den westlichen Theologen recht groß war und daß Prudentius wenigstens eine gewisse Kenntnis des Griechischen besessen haben muß; denn das beweisen seine recht gesuchten griechischen Buchtitel. Daß Prudentius aber seinem Gedicht einen anderen Inhalt gab, ist verständlich, auch wenn wir annehmen, daß ihm das entsprechende Gedicht Gregors vorlag. Gerade bei der Annahme einer Anregung von außen läßt sich verstehen, was so viel Verwunderung erregt hat, daß nämlich Prudentius ein dogmatisches Gedicht zu schreiben unternahm, ohne von den theologischen Kämpfen seiner Zeit Notiz zu nehmen. Die subtile Argumentation Gregors wiederzugeben, dazu reichte seine theologische Bildung nicht aus, und so suchte er den Nachweis der Göttlichkeit Christi auf anderem, bequemerem Wege zu erbringen. Der Titel Apotheosis paßt im Grunde auch nur für einen Teil des Gedichts, nicht z. B. für den ersten Abschnitt, die Bekämpfung des Patripassionismus, während er den Inhalt des Gregorianischen Gedichtes ausgezeichnet wiedergeben würde; heißt es doch hier gleich im Anfang, daß es gegen die Bestreiter der Göttlichkeit Christi gerichtet sei. Haben diese Worte etwa den Anlaß zur Wahl jenes Titels gegeben? Eine auffällige Übereinstimmung lehrt uns nun aber die Analyse des großen Lehrgedichts Gregors erkennen. Wie wir gesehen haben, stellte Gregor ein Bekenntnis zur Dreieinigkeit als zweites Proömium seinem Gedicht voran. Auch bei Prudentius steht vor der Apotheosis ein „Hymnus in Trinitatem", nur nimmt dieser bei ihm den Platz nicht nach, sondern vor der eigentlichen Praefatio[1] ein. Es ist kein wirklicher Hymnus, sondern eine Beschreibung des dreieinigen höchsten Wesens in aneinandergereihten Aussagen, ganz wie bei Gregor. Es hält schwer, darin einen Zufall zu sehen. Vielmehr empfiehlt diese Beobachtung die Annahme, daß Prudentius bei Gregor von Nazianz die Anregung zu seiner dogmatischen Dichtung fand.

---

[1] In den Handschriften fehlt vor dieser die Überschrift „Praefatio", und der Vergleich mit Gregor macht es fraglich, ob man sie ergänzen darf, wie es regelmäßig geschieht.

AQ ŠEMS ED-DĪN

EIN TÜRKISCHER HEILIGER AUS DER ENDZEIT VON BYZANZ

H. J. KISSLING/MÜNCHEN

Bei der für die Christenheit so niederschmetternden, für die islamische Welt aber so erhebenden Eroberung von Konstantinopel durch Sultan Meḥmed II. spielte u. a. der Derwischscheich Meḥmed Šems el-Mille ve 'd-Dīn, besser bekannt unter dem Namen Aq Šems ed-Dīn, eine gewichtige Rolle. Mit seinem Namen verknüpft sich die Entstehung des Istanbuler Stadtviertels Ejjūb, das sich in der Gegend der einstigen Kirche des Hl. Mamas befindet, in jener Vorstadt Kosmidion, von der Kantakuzenos sagte: „Herrlich gelegen, die Seelen zu heilen und mit Gott zu versöhnen."[1] Dort hat Aq Šems ed-Dīn während der Kämpfe um Konstantinopel durch seine mystische Sehergabe (firāsa) das Grab des Fahnenträgers des Propheten, Abū Ejjūb Anṣārī, entdeckt, der im Jahre 678 bei der Belagerung Konstantinopels durch die Araber sein Leben gelassen hatte.[2] In der später an dieser Stelle errichteten Moschee wurden bis in die letzte Zeit des Osmanischen Reiches hinein die türkischen Sultane von dem obersten Scheich des Mevlevijje-Ordens feierlich mit dem Schwerte 'Os̱māns umgürtet und der Ort wurde so heilig gehalten, daß es für Ungläubige nicht ratsam erschien, sich dort blicken zu lassen.

Die Nachrichten über den bemerkenswerten türkischen Heiligen sind teils sehr verstreut in türkischen Quellen, teils schwer zugänglich. Es ist daher kein Wunder, daß die bisherigen Zusammenstellungen über das Leben und Wirken des Heiligen[3] der Vollständigkeit entbehren und sich

---

[1] Zitiert bei H. Barth, Konstantinopel (Leipzig 1911) S. 158.

[2] Über Abū Ejjūb Anṣārī vgl. Enzyklopädie des Islam I s. v.

[3] Die noch ausführlichste nichttürkische Darstellung dürfte die von J. W. Gibb sein; vgl. A History of Ottoman Poetry II (London 1902) 138 ff., sowie Enzyklopädie des Islam I s. v. A.ḳshamsaddīn. Siehe ferner Bursaly Meḥmed Ṭāhir, 'Os̱mānly Mü'ellifleri I (Istanbul 1333) 12 ff. Eine Hauptquelle ist Taškӧprüzādes Aš-Šaqā'iq an-Nu'mānijje, hier zitiert nach (der Übersetzung von) O. Rescher, Eṣ-Ṣaqâ'iq en-No'mânijje von Taškӧprüzāde (Konstantinopel-Galata 1927) S. 145 ff. Der mir durch freundlichen Hinweis von Prof. Babinger erst kürzlich bekannt gewordene Aufsatz A. S. Ünvers u. d. T. Halk menakibine göre Ak-şemseddin ve İstanbul hakkında in seinem Buche İlim ve sanat bakımından Fatih devri notları I (İstanbul 1947 – auf dem Umschlag 1948) S. 127 ff. paraphrasiert den Inhalt einer in der Hekimoğlu Ali Paşa-Bücherei in İstanbul unter der Standnummer 808 befindlichen Vita unseres Heiligen, die anscheinend mit der von mir benützten Vita selbig ist (nur heißt der Verfasser dort Hüseyn Enis statt Emīr Hüseyn, was sich allenfalls als Verschreibung oder Verlesung erklären ließe). A. S. Ünver verfolgt mit seiner Veröffentlichung andere Ziele

im Grunde genommen nur auf seine Tätigkeit während der Kämpfe um Konstantinopel und als angeblicher Traumdeuter Sultan Meḥmeds II. beschränken. Ich versuche hier eine empfindliche Lücke in der türkischen Hagiographie wenigstens notdürftig zu schließen, indem ich alle mir zugänglichen Quellen für das Leben Aq Šems ed-Dīns zusammenstelle und daraus seine Lebensumstände zu rekonstruieren versuche. Dies wurde mir vor allem ermöglicht durch die Freundlichkeit des türkischen Buchhändlers Raif Yelkenci, der mir den hochseltenen Druck der von Emīr Ḥüsejn verfaßten Vita (menāqybnāme) des Heiligen[1] zur Verfügung stellte, wofür ich ihm hier meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte.

Schon das Geburtsjahr und der Geburtsort Aq Šems ed-Dīns sind nicht genau bekannt und werden verschieden angegeben. Die Vita Emīr Ḥüsejns nennt wohl richtig das Jahr 792 der Hiğra, das am 20. Dezember 1389 unserer Zeitrechnung beginnt.[2] Als Geburtsort nennt die Mehrzahl der Quellen Syrien bzw. Damaskus,[3] einige aber auch das Gebiet von Amasia, besonders das Städtchen ʿOsmānğyq.[4] Dieser Ansicht hat sich Ḥüsām ed-Dīn in seiner Lokalgeschichte von Amasia angeschlossen,[5] doch scheinen hier die Vita und die wahrscheinlich von ihr abhängigen Angaben des türkischen Geschichtsschreibers Tašköprüzāde den Vorzug zu verdienen. Die von Ḥüsām ed-Dīn vorgetragene Ansicht dürfte auf treuherzigen lokalpatriotischen Vorstellungen beruhen. Vielleicht haben auch ordenspolitische Erwägungen eine Rolle gespielt, denn die rasche Karriere Aq Šems ed-Dīns in seinem Orden scheint bei den Derwischen eine gewisse Eifersucht gegen den „Zugereisten" hervorgerufen zu haben, worüber unten näher berichtet werden wird. Aq Šems ed-Dīns Vater war ein gewisser Ḥamza, der in Syrien als Wundertäter eine gewisse Berühmtheit genoß.[6] Als Aq Šems ed-Dīn 7 Jahre alt war, also etwa im Jahre 799 H./beg. 15. Oktober 1396, siedelte die Familie nach Kleinasien über, und zwar in die Gegend von Amasia. Als engeren Wohnort erkor sie sich den Bezirk Qavaq.[7] Dort starb Vater Ḥamza, doch ist sein Todesdatum

---

als ich, indem er sich weniger um die Erschließung der Lebensdaten usw. unseres Heiligen bemüht als vielmehr um die Wiedergabe seiner Wunder, Aussprüche usw. Seine Arbeit macht also meinen Aufsatz nicht überflüssig. Eine von A. S. Ünver a. a. O. S. 127 Anm. 1 erwähnte Veröffentlichung von K. İ. Gürkan über Aq Šems ed-Dīn in der Neujahrsnummer 1944 der Zeitschrift Tıp yolu ist mir leider unzugänglich.

1 Emīr Ḥüsejn, Menāqyb-i Aq Šems ed-Dīn (Istanbul 1301). Ich zitiere das Werk als Vita. Nicht zugänglich ist mir leider das m. W. ungedruckte Menāqybnāme Aq Šems ed-Dīns von ʿAbd er-Razzāq (vgl. Bursaly Meḥmed Ṭāhir a. a. O). Emīr Ḥüsejn war ein Zeitgenosse Tašköprüzādes (16. Jh.), vgl. unten S. 329 Anm. 13.

2 Vita S. 5.

3 Vita S. 5; Tašköprüzāde.

4 Vgl. unten S. 324 Anm. 3.

5 Zitiert bei Bursaly Meḥmed Ṭāhir a. a. O.

6 Vita S. 5; Tašköprüzāde.

7 Vita S. 6. Qavaq liegt südöstlich Amasia, etwas oberhalb der Mündung des Čereke Su in den Ješil Yrmaq.

nicht bekannt. Nach dem Bericht der Vita hat er noch ein posthumes Wunder gewirkt. Als sich nach seiner Beerdigung eine Hyäne an der Leiche gütlich tun wollte, packte er sie beim Hals und erwürgte sie. Deshalb sprach man in Amasia noch zur Zeit der Abfassung der Vita von ihm als dem „Hyänenwürger".[1]

Der nunmehr verwaiste Aq Šems ed-Dīn, der schon als Knabe von 7 Jahren den Koran auswendig kannte, also ein Ḥāfiẓ war,[2] beschäftigte sich nun mit wissenschaftlichen Studien, vor allem mit der Theologie, und brachte es bald zum Koranlehrer (müderris) an der Koranschule in ʿOsmānǧyq.[3] Für eine genauere zeitliche Einordnung fehlen jegliche Anhaltspunkte. Bedenkt man aber, daß der Heilige das Theologiestudium frühestens mit der Reife, die nach islamischem Recht mit 15 Jahren eintritt, begonnen und nach frühestens 7 Jahren, der üblichen Studiendauer der Theologie, beendet haben wird, so käme man auf das Jahr 814 H./beg. 15. April 1411 als den erstmöglichen Amtsantritt als Koranlehrer. Vermutlich fand dieser aber doch einige Jahre später statt. Dafür spräche folgender Umstand: Wie der Verfasser des Menāqybnāme des berühmten Scheichs Bedr ed-Dīn, des „Sohnes des Richters von Samāvnā",[4] Ḫalīl,[5] behauptet,[6] hat Aq Šems ed-Dīn auch bei Bedr ed-Dīn studiert. Dies kann, wie aus dem in diesem Menāqybnāme geschilderten Leben Bedr ed-Dīns einerseits und den bisherigen Angaben über Aq Šems ed-Dīn andererseits ohne weiteres ersichtlich, allenfalls während Bedr ed-Dīns Verbannung in Iznīq, also zwischen 1413 und 1416 der Fall gewesen sein. Stimmt diese Angabe Ḫalīls, so wäre Aq Šems ed-Dīn in diesen Jahren noch Student gewesen und wir hätten wenigstens annähernd eine zeitliche Festlegung.

Da sich Aq Šems ed-Dīn zu mystischen Gedankengängen hingezogen fühlte, war er von dem Rationalismus der orthodoxen islamischen Theologie wenig befriedigt. Er gab daher seine Stelle als Koranlehrer auf, um sich nach einem spirituellen Leiter (müršid) umzusehen. Zu diesem Zwecke unternahm er ausgedehnte Reisen nach Persien und Transoxanien, ohne aber den richtigen zu finden.[7] Nach Kleinasien zurückgekehrt, hörte er von dem berühmten Ḥāǧǧī Bajrām Velī in Anqara, dem Gründer des Bajrāmijje-Ordens,[8] der damals auf der Höhe seines Wirkens stand. Aq

---

[1] Vita S. 6.

[2] Vita S. 10.

[3] Vita S. 7. ʿOsmānǧyq liegt nordwestlich Amasia am Qyzyl Yrmaq. Die Stadt war seit früher Zeit schon eine Derwischhochburg.

[4] Vgl. H. J. Kissling, Das Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīns, des Sohnes des Richters von Samāvnā. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 100 (1950) 112 ff.

[5] Über ihn vgl. H. J. Kissling a. a. O. S. 114.

[6] H. J. Kissling a. a. O. S. 118.

[7] Vita S. 7.

[8] Über ihn vgl. Tašköprüzāde S. 31; Enzyklopädie des Islam II s. v.; Handwörterbuch des Islam s. v.; Bandyrmalyzāde Aḥmed Münīb, Mirʾāt aṭ-ṭuruq (Der-Seʿādet 1306) S. 27 ff.

Šems ed-Dīn lehnte ihn allerdings zunächst ab, da dieser Heilige vom Betteln lebte, und beschloß, sich dem in Chorasan wirkenden Zajn ed-Dīn al-Ḫavāfī[1] anzuschließen. Aber schon in Aleppo bewog ihn ein Traumgesicht, umzukehren und sich doch Ḥāğğī Bajrām zuzuwenden.[2]

Die zeitliche Einordnung begegnet auch hier Schwierigkeiten. Die Vita nennt als Zeit der Reise zu Zajn ed-Dīn al-Ḫavāfī das Jahr 840 H./beg. 16. Juli 1436.[3] Das Datum besäße insofern eine gewisse Wahrscheinlichkeit, als Zajn ed-Dīn al-Ḫavāfī am 2. Šavvāl 838 = 8. August 1434 starb[4] und Aq Šems ed-Dīns Umkehr – die mystische Deutung seines Traumgesichts bliebe dabei allerdings unberücksichtigt – durch die Nachricht, daß Zajn ed-Dīn al-Ḫavāfī schon tot war, veranlaßt worden sein könnte. Andererseits wird als Todesjahr Ḥāğğī Bajrām Velīs allgemein das Jahr 833 H./beg. 30. September 1429 angegeben,[5] so daß sich, wenn dieses richtig ist, Aq Šems ed-Dīn nicht mehr zu ihm als Jünger hätte begeben können. Die Wahrscheinlichkeit gebietet anzunehmen, daß das in der Vita genannte Datum 840 H. irrig ist, da zur Zeit von Aq Šems ed-Dīns Reise offenbar sowohl Zajn ed-Dīn al-Ḫavāfī als auch Ḥāğğī Bajrām noch am Leben gewesen sind. Vermutlich ist 830 H./beg. 2. November 1426 gemeint, was auch dazu stimmen würde, daß Aq Šems ed-Dīn sicherlich nur wenige Jahre Koranlehrer gewesen ist und dann auf Reisen ging, um nach einem müršid zu suchen. Auch berichtet die Vita, er habe bei Ḥāğğī Bajrām Velī schnell die Nachfolgerwürde (ḫilāfet) erlangt – was bei den übrigen Derwischen eine eifersüchtige Intervention beim Meister zur Folge hatte[6] –, und dieser habe ihn auch ausdrücklich bestimmt, ihm das Grabgebet zu sprechen.[7] Ḥāğğī Bajrām Velī muß sich also schon bald nach Aq Šems ed-Dīns Eintritt in den Orden zum Sterben gerüstet haben.

Reichlich unklar ist wieder die Datierung der folgenden Jahre in Aq Šems ed-Dīns Leben. Der Heilige wechselte mehrfach seinen Wohnort, ohne daß wir erfahren, wie lange er jeweils dort blieb. Zunächst begab er sich nach dem Städtchen Begbāzār, wo er eine kleine Moschee (mesğid) und eine Mühle erbaute und viele Jünger um sich sammelte.[8] Dann zog er weiter in die Gegend von Isklīb, wo er sich in dem Dorfe Evlek niederließ.[9] „Noch jetzt", d. h. zur Zeit der Abfassung der Vita, sagt Emīr Ḥüsejn, gibt es in dem Dorfe Bauten Aq Šems ed-Dīns und leben noch Nachkommen von ihm. Nachdem er auch dort zahlreiche Schüler geworben

1 Über ihn vgl. Enzyklopädie des Islam IV s. v.; Tašköprüzāde S. 41; Bandyrmalyzāde Aḥmed Münīb a. a. O. S. 29.
2 Vita S. 7–8; Tašköprüzāde.
3 Vita S. 7.
4 Siehe oben Anm. 1.
5 Siehe oben S. 324 Anm. 8.
6 Vita S. 12.
7 Vita S. 22.
8 Vita S. 10. Begbāzār liegt westlich Anqara in den südlichen Vorbergen des Ala Dağ.
9 Vita S. 11. Isklīb liegt südwestlich ʿOsmānğyq und nordostwärts des Elmaly Dağ.

hatte, ließ er sich endgültig in Göjnük[1] nieder. Die Ausführungen der Vita, in denen von Bauten Aq Šems ed-Dīns in den einzelnen Orten und von der Erzeugung von Nachkommen die Rede ist, lassen darauf schließen, daß sich der Heilige jahrelang dort aufgehalten hat, der Förderung seines Derwischordens lebend. In jene Zeit mögen auch einige seiner Pilgerfahrten nach Mekka gefallen sein – er soll siebenmal die Wallfahrt gemacht haben[2] –, doch scheint jeder Versuch einer zeitlichen Einordnung ebenso müßig wie aussichtslos. Sicher aber dürfte sein, daß Aq Šems ed-Dīn schon vor 1447 endgültig in Göjnük ansässig war. Zeuge hierfür ist wieder Ḫalīl, der Verfasser des Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīns, der in diesem Jahre nach Göjnük kam, sich Aq Šems ed-Dīn als Jünger anschloß (zugleich mit zweien seiner Oheime) und seine Kusine, übrigens eine verwitwete Schwiegertochter Aq Šems ed-Dīns, heiratete.[3]

Etwas festeren Boden betreten wir erst wieder mit dem Bericht der Vita,[4] daß Aq Šems ed-Dīn als berühmter Arzt und Naturheilkundiger einmal kurz vor der Eroberung Konstantinopels nach Adrianopel, der damaligen Residenz des Osmanischen Reiches, gerufen wurde, um den Heeresrichter Sultan Murāds II. und Sohn des Vezirs Ḫalīl Paša,[5] Sülejmān Čelebi,[6] zu heilen, was ihm auch gelang. Diese Reise, die der Heilige in Begleitung seines Schülers ʿAbd er-Raḥīm[7] unternahm, dürfte mit Sicherheit zwischen 851 H./beg. 19. März 1447 und 855 H./beg. 3. Februar 1451 erfolgt sein. Dies scheint mir aus folgenden Erwägungen hervorzugehen:

Wir wissen von Sülejmān Čelebi, daß er noch zu Lebzeiten seines Vaters, des Vezirs Ḫalīl Paša, starb. Ḫalīl Paša wurde 857 H./1453 D. hingerichtet, Sülejmān Čelebi muß also vor 857 H. gestorben sein. Daß er 851 H./beg. 19. März 1447 noch lebte, wissen wir gleichfalls, da er um diese Zeit noch auf einer Stiftungsurkunde erscheint.[8] Da ferner Sultan Murād II. noch lebte, ist der Terminus ante quem für Aq Šems ed-Dīns Reise das Jahr 855 H./beg. 3. Februar 1451, denn Murād II. starb am 3. Februar 1451, also zu „Neujahr" des Jahres 855 H.[9] Inwieweit die genannte Zeitspanne 851 H.–855 H. durch die Bemerkung der Vita, die Reise Aq Šems ed-Dīns nach Adrianopel habe „kurz vor der Eroberung Konstantinopels" stattgefunden, etwa noch weiter eingeengt wird, läßt sich nicht feststellen. Die Ansicht, daß Sülejmān Čelebi schon 851 H. ge-

---

[1] Vita S. 11; Tašköprüzāde. Göjnük liegt zwischen Begbāzār und Adabāzār nordostwärts Brussa.

[2] Vita S. 23.

[3] H. J. Kissling a. a. O. S. 117 und S. 119 f.

[4] Vita S. 13–14.

[5] Vgl. über ihn und sein Geschlecht F. Taeschner und P. Wittek, Die Vezirfamilie der Ǧandarlyzāde (14./15. Jh.) und ihre Denkmäler. Der Islam 18 (1929) 60 ff.

[6] Vgl. über ihn F. Taeschner und P. Wittek a. a. O. (besonders S. 108).

[7] Über ihn s. auch Tašköprüzāde S. 150.

[8] F. Taeschner und P. Wittek a. a. O. S. 108 Anm. 1.

[9] Vgl. F. Babinger, Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444) (= Oriens III [1950] S. 229 ff.) S. 265.

storben sei,[1] wird sich jedenfalls schwerlich aufrechthalten lassen, ansonsten die Bemerkung der Vita „kurz vor der Eroberung Konstantinopels" reichlich sinnlos erscheinen müßte.

Bis zu den Kämpfen um Konstantinopel dürfte sich Aq Šems ed-Dīn wieder in Göjnük aufgehalten haben. Beim Kampf um Konstantinopel erscheint er als eine Art Feldprediger in der unmittelbaren Umgebung Sultan Meḥmeds II. Seine eingangs erwähnte visionäre Entdeckung des Grabes des Abū Ejjūb Anṣārī steigerte die Kampfbegeisterung der Muslime ganz erheblich.[2] Das besondere Vertrauen des Sultans gewann er durch die genaue Vorhersage des Zeitpunktes und einiger Begleitumstände der Eroberung Konstantinopels[3] sowie durch verschiedene ärztliche Erfolge.[4] Das Anerbieten des Sultans, sich in Ejjūb niederzulassen, lehnte Aq Šems ed-Dīn ab und kehrte nach der Eroberung Konstantinopels wieder nach Göjnük zurück, wo er den Rest seines Lebens verbracht haben dürfte, d. h. von 1453 an.[5] Wie so vieles im Leben des Heiligen ist auch sein Todesjahr umstritten. Die Angaben schwanken zwischen den Jahren 858 H./beg. 1. Januar 1454 (ʿĀlī)[6] und 878 H./beg. 29. Mai 1473, wo Aq Šems ed-Dīn vor der siegreichen Schlacht Sultan Meḥmeds II. gegen Uzun Ḥasan bei Terǧān einen Traum des Sultans gedeutet haben soll. Die Vita nennt als Todesdatum Ende Rabīʿ II des Jahres 863 H./beg. 25. Februar 1459.[7] Die Angabe des Geschichtsschreibers ʿĀlī weicht so stark von den übrigen angegebenen Daten ab, daß ihr kaum Glauben geschenkt werden kann. Was die Traumdeutung vor der Schlacht von Terǧān betrifft – Aq Šems ed-Dīn hätte sie theoretisch wohl noch erleben können[8] –, so berichten darüber ausführlich Saʿd ed-Dīn[9] und Aḥmed Ferīdūn.[10] Dabei fällt auf, daß Saʿd ed-Dīn Aq Šems ed-Dīn überhaupt nicht als Traumdeuter nennt, während er bei der Schilderung der Eroberung Konstantinopels seiner in rühmendster Weise gedenkt.[11] Die einzige Quelle, die eindeutig Aq Šems ed-Dīn als Traumdeuter von Terǧān ausdrücklich

---

[1] M. S̱ürejjā, Siǧill-i ʿOs̱mānī IV S. 739.

[2] Vita S. 22 ff.; Tašköprüzāde; Saʿd ed-Dīn, Tāǧ üt-tevārīḫ I S. 422.

[3] Vita S. 22 ff.; Tašköprüzāde.

[4] Vita S. 22 ff.

[5] Vita S. 22 ff. Übrigens behauptet Ḫalīl, der mehrfach genannte Verfasser des Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīns, er habe die Eroberung Konstantinopels an der Seite Aq Šems ed-Dīns mitgemacht, tut aber der Tätigkeit des Heiligen keinerlei Erwähnung. Vgl. H. J. Kissling a. a. O. S. 121.

[6] Zitiert bei J. v. Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reiches (GOR) II (Pesth 1827) S. 591. ʿĀlī behauptet, Aq Šems ed-Dīn sei 66 Jahre alt geworden, was 858 H. als Todesjahr ergäbe.

[7] Vita S. 21.

[8] Die Schlacht bei Terǧān, wo Sultan Meḥmed II. dem Uzun Ḥasan, dem Herrn der Horde vom Weißen Hammel, eine schwere Niederlage beibrachte, fand am 1. August 1473 statt. Aq Šems ed-Dīn wäre damals also 84 Sonnenjahre alt gewesen.

[9] Saʿd ed-Dīn, Tāǧ üt-tevārīḫ I S. 534.

[10] Aḥmed Ferīdūn, Münšaʾāt es-Selāṭīn I S. 280–282.

[11] Siehe oben Anm. 2.

benennt, ist Aḥmed Ferīdūn, der sogar den diesbezüglichen Briefwechsel aufführt. Gerade dies aber macht die Angelegenheit höchst fragwürdig. Wie wir heute wissen, war Aḥmed Ferīdūn ein hemmungsloser Dokumentenfälscher, der sich besonders „Urkunden" aus älterer Zeit glattweg aus den Fingern sog.[1] Zu seinen Fälschungen gehört wohl auch der Briefwechsel anläßlich der Traumdeutung. Er vermag schwerlich vor den Ausführungen der Vita über das Todesjahr Aq Šems ed-Dīns zu bestehen, und somit kann wohl das Jahr 1459 als Todesjahr unseres Heiligen füglich betrachtet werden.[2]

Fünf Jahre nach Aq Šems ed-Dīns Tod, also 868 H./beg. 15. September 1463, errichtete man über seinem Grab eine Türbe.[3] Sie besteht heute noch und soll im Zuge der Vorbereitungen zur 500-Jahr-Feier der Eroberung Konstantinopels renoviert werden.

Was die Familienverhältnisse unseres Heiligen angeht, so wissen wir, daß er 7, nach anderen 12 Söhne gehabt hat. Die Vita nennt 7 Söhne,[4] Tašköprüzāde erwähnt 12, ohne allerdings alle zu nennen. Näheres bringt Tašköprüzāde nur über 5 der Söhne.

Die in der Vita wohl dem Alter nach aufgeführten Söhne hießen: Saʿdullāh, Fażlullāh, Nūrullāh, Emrullāh, Naṣrullāh, Nūrullāh (wohl irrig für den bei Tašköprüzāde Nūr al-Hudā genannten Sohn) und Ḥamdullāh. Bei Tašköprüzāde sind mit eigenen Artikeln vertreten: Saʿdullāh,[5] Fażlullāh,[6] Emrullāh[7] und Ḥamdullāh,[8] während Nūr al-Hudā unter dem Artikel über Aq Šems ed-Dīn selbst erscheint. Saʿdullāh war der älteste Sohn Aq Šems ed-Dīns. Er war ursprünglich orthodoxer Theologe, anscheinend in Adrianopel. Dem Drängen seines Vaters, mit dem er zusammen einmal eine Pilgerfahrt nach Mekka gemacht hatte, sich dem Ṣūfītum zuzuwenden, wollte er zunächst nicht willfahren, erst ein Traumgesicht bewog ihn dazu. Sein Versuch, sich in Persien einem berühmten Ṣūfīscheich anzuschließen, scheiterte, da dieser inzwischen das Zeitliche gesegnet hatte. Saʿdullāh starb 897 H./beg. 4. November 1491 und liegt in Göjnük in der Nähe seines Vaters begraben.[9]

---

[1] Vgl. dazu F. Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke (GOW), Leipzig 1927, S. 106 ff., und J. H. Mordtmann in Der Islam 14 (1925) 362; J. Rypka in Festschrift G. Jacob, Leipzig 1932, S. 241 ff., und besonders K. Holter, Studien zu Aḥmed Ferīdūn's Münšeʾāt es-selāṭīn. Mitteilungen des Österr. Instituts f. Geschichtsf. 14, Suppl. (Innsbruck 1939) 427 ff.

[2] Die Behauptung des türkischen Reisenden Evlijā Čelebi (Sejāḥatnāme I S. 336), Aq Šems ed-Dīn sei 906 H./ beg. 28. Juli 1500 gestorben, ist natürlich gänzlich haltlos, wie der türkische Reisende als ernsthafte Quelle überhaupt hier kaum in Frage kommt.

[3] Vita S. 21. Eine Beschreibung findet sich bei Evlijā Čelebi a. a. O. II S. 461 ff.

[4] Vita S. 67 ff.

[5] Tašköprüzāde S. 153, wo er allerdings Esʿad ed-Dīn genannt ist.

[6] Tašköprüzāde S. 153.

[7] Tašköprüzāde S. 153.

[8] Tašköprüzāde S. 54, dort mit dem Taḫalluṣ Ḥamdī bezeichnet.

[9] Vita S. 67–70. Ein Sohn Saʿdullāh's war ein gewisser ʿAbd al-Qādir Čelebi, von dem die Vita allerhand Einzelheiten berichtet (Vita S. 70–76). Er hatte einen Sohn Saʿdī

Über Fażlullāh berichtet die Vita, daß er der Nachfolger (ḫalīfa) seines Vaters war und als solcher eine gewaltige Tätigkeit entfaltete. Er starb 950 H./beg. 6. April 1543.[1]

Nūrullāh war Gelehrter in Brussa und starb an einem Unfall, indem er sich versehentlich einen Schreibrohrspitzer in den Bauch rannte. Die Leiche wurde nach Göjnük überführt.[2]

Emrullāh war Verwalter der Stiftungen Sultan Murāds II. in Brussa. Von ihm wird berichtet,[3] er habe die Heiligkeit seines Vaters auf die Probe stellen wollen, indem er Geld, das er verteilen sollte, versteckte. Aq Šems ed-Dīn sagte darauf seinem Sohn voraus, daß er lahm werden würde, was tatsächlich eintraf.[4] Emrullāh hatte einen Sohn namens ʿÖmer, und dieser einen Sohn Šems ed-Dīn, der unter Sultan Selīm II. auf der Pilgerfahrt nach Mekka starb.[5]

Naṣrullāh ging zum Studium nach Persien und verscholl dort. Auch sein Grab ist unbekannt.[6]

Über Nūr al-Hudā berichtet die Vita[7] verschiedene Wundertaten, die sich teilweise mit den bei Tašköprüzāde erzählten decken. Er scheint in Evlek geboren zu sein und gewirkt zu haben. Auch ist er dort begraben.[8]

Als jüngster Sohn wird Hamdullāh, genannt Hamdī, erwähnt.[9] Er wurde 853 H./beg. 24. Februar 1449 geboren[10] und starb 998 H./beg. 10. November 1589.[11] Er wirkte viele Wunder, von denen die Vita einige erzählt. Er hatte einen Sohn Zajn ed-Dīn, der 896 H./beg. 14. November 1490 zur Welt kam.[12] Von ihm hat der Verfasser der Vita, Emīr Hüsejn, das Material für sein Menāqybnāme erhalten.[13]

Während also die Vita nur 7 Söhne Aq Šems ed-Dīns nennt, spricht Tašköprüzāde von 12. Zu den von der Vita nicht genannten Söhnen ge-

---

Čelebi. ʿAbd al-Qādir wurde am 17. Ẕīʾlḥiǧǧe 868 = 30. September 1463 geboren und starb am 17. Reǧeb 945 = 16. Mai 1538. Über das Grab vgl. auch Evlijā Čelebi, Sejāḥatnāme II S. 461 ff.

[1] Vita S. 77. Sein Grab befindet sich gleichfalls in Göjnük, vgl. Evlijā Čelebi a. a. O.

[2] Vita S. 77 sowie Evlijā Čelebi a. a. O. S. 461 ff.

[3] Vita S. 78.

[4] Etwas anders dargestellt bei Tašköprüzāde S. 153, wonach Emrullāh 919 H./beg. 9. März 1513 gestorben sein soll.

[5] Vita S. 78, Evlijā Čelebi a. a. O. I S. 336, Tašköprüzāde S. 321 (über Šems ed-Dīn).

[6] Nach Evlijā Čelebi a. a. O. II S. 461 befand sich das Grab Naṣrullāhs in Täbriz, wo es aber für das Grab des verschollenen Lehrers Ǧelāl ed-Dīn Rūmīs, Šemsī Tebrīzī (vgl. Enzyklopädie des Islam IV s. v.) gehalten wurde, eine wohl von Evlijā Čelebi frei erfundene Behauptung.

[7] Vita S. 79 ff.

[8] Vita S. 83.

[9] Vita S. 83 ff., Taškoprüzāde S. 54, J. W. Gibb a. a. O.

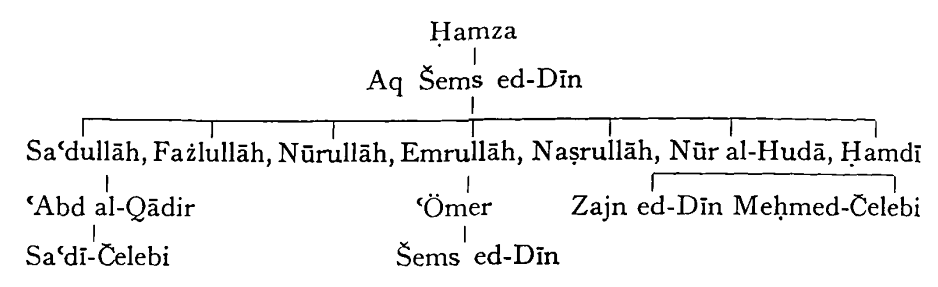
[10] Vita S. 83, Evlijā Čelebi I S. 336.

[11] (sic!) Nach der Vita S. 83. Das Datum ist natürlich ganz unmöglich, es ist vielleicht 898 H./beg. 23. Oktober 1492 zu lesen.

[12] Vita S. 90. Ein weiterer Sohn hieß Meḥmed Čelebi (vgl. Evlijā Čelebi a. a. O. II S. 461).

[13] Vita S. 91.

hört wohl auch jener Aḥmed, der wohl kurz vor 1447 verstarb und mit der Kusine Ḫalīls, des Verfassers des Menāqybnāme des Scheichs Bedr ed-Dīn, verheiratet war.[1] Der gleiche Ḫalīl berichtet in etwas unklarer Weise auch noch von einem gewissen Iljās, der anscheinend auch ein Sohn Aq Šems ed-Dīns war.[2] Eine Übersicht über das Geschlecht Aq Šems ed-Dīns sähe also folgendermaßen aus:



Aḥmed und Iljās sind zweifelhaft.

Die Tätigkeit Aq Šems ed-Dīns in seinem Orden war die übliche eines Ṣūfīscheichs und bestand in der Heranbildung von Schülern. Daß der Heilige trotz seiner mystischen Neigungen dem Armuts- und Demutsideal der Ṣūfīs, insonderheit des Bajrāmijje-Ordens, keinen Geschmack abgewinnen konnte, wurde bereits erwähnt. Aq Šems ed-Dīn wurde daher bei seinem Eintritt in den Orden besonderen Übungen unterworfen. Er mußte bei den Hunden essen, ehe er zur Tafel Ḥāǧǧī Bajrām Velīs zugezogen wurde,[3] für einen orthodoxen Muslim eines der schmachvollsten überhaupt möglichen Ansinnen. Dann folgten allerlei Enthaltsamkeitsübungen. So bekam Aq Šems ed-Dīn in einer Woche nur einen Löffel Essig als Nahrung. Auf diese Weise wurde er in das Ṣūfītum eingeführt und erlangte die Höchststufe, das „Verschwimmen im Weltgeist" (fenā).[4] Im Orden kam Aq Šems ed-Dīn rasch vorwärts, so daß sich die Derwische empört an Ḥāǧǧī Bajrām Velī wandten und ihn fragten, warum er, der 40 Jahre lang keinem Derwisch die Nachfolgerschaft übergeben habe, diese nach so kurzer Zeit dem Aq Šems ed-Dīn übertragen habe. Ḥāǧǧī Bajrām Velī entgegnete den Erbosten, Aq Šems ed-Dīn habe zuerst geglaubt und dann den Sinn erkannt, die anderen aber hätten zuerst nach dem Sinn gefragt, ehe sie geglaubt hätten.[5] Im übrigen lebte Aq Šems ed-Dīn äußerst enthaltsam, so sehr, daß sogar Ḥāǧǧī Bajrām Velī Witze darüber machte, indem er sagte, man werde Aq Šems ed-Dīn nach seinem

---

[1] H. J. Kissling a. a. O. S. 118. Er ist wohl mit dem bei Evlijā Čelebi a. a. O. II S. 461 erwähnten Aḥmed Čelebi personengleich.

[2] H. J. Kissling a. a. O. S. 118.

[3] Vita S. 8 f.; Tašköprüzāde.

[4] Vita S. 9.

[5] Vita S. 12. Das von Ḥāǧǧī Bajrām Velī gerügte Verhalten der Derwische widersprach der absoluten Gehorsamspflicht gegenüber dem Scheich, demgegenüber der mürīd keinerlei selbständigen Willen haben durfte.

Tode im Grabe nicht mehr finden vor lauter Enthaltsamkeit.[1] Er lebte meist von Grütze.

Die Aq Šems ed-Dīns Heiligkeit beweisenden Wunder beruhen hauptsächlich auf der sogenannten firāsa, ein Begriff, unter dem man alle diejenigen Erscheinungen zusammenfaßte, die man modern als Telepathie, zeitliches Hellsehen usw. bezeichnet. Auf der Grenze zwischen firāsa und Medizin bewegen sich Aq Šems ed-Dīns ärztliche Erfolge. Der Heilige war eine Art Naturheilkundiger, der um die Heilkraft vieler Pflanzen Bescheid wußte. Abgesehen von der bereits erwähnten Heilung des Heeresrichters Sülejmān Čelebi berichtet die Vita,[2] daß Aq Šems ed-Dīn eine Tochter Sultan Meḥmeds II. geheilt habe, die von den Ärzten bereits aufgegeben war. Zum Dank schenkte die Prinzessin, deren Name nicht genannt wird, dem Aq Šems ed-Dīn die in ihrem Besitz befindlichen Reisfelder von Begbāzār. Diese Reisfelder waren noch zur Zeit der Abfassung der Vita in den Händen von Nachkommen Aq Šems ed-Dīns. Im Gegensatz zu den ihm von Sultan Meḥmed II. nach der Eroberung Konstantinopels angebotenen Besitztümern hatte der Heilige die Reisfelder angenommen.

An reinen firāsa-Wundern unseres Heiligen werden mehrere erzählt. An der Spitze steht die eingangs erwähnte hellseherische Entdeckung des Grabes des Abū Ejjūb Anṣārī.[3] Die Entdeckung wird in der Vita etwas anders geschildert als bei Taškröprüzāde. Nach der Wiedergabe der Vita stieß der Heilige „mitten im Walde" einen Stock in die Erde und traf damit genau den Nabel des Abū Ejjūb Anṣārī. Einige Zweifler zogen den Stock wieder heraus, machten an der Stelle ein heimliches, nur ihnen bekanntes Zeichen und forderten Aq Šems ed-Dīn auf, die Stelle wieder aufzufinden, was natürlich gelang. Als man nachgrub, kam eine heilige Quelle (ajazma < ἁγίασμα) zum Vorschein. Es wird berichtet, das Grab des Abū Ejjūb Anṣārī sei seinerzeit, d. h. als man den Fahnenträger des Propheten begraben hatte, von einem zum Islam übergetretenen christlichen Mönch gepflegt worden. Sultan Meḥmed II. habe ein Derwischkloster dort errichten lassen, aber es dann, als Aq Šems ed-Dīn es nicht annahm, zur Koranschule (medrese) gemacht. Übrigens wird – „wundertechnisch" gesehen – das Wunder Aq Šems ed-Dīns in der Vita dadurch abgeschwächt, daß gesagt wird, ein Schäfer sei erschienen und habe erklärt, er wisse schon lange, daß hier ein Heiligengrab sei, da seine Schafe niemals über der betreffenden Stelle geweidet hätten, sondern darum herumgegangen seien.

Der Bericht der Vita ist insofern bedeutsam, als er zeigt, daß hier ein besonders typischer Fall von Umdeutung eines vorislamischen Heiligtums vorliegt – eine im islamischen Heiligenwesen ganz geläufige Erscheinung.[4]

---

[1] Vita S. 18.
[2] Vita S. 14 f.
[3] Taškröprüzāde; Vita S. 32 f.
[4] Vgl. dazu etwa J. Goldziher, Muhammedanische Studien II, Halle a. d. S. 1889, S. 276 ff., besonders S. 330 ff., sowie die zahlreichen Beispiele bei F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans I u. II, Oxford 1929.

Zweifellos befand sich in byzantinischer Zeit dort ein solcher heiliger Ort (ἁγίασμα), der dann islamisch „frisiert“ und zu der Tätigkeit Aq Šems ed-Dīns in Beziehung gesetzt wurde.[1]

Gleichfalls auf der firāsa beruht die Vorhersage des genauen Zeitpunktes des Eindringens der Muslime in die Stadt, deren Bericht in der Vita[2] sachlich mit dem Bericht Tašköprüzādes übereinstimmt.

Ein weiteres firāsa-Wunder ist die Vorhersage der Zukunft Ḥamdīs.[3] Der Heilige strich mit der Hand über den Leib der Mutter und sagte vorher, daß das Kind ein Sohn und trefflicher Dichter und Wissenschaftler werden würde.

Aq Šems ed-Dīn hatte noch eine andere für einen islamischen Heiligen unerläßliche Gabe, die der sichtbaren Gebets- bzw. Flucherhörung. Er war ein sogenannter muǧāb ad-duʿā. Allerdings bewegt sich seine schon erwähnte Vorhersage der Lähmung seines Sohnes Emrullāh auf der *Grenze zwischen der Flucherhörung und der Kenntnis der Zukunft*, die zur firāsa gehört.

Gedankenübertragung bzw. -lesen tritt gleichfalls auf. So zwang der Heilige einmal auf diese Weise einen Bauern, ihm sein Pferd abzutreten.[4]

Ein Schöpfungswunder ist folgendes:[5] Der Heilige übernahm nach dem Tode Ḥāǧǧī Bajrām Velīs dessen Schulden zum Teil. Als ein Gläubiger die Restschuld forderte, hieß ihn der Heilige in den Garten gehen, wo die Restschuld auf Heller und Pfennig auf den dortigen Blumen lag. Der Gläubiger verzichtete auf die Bezahlung und stiftete das Geld dem Orden.

Als Ṣūfī hatte Aq Šems ed-Dīn auch sonstige typische Eigenarten. Er verkehrte mit Ḫyżyr, dem Generalheiligen der Ṣūfīs,[6] sehr intim.[7] Ehrungen und größeren Geschenken war er abhold, zum mindesten, wenn sie ihm persönlich und nicht etwa seinem Orden galten. Sein Auftreten war selbstbewußt, Prominenten gegenüber sogar betont mißachtend. So blieb er z. B. ruhig auf seinem Lager liegen, als Sultan Meḥmed II. einmal in sein Zelt trat.[8] In seiner Hinwendung zu Gott war er so konsequent, daß er sich rühmte, an keines seiner Kinder sein Herz gehängt zu haben.[9] Gleichwohl gehörte Aq Šems ed-Dīn nicht zu der obersten Stufe der Heiligen, zu den „Polen“ (aqṭāb). Die Gabe etwa der Totenerweckung (iḥjā) wird ihm nicht zugeschrieben. Er wäre als Heiliger wohl kaum zu mehr als lokaler Bedeutung gelangt, wenn nicht seine Tätigkeit bei den Kämpfen

---

1 Über vorislamische Deutungen von Ejjūb vgl. F. W. Hasluck a. a. O. I S. 82.
2 Vita S. 22 ff.
3 Vita S. 86.
4 Vita S. 15; Tašköprüzāde.
5 Vita S. 52 f.
6 Über Ḫyżyr (Khiḍr) vgl. die ausführlichen Artikel der Enzyklopädie des Islam und des Handwörterbuchs des Islam.
7 Z. B. Vita S. 86, 87 u. a.
8 Vita S. 44.
9 Vita S. 81; Tašköprüzāde.

um Konstantinopel ihm zu größerer Berühmtheit verholfen hätte. Allerdings trat er auch als Schriftsteller hervor und verfaßte einige theologische und medizinische Werke.[1] Daß des Heiligen, dessen weiße Haare und Vorliebe für weiße Kleidung ihm den Namen „der weiße (aq) Šems ed-Dīn" eingetragen haben,[2] anläßlich der 500. Wiederkehr des Tages seines größten Triumphes noch einmal gedacht werden wird, steht zu erwarten und ist nicht minder berechtigt als die Ehrung des Auffinders der heiligen Lanze vor Edessa, die der Sache der Kreuzfahrer so gewaltigen Auftrieb verlieh.[3]

---

[1] Aufgezählt bei Bursaly Meḥmed Tāhir a. a. O.

[2] Vita S. 22.

[3] Die Ähnlichkeit der beiden Ereignisse hat schon J. v. Hammer-Purgstall a. a. O. erkannt.

GRAMMATISCHER PROSAREIM IN KIRCHENSLAVISCHEN BEICHTGEBETEN

E. KOSCHMIEDER/MÜNCHEN

Die Frage der Übernahme literarischer Formen aus dem Griechischen ins Kirchenslavische ist eigentlich bisher noch nie so recht mit Konsequenz gestellt oder beantwortet worden. Tschižewskij hat das jüngst in seiner altrussischen Literaturgeschichte verschiedentlich ausführlicher getan, und wenn ich auch sonst mit diesem Werk in vielen Stücken durchaus nicht einverstanden bin, so muß ich doch in dieser Hinsicht sehr vieles darin als gelungen bezeichnen.

Daß z. B. die Formen der Kirchenpoesie, d. h. im wesentlichen eben des Kirchengesanges, in ihrem strophischen Aufbau, besonders des Kanons, übernommen wurden, ist ja hinlänglich bekannt. Aber die dabei doch außerordentlich bedeutsamen Formfaktoren der Melodie sind, soweit ich wenigstens sehe, so gut wie gar nicht berücksichtigt worden. Weiter hat man auf die Übernahme rhetorischer Formen in der Homiletik aufmerksam gemacht, auf die Formen der Hagiographie und manches andere.

Die Urteile, die dabei über den ästhetischen Wert dieser Formübernahmen gefällt wurden, waren recht verschieden. Oft wird dieser Wert als sehr gering angesehen, so z. B. bei den meisten Texten der Kirchengesänge, und dabei hätte man sich stets darauf berufen können, daß ja auch sonst bei der Übernahme von griechischen Werken ins Slavische schier Unbegreifliches getan worden ist. Die Bewertung der rhetorischen Texte ist meist eine positivere, während die Frage der äußeren und inneren Form z. B. in der Hagiographie, etwa bei den Legenden von Kyrill und Method, bis heute kaum angeschnitten ist, wobei doch über ihren historischen Inhalt eine ganz gewaltige Literatur besteht. Der Reim als Formelement hat seinem seltenen Vorkommen entsprechend nur wenig Interesse gefunden. In dieser Hinsicht scheint mir ein Text besondere Aufmerksamkeit zu verdienen, auf den ich während meiner Studienzeit in Breslau gestoßen bin.

In der Handschrift Nr. 1318 der Stadtbibliothek zu Breslau, die ich in meiner ungedruckten Dissertation vom Jahre 1922 ausführlich beschrieben habe, befand sich ein damals von mir nicht weiter behandeltes Beichtgebet (S. 277–285 der Hs.). Ich will es seiner Form wegen weiter unten abdrucken, jedoch zunächst ein paar Worte über die Hs. selbst vorausschicken.

Der Codex 1318 der Breslauer Stadtbibliothek ist eine 466 Seiten starke Hs. in einem alten gepreßten Ledereinband in 4⁰ auf Papier. Auf

der Vorderseite des Einbands oben steht in Golddruck МОЛИТОВНИКЪ ,Gebetbuch', ,Euchologion'. Darunter ein Bild mit der Überschrift:

РАСПѦТІЕ ГОСПОДА БОГА И СПАСИТЕЛѦ НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА

,Kreuzigung des Herrn, unseres Gottes und Heilands Jesu Christi'. Die Holzdeckel des Einbands sind mit braunem Leder überzogen und ihre Innenseiten sind mit Papier überklebt gewesen. Auf dem ersten Vorsatzblatt steht eine Bemerkung des bekannten Slavisten Bodjanskij: „Молитовникъ, d. i. Molitownik oder Gebetbuch aus der neueren Zeit, vielleicht 15. Jahrhundert, geschrieben mit sogenannter bulgarischer Orthographie, vermischter (!) mit serbischer, gekauft aber im XVI., wie es steht zu Ende dieses Buches. – Magister der Moskauer Universität Joseph von Bodjansky, 19. März 1842. Breslau."[1] Darunter von einer anderen Hand (man hat vermutet Bandtke's): „geschrieben 1754 unter Sigismund II. August von Polen in der Exarchie von Lemberg wie P. 8 vom Ende geschrieben. Die Sprache ist kirchenslavisch nach einer serbischen Handschrift gemacht." Die Hs. enthält den Služebnik und den Trebnik, dabei aber eine ganze Reihe von Texten, die in den normalen Euchologien nicht anzutreffen sind. Eine genauere Inhaltsangabe kann hier natürlich nicht gegeben werden.

Vom paläographischen Gesichtspunkt aus stellt sich die Hs. als sog. poluustav südslavischen, und zwar bulgarischen Typs dar,[2] wie er auch in Rußland im 15. Jh. und später üblich war, jedoch die typischen Merkmale der Schrift des 16. Jh. und der folgenden Zeit (z. B. Ꙇ, в = v, у = u, geringer Gebrauch von ѫ u. ä.) fehlen gänzlich. Gewisse Ähnlichkeiten zeigt der Schriftcharakter mit einer Lěstvica von 1412 (Sobolevskij: Novyi sbornik paleografičeskich snimkov, Petersburg 1906 Nr. 21). Die Entstehung der Hs. könnte man ins 15., spätestens in den Anfang des 16. Jh. setzen.

Einige Namenseintragungen ergeben keine Hinweise. Dagegen aus der von Bodjanskij schon vermerkten Widmung auf S. 460, die von einer späteren Hand eingetragen ist (abgedruckt von Karge im Archiv für slawische Philologie 12 [1890] 132), geht hervor, daß diese Hs. im Jahre 1554 von Vasilij Stradeckij in Lemberg gekauft und der dortigen Uspenskaja Cerkov gestiftet worden ist. Wie und wann sie nach Breslau kam, habe ich noch nicht ergründen können. In Breslau befand sie sich ursprünglich in der Kirchenbibliothek von St. Maria Magdalena, zu den alten Beständen gehörig, über die im Katalog keine Geschichte berichtet ist. 1922 gehörte sie der Stadtbibliothek, die ja die obenerwähnte Kirchenbibliothek in sich aufgenommen hatte.

S. 446 gibt die Hs. ein Lětočislenie, das mit der Zeit von Adam bis zur Sintflut, weiter von der Zeit von der Sintflut bis zum Turmbau zu Babel beginnt und mit der Bemerkung: „Всѣхъ лѣтъ отъ Адама 6865" schließt.

---

[1] Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija, Juni 1843, Abt. II S. 146.
[2] Sobolevskij; Slavjano-russkaja paleografija S. 48 u. 53/54.

Da diese Zeittafel selbst von Adam bis Christus 5500 Jahre anrechnet, so bedeuten die 6865 Jahre den terminus ante quem, nämlich das Jahr 1365 n. Chr. Dieses Jahr ist entweder das der Niederschrift unserer Hs. oder des Originals, wenn sie eine Abschrift ist.

Auf S. 255 beginnt mit einer Überschrift in *vjaz'* das Ritual für die Beichte Чинъ исповѣданія (vgl. Migne, PG 88, 1889 f.). Daran schließt sich Чинъ поновленіѧ покаянію „Ritus: die Erneuerung der Buße" Исповѣдаюсѧ Господу Богу. 265–267 ein Gebet, das von einem Erzpriester oder Priester gesprochen wird: „Herr Jesus Christus, unser Gott" (= Migne PG 88, 1897 C). Darauf folgt 272 ein weiteres Gebet für denselben: „Gar barmherzig ist der Herr ..." 273 folgt die Rekreation für die Mönche: „Vater, ich habe gesündigt ...", dann 275 ein Gebet: „Und wie sollte der Mensch sein Herz erweichen ..." Darauf folgt S. 277–285 das uns hier interessierende Beichtgebet.[1]

Ѡ̑ мнѣ грѣшномоу. оувы мнѣ грѣшномоу. горє мнѣ грѣшномоу. лютѣ мнѣ грѣшномоу. погыбох въ грѣсѣх моих. како ми сѧ дѣти съ грѣхы моими. нє погоуби мѧ г҃и съ грѣхы моими. и нє погоуби мѧ съ бєзаконии моими. вєлици и мнози по истиннѣ(!) мои грѣси. и моа бєзаконіа тысѫща тысѫщами. и тмы тъмами прєд тобоѫ г҃и. по всѧ дни, и по всѧ нощи. и по всѧ часы. съгрѣших ти г҃и простимѧ. извави мѧ г҃и горкыа лютыа. злыѧ и напрасныа съм҃рти и нєкрасныа. дароуи ми г҃и слъзы покааніа слъзы покааніа слъзы оумилєніа. дароуи ми г҃и съм҃рть и кончиноу благоу съ покааніѥм. и съ слъзами. и съ причащєніѥм свѧтых божєствєнных и прєчистых христовых таин. съ исповѣданіѥм чистым. съгрѣших г҃и прости мѧ за имѧ твоє свѧтоє. г҃и прости мѧ єлика ти съгрѣших въ всѧ д҃нй живота моєго. и по въсѧ нощи и по всѧ часы. єлико от юности моєа и до старости.

А сє сѫть грѣси мои. любодѣаніє. прѣлюбодѣаніє. блѫд нєчистота. растлєніє тѣла. раждєжєніє плоти. истѣцаніє похоти скврънына. наѫвѣ. и въ снѣ. съгрѣших г҃и прости мѧ. ⁘ А сє сѫт грѣси мои. срєбролюбіє. златолюбіє сластолюбіє славолюбіє. самолюбіє. санолюбіє. миролюбіє. плотолюбіє. съгрѣших ти г҃и прости мѧ. А сє сѫт грѣси мои. многословіє, любословіє, празнословіє. скврънословіє. лъжєсловіє. смѣхословіє. блоудословіє срамословіє. боуєсловіє. соуєсловіє. баснословіє. съпротивословіє. злословіє. съгрѣших г҃и прости мѧ. А сє сѫт грѣси мои. лихоимство. мъздоимство. многоимство. посоу-

---

[1] Die zahlreichen Abkürzungen des Originals, die zum größten Teil in Zeichen über der Zeile bestehen, habe ich der leichteren Lesbarkeit und der drucktechnischen Vereinfachung wegen aufgelöst, und die Abkürzungen nur bei den wichtigsten und einfachsten Nomina sacra, wie г҃и = Господи, ст҃ых = святых beibehalten. Bei Abkürzungen nicht ausdrücklich geschriebenes ъ und ь habe ich nicht ergänzt. ɪ wurde aus typographischen Gründen überall durch i ersetzt.

лоимство. рѣзоимство. чюжеимство. ѡпалство. и ѡкаанство. на-
силство. кривосѫдство. оупрѧмство. оуноровство. напрасньство.
непокорство. лакомство. прѣтѣбьство(!) ласкръдство. несытство.
піанство. нечювство. невѣрство. высокооумство. свѧтокраденіе.
соуровство. прѣзорство. лицемѣрьство. пронырство. лоукавство.
звоиство. извитство. неоумство. непоставство. недостоимство.
съгрѣших ти г҃и прости мѧ. А се сѫт грѣси мои. ѡбьꙗ-
деніе. оупиваніе. блъваніе. таинояденіе. и ѡклеветаніе. ѡглаголаніе.
ѡсѫжденіе. киченіе. злонъравіе. злопомненіе. злосръдіе. жесто-
сръдіе. немилосръдіе. шетаніе(!) шептаніе. роптаніе. хоуленіе. ковеніе.
оуныніе. безчиніе. мнѣніе. прѣніе. тъщесловіе. непослоушаніе. само-
правлѣніе. неисправленіе молитвы. небрѣженіе о своеи доуши. не-
брѣженіе ѡ своем спасеніи. небрѣженіе ѡ божіим(!) дѣлѣ. небрѣженіе
ѡ църковном пѣніи. небрѣженіе ѡ келеиной молитвѣ. небрѣженіе
мнишскаго правила. небрѣженіе манастырскаго ѡбъщаго житіꙗ.
съгрѣших ти г҃и прости мѧ. А се сѫть грѣси мои.
зависть. ненависть. ревность. ꙗрость. скоупость. лѣность. сла-
бость. лютость. боуесть. оуность. празность. гордость. дерзость.
мерзость. горесть. ѡстрожелчіе. наглодоушіе. сверѣпство. злоко-
зньство. злоимство. роугательство. пытливство. стръпотливство.
плѣненіе. помраченіе. прѣвращеніе. развращеніе. пареніе. сложеніе.
смѣх клич. плищ. гнѣв. свар. бои. татьба. лъжа. свада. ѡбада.
ѡбида. вражда. многосъніе. ризное оукрашеніе. скврнъıх мыслеи
пріиманіе. повсѧдневное паденіе въ снѣ. и на ꙗвѣ. съблажненіе.
искоушеніе.

Многаждъı недостоин сы входил есмь въ свѧтоуѧ црков. и в свѧтыи ѡлътарь : многажды недостоин сы цѣловал есмь с҃тое еѵ҃гліе. и с҃тыа иконы. и честныи кресть. и мощи с҃тых. многажды недостоин сы, ꙗль есми(!)с҃тоуа дороу и хлѣб с҃тоуа богородицѫ. иже от панагіа. многажды недостоин сы, причащах сѧ с҃тых и божественных пречистых таин христовых. многажды крошкоу оуронил есмь богородицѫ свѧтыа хлѣбца. или доры. или проскоуры. многажды, клат сѧ. и ротил сѧ есмь на кривѣ. многажды въ клѧтвоу въпадох. многажды клѧтвоу престоупих. многажды многих поклепал есмь. многажды оу многих запрѣл есмь чюжего имѣніа. многажды намита лишил есмь мыта или наима, и мзды его. многажды оу многых, посоулы и мзды възимал есмь. многажды многым лаал есмь. многажды многых оукорил есмь. многажды многых похоулил есмь. многажды многых злословил есмь. многажды многых съблазнил есмь. многажды многых ѡскърбил есмь. многаждъı многых клат есмь. многажды многых бил есмь. и до крове. а съ всѣми тыми(!) не простил сѧ есмь. многажды ѡсѧзах, и зрѧх, смрадныа таиныа дѣтородныа оуды моа. многажды на женоу или на дѣвицѫ. или на ѡтроча красно възирах съ помышленіем, и съ желаніем плотскым.

многаждꙑ многих ѡбидѣл єсмь. или ѡклеветал. многаждь (!) многых ѡсѫдил єсмь. многаждꙑ ѡблѣних сѧ въстати на келеинѫѧ молитвоу. и цр҃ковноє съборноє пѣніє. на полоуношницоу и на оутрьнѫѧ. и на молебень. или къ часом. и къ литоургіи. и къ вечерни. и к неѳимоноу (!). не исправил ти єсмь г҃и покааніа и исповѣданіа на земли сеи, въ вьсѣ дни живота моєго. не исправил ти єсмь г҃и въ бѣльцех крещеніа. а въ черноризьцех ѡбѣта мнишскаго житіа. и великаго свѧтого ѡбраза скитническаго. и не исправил єсмь. г҃и. ѡтцем своим доуховным, въ покааніи, и въ исповѣданіи. и въ ѡпите/мі/ах. не исправил єсмь г҃и, поста. поклонов молитвы. и всѣкыа не сътворил єсмь ѡпитеміи. и въсегда творил єсмь дѣло б҃жіє съ небрѣженіем. г҃и сіа въсѧ съгрѣших, сіа въсѣ исповѣдоуѫ. сих всѣх каюсѧ. сих всѣх прости мѧ г҃и прости мѧ г҃и прости мѧ. єлико помнѫ. г҃и съгрѣших прости мѧ. Г҃и помилоуи мѧ недостоинаго. ѡчисти мѧ. спаси мѧ грѣшнаго. ѡкаанаго. скврьнаго. нечистаго. недостоинаго и безаконнаго. безоумнаго. неразоумнаго. неистовнаго. злонравнаго. злокознъного. злоѡбразнаго. злопомнимаго. злопытливаго. злосръдаго. злодѣиваго. любодѣиваго. неключимаго непоставнаго. съвращенаго. развращеннаго. ѡсоуждєньнаго падшаго слабаго оуныааго. лѣниваго. нетръпливаго. сонливаго. непослоушливаго. небрѣжливаго. нечестиваго. непокорливаго. льстиваго. роптиваго. стръпотливаго. гнѣвливаго. горделиваго. зависливаго. лоукаваго. бестѫдьнаго. безроднаго. бесчинннаго. лицемѣрнаго. ꙗроснаго. страстьнаго. напраснаго. помраченнаго. ѡтемненаго ѡкааннаго. и ѡжесточалаго. нечювственаго. нечеловѣчнаго. непотрѣбнаго. врѣдооумнаго. соуєоумнаго. сѫєтнаго. соуроваго. сверѣпаго. роугатєлѧ. досадителѣ постыднаго. мерзкаго. скареднаго. гнѫснаго. грѫбаго. глоупаго. глоухаго. хоудаго. бѣднаго. немощнаго. смертнаго. тлѣннаго раба своєго. імрк. врѣдолюбца. блюдолюбца. плътолюбца. смѣхолюбца. славолюбца (!) сластолюбца. похотолюбца.

Оувы мнѣ како хощоу от врага избыти грѣхолюбив сы. г҃и съгрѣших прости мѧ. и пріими мѧ. г҃и каюшагосѧ и помилоуи мѧ. б҃е милостивь бѫди мнѣ грѣшномоу. и помилоуи мꙗ. б҃е ѡцѣсти мѧ грѣшнаго и помилоуи мѧ. създавыи мѧ и помилоуи мѧ. бес числа съгрѣших г҃и прости мѧ. исповѣдаѫ ти сѧ г҃и б҃е небеси и земли. въсѧ ꙗже сѫт таинаѧ ср҃дца моєго. єлико ѡтречено свѧтыми книгами и єлико ѡтречено въ свѧтом крещеніи и єлико въ пострiганіи ѡбѣта мнишескаго. а того въсего єсмь неисправил. а въ том єсмь въ всем сълъгал и прѣстоупил, єлико съгрѣших. паче числа пѣска морскаго. прости мѧ г҃и єлико ти съгрѣших въ всѧ дни живота моєго. и єлико въ нынешніи день, и въ сію нощь, и въ сіи час. и въсегда бес числа съгрѣших. доушеѫ и тѣлом. сном и лѣностію. ѡмраченіем бѣсовскым. въ помыслех нечистых. и въ забытіи оума. съгрѣших сердцем. и въсѣми чѫвствы слоухом.

видом словом. и дѣлом. и помышленіем. волеж, и неволеж. нѣсть бо того грѣха егоже не сътворих. но ѡ въсѣх каю сѧ прости мѧ гй. и благослави.

In byzantinischen griechischen Euchologien habe ich im Beichtritual ähnliche Gebete nicht gefunden. In der ostslavischen Literatur des 15. Jh. sind sie aber gar nicht selten. A. S. Archangelskij[1] hat 1884 ein ähnliches aus dem 15. Jh. veröffentlicht, von dem er mitteilt, daß es oft in Hs. des 15. Jh. zu finden sei. Ein anderes ähnliches Gebet veröffentlichte N. K. Nikolskij[2] 1907 und Šljapkin[3] im Jahre 1884. Nikolskij hat dabei auf das Beichtgebet von Symeon Metaphrastes hingewiesen, das im Kyjiver Pravilnik von 1863 auf Blatt 32 enthalten ist. Es handelt sich dabei offenbar um das zweite der drei bei Migne PG 114 veröffentlichten Gebete, das auf c. 221 steht und folgenden Wortlaut hat:

Ἴδε Κύριε τὴν ταπείνωσίν μου, καὶ ἄφες πάσας τὰς ἁμαρτίας μου· ἴδε, ὅτι ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς ... αἱ ἀνομίαι μου. τί γὰρ οὐκ ἔπραξα κακόν; ποῖον ἁμάρτημα οὐκ ἐποίησα; ποῖον κακὸν οὐ διετυπωσάμην ἐν τῇ ψυχῇ μου, ἤδη δὲ καὶ ἐν τοῖς ἔργοις διεπραξάμην; πορνείαν, μοιχείαν, ὑπερηφανίαν, ἀλαζονίαν, λοιδορίαν, βλασφημίαν, ἀργολογίαν, βρασμῶν γέλωτας, μέθην, γαστρομαργίαν, ἀδηφαγίαν, μῖσος, φθόνον, φιλαργυρίαν, φιλοχρηματίαν, πλεονεξίαν, φιλαντίαν, φιλοδοξίαν, ἁρπαγὴν, ἀδικίαν, αἰσχροκερδίαν, ζηλοτυπίαν, καταλαλίαν, παρανομίαν. πᾶσαν μου αἴσθησιν καὶ πᾶν μέλος ἐμίανα, ἔφθειρα, ἠχρείωσα, ἐργαστήριον, γεγενόμενος καθόλου τοῦ διαβόλου καὶ οἶδα, Κύριε, ὅτι αἱ ἀνομίαι μου ὑπερῆσαν τὴν κεφαλήν μου· ἀλλ' ἀνείκαστον τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου, καὶ τὸ ἔλεος ἄφατος τῆς σῆς ἀγαθοσύνης, καὶ οὐκ ἔστιν ἁμαρτία ἡ νικῶσα τὴν φιλανθρωπίαν σου. κτλ.

Auch Nikephoros Kallistos hat ein ähnliches Gebet verfaßt, bei Migne, PG 147, 595 A bis 596 A. Es lautet:

Εὐχὴ ἐξομολογήσεως. – – Καὶ ἐξομολογοῦμαί σοι τῷ εὐσπλάγχνῳ Θεῷ μου ἃ ἔπραξα· σὺ δὲ τὸ σύνηθές σου ἔλεος προβαλλόμενος δεῖξον ἐπ' ἐμοὶ τὰ ἀρχαῖα ἐλέη σου, καὶ συμπάθησόν με τὸν ὑπὲρ πάντας κατὰ πρᾶξιν καὶ διάθεσιν ἁμαρτήσαντα, τὸν ἀλάζονα, τὸν ὑπερήφανον, τὸν μετέωρον, τὸν κενόδοξον, τὸν ὑψηλόφρονα, τὸν ὑπέροφρον, τὸν μετέωρον, τὸν ὑπερόπτην, τὸν αὐθάδη, τὸν φίλαρχον, τὸν ἀγνώμονα, τὸν ἀχάριστον, τὸν φιλόκοσμον, τὸν μαλακόν, τὸν μοιχόν, τὸν πόρνον, τὸν βέβηλον, τὸν ἄσωτον, τὸν αἰσχρόν, τὸν ῥυπαρόν, τὸν λάγνον, τὸν φθορέα, τὸν ἡδυπαθῆ, τὸν παράνομον, τὸν ἀσελγῆ, τὸν ἐμπαθῆ, τὸν παράνομον, τὸν φιλοχρήματον, τὸν τοκιστήν, τὸν φιλήδονον,

---

[1] Archangel'skij, A.S.: Ljubopytnyj pamjatnik russkoj piśmennosti. Petersburg 1884 (Pamjatniki drevne-russkoj piśmennosti).

[2] Nikol'skij, N. K.: Molitva sostavlennaja prepodobnym Nilom Sorskim. 1907 (Sbornik Otdělenija jazyka i slovesnosti. Bd. 82 Nr. 4, nr. 23 S. 157–168).

[3] Šljapkin im Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija 1884, Teil 12, 5 S. 267; vgl. auch Jagić im Archiv f. sl. Philologie Bd. 8 S. 658, sowie Archiv, Supplement 1892, S. 140.

τὸν γαστρίμαργον, τὸν λαίμαργον, τὸν σπάταλον, τὸν τρυφητήν, τὸν ἀδηφάγον, τὸν μέθυσον, τὸν συκωφάντην, τὸν ἀνηδιαστήν, τὸν ῥᾴθυμον, τὸν ὑπνητόν, τὸν ἀμελῆ, τὸν καταφρόνητον (;), τὸν δόλιον, τὸν περίεργον, τὸν φθονερόν, τὸν βάσκανον, τὸν διαβολέα, τὸν φονέα, τὸν ληστήν, τὸν κλέπτην, τὸν ἄδικον, τὸν ἅρπαγα, τὸν πλεονέκτην, τὸν ὀργίλον, τὸν σκληροκάρδιον, τὸν ἀκαμπῆ, τὸν ψεύστην, τὸν αἰσχροκερδῆ, τὸν φειδωλόν, τὸν μνησίκακον, τὸν ἀνυποτάκτην, τὸν ἀνήκοον, τὸν κατάλαλον, τὸν φλύαρον, τὸν λοίδορον, τὸν ψιθυριστήν, τὸν γελοιαστήν, τὸν αἰσχρολόγον, τὸν ἐπίορκον, τὸν εἴρονα, τὸν ἀπατεῶνα, τὸν ὑβριστήν, τὸν θυμώδη, τὸν ἀμύντικον, τὸν ἰταμόν, τὸν πικρόν, τὸν ἀσυμπαθῆ, τὸν ἀνελεήμονα, τὸν ἀνάλγητον, τὸν κακόν, τὸν τιμωρητικόν, τὸν ἀφιλόπτωχον, τὸν ἀφιλόξενον, τὸν ἄσπονδον, τὸν ἄφιλον, τὸν ἐριστικόν, τὸν μάχιμον, τὸν φιλόνεικον, τὸν ὀνειδιστικόν, τὸν πάροινον, τὸν πλέκτην, τὸν ὀχληρόν, τὸν φιλόψογον, τὸν φαυλιστήν, τὸν ἀργολόγον, τὸν ῥεμβαστήν, τὸν μάταιον, τὸν ἄφρονα, τὸν ὑποκριτήν, τὸν καταφρονητόν, τὸν ἄφοβον, τὸν μισόκαλον, τὸν μισάδελφον, τὸν μισάρετον, τὸν ἀτελῆ, τὸν ῥῖπον, τὸν βλάσφημον, τὸν ἀκάθαρτον, τὸν ἀπειθῆ, τὸν αὐτοκατάδικον, τὸν ἀμετανόητον, τὸν κατακεκριμένον, τὸν ἀνεξαγόνατον, τὸν ἀναπολόγητον, τὸν πᾶν εἶδος ἀσελγείας καὶ ἀνομίας διαπραξάμενον, ψυχῇ τε ἅμα καὶ σώματι, καὶ πάσης διὰ τοῦτο φιλανθρωπίας καὶ συμπαθείας ἀνάξιον. Δίκαιος μὲν εἶ, Κύριε, καὶ διατόρῳ ἀνακηρύττω τῇ γλώσσῃ· ἀλλ' ἀεί σου νικᾷ τὸ φιλάνθρωπον, καὶ κλίνειν ἐκ τούτου εἰς τοῦτο. Μὴ τῷ θυμῷ σου τοίνυν ἐλέγξῃς με. . . . κτλ.

Was nun das Verhältnis des slavischen Textes zu den beiden griechischen anlangt, so ist die Verwandtschaft in der Form ebenso unbestreitbar, wie eine direkte Abhängigkeit des slawischen von keinem der beiden griechischen Texte wahrscheinlich ist. Gebete eines solchen Typs treten nur als Beichtgebete auf. Das hier abgedruckte kirchenslavische Gebet zeigt eine auffällige ausgeprägte Form, die man etwa folgendermaßen bestimmen kann:

Das Gebet zerfällt in drei auch äußerlich verhältnismäßig deutlich durch die Schrift gekennzeichnete Teile:

1. Zerknirschung, Selbstbezichtigung und Anrufung mit Bitte um Vergebung (die ersten 14 Zeilen),
2. Aufzählung der Sünden,
3. Anerkenntnis der Sünden und Bitte um Vergebung (die letzten 17 Zeilen). Beginn: *uvy mne kako choštu ot vraga izbyti.*

Am augenfälligsten ist der 2. Teil, die Aufzählung der Sünden, geformt. Zu Anfang folgen da 6 deutliche Abschnitte aufeinander, die gleichförmig mit den Worten: А се сѫт грѣси мои ‚und das sind meine Sünden' anfangen und mit съгрѣших ти гӥ прости мя ‚ich habe gesündigt vor dir, Herr; vergib mir' schließen. Jeder dieser sechs Abschnitte aber enthält eine längere Reihe von Ausdrücken gleicher Wortbildung, gleicher grammatischer Form und gleichen, sich reimenden Auslauts. Abschn. 2: auf -любіе, 3. -словіе, 4. -ство, 5. -ніе, 6. -исть, -ость, -ство, u. a. m.

In diesen 6 Aufzählungen ist eine starke Steigerung zu spüren. Sie werden immer länger, bis schließlich die letzte doppelt so lang ist wie die anderen zusammen und noch einmal deutlich in sich gegliedert ist, insofern als auf eine Reihe von Substantiven auf -ость eine solche auf -ство, dann eine solche auf -енiе, schließlich eine Reihe ein- und zweisilbiger Wörter folgt. Darauf setzt, gewissermaßen als Ritardando, eine lange Reihe von reimlos, aber stets mit dem gleichen Anfang многажды anlautenden Sätzen ein, die das bisherige Prinzip: Sünde = Wort durchbricht und mit einer siebenmaligen Anrufung um Vergebung in dem Rufe: „Reinige mich den ..." endet, welchem eine Reihe von 72 Adjektiven sündiger Eigenschaftlichkeit folgt, alle wieder im grammatischen Reim auf -аго. Hier setzte offenbar eine große Tempobeschleunigung ein, die eine Fermate in der Nennung des Namens des Beichtenden brachte, um schließlich in einer Reihe von Anrufungen mit der jedesmaligen Bitte um Vergebung abzuklingen.

Die anderen slavischen Fassungen dieses Gebetes sind längst nicht so straff gegliedert. Im Verhältnis aber zu den hier abgedruckten griechischen Gebeten kann man zweifellos eine starke Entwicklung der im Gebet des Symeon Metaphrastes vorliegenden deutlichen Formkeime feststellen, gegen die die lange, doch wohl fast ganz ungegliederte Liste von Akkusativen des Nikephoros Kallistos deutlich absinkt.

Von wem diese Steigerung herrührt, ist nicht auszumachen, aber es spricht viel dafür, daß die griechischen Vorbilder in diesem Falle nur dazu hinreichend waren, die ganze Formentwicklung erstehen zu lassen.

Was nun den Reim selbst anlangt, so ist er noch bei Nikephoros Kallistos durchaus ein Produkt der Aufzählung vieler Wörter in der gleichen grammatischen Form, wobei vollkommene Paare wie τὸν διαβολέα – τὸν φονέα ziemlich selten sind; im übrigen sind die Reime, wenn sie überhaupt auftreten, überall mehr oder weniger unzulänglich, z. B. τὸν ἄσπονδον – τὸν ἄφιλον oder τὸν ἰταμὸν – τὸν πικρὸν usw. Bei Symeon Metaphrastes ist dagegen ganz besonders -ίαν als Reim verwendet, dessen Reihen von Zeit zu Zeit durch ein fremdes Element durchbrochen und schließlich durch ungereimte, gleichartige grammatische Formen abgeschlossen werden.

In dem kirchenslavischen Gebet dagegen sehen wir schon einen entschiedenen Schritt weiter zum reimenden Gleichklang hin getan. Freilich fehlt es auch hier nicht an den verschiedensten Ausbrüchen und Versagern, so z. B. hinsichtlich des Akzents. Vor allem ist der Auslautsklang nicht das einzige Gliederungsmittel, denn ein ganzer Absatz von Einzelsätzen, nicht Worten, ist ja mit Gleichklang im Anfang gegliedert, nämlich dadurch, daß jeder Satz mit *mnogaždy* beginnt. Aber das Streben, im übrigen den Gleichklang im Wortauslaut für die Gliederung auszunutzen, ist doch in hohem Maße offenbar. Fälle wie der Wechsel von *šeptanie – roptanie* // *chulenie – kobenie*; *zavist' – nenavist'* // *revnost' – jarost'* zeigen das ganz deutlich; *raždeženie ploti – istěcanie pochoti* aber weist sogar über das Prinzip der Wortaufzählung hinaus.

Bei einem vollkommenen Fehlen des Metrums, jedoch mit ausgeprägtem vielfältigem Rhythmus und deutlichem Höhepunkt bei der Namensnennung ging also das Streben des Autors offenbar darauf, unter Benutzung des Gleichklangs in den Endungen der gleichen grammatischen Kategorien Gruppen zu bilden, die die Unterlage für einen deutlichen Rhythmus abgaben. In dem geringen Maße der Ausnützung und Berücksichtigung des Akzents ist dabei das Prinzip des Reims oft noch nicht ganz erreicht. Der ganz deutliche Schnellsprechrhythmus der Aufzählungen kontrastiert dabei mit ihrem jeweiligen gleichen Eingang und dem ebenfalls jeweilig gleichen Ausgang, deren Verhältnis zu den rasch hergesagten Einzelwörtern an manche andere Stücke des orthodoxen Gottesdienstes, so z. B. an die Ektenien mit ihrem *Gospodi pomilui*, in ihrem Stile erinnern.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΟΣ ΛΑΥΡΙΩΤΗΣ 'Ο ΚΩΔΙΚΟΓΡΑΦΟΣ

ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΚΟΡΥΤΣΑΣ/'ΑΘΗΝΑΙ

'Η μεγίστη Λαύρα τοῦ 'Αγ. Ὄρους διαφυλάττει, ὡς γνωστόν, περισσοτέρους κώδικας περιέχοντας ἀντίγραφα τῶν ἀφορώντων εἰς αὐτὴν διπλωμάτων, ὧν τὰ πρωτότυπα ἀπωλέσθησαν. μεταξὺ τούτων ὁ Κῶδιξ Β εἶναι ὁ σπουδαιότερος, καθόσον ὁ συγγράψας αὐτὸν οὐ μόνον ἐπηύξησε τὴν ὑπ' αὐτοῦ χρησιμοποιηθεῖσαν ἀρχαιοτέραν συλλογὴν Κυρίλλου τοῦ Λαυριώτου (1761/63) μὲ πολυάριθμα νέα ἀντίγραφα μεσαιωνικῶν διπλωμάτων τῆς Μονῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐφωδίασε μὲ οὐσιώδεις καὶ φιλολογικὰς σημειώσεις, ἰδίως δὲ μὲ διπλωματικὰς παρατηρήσεις, λ. χ. περὶ τοῦ πρωτοκόλλου, τῆς ἰδιαζούσης μορφῆς τῶν γραμμάτων, τῶν ὑπογραφῶν καὶ τῶν σφραγίδων. Δι' ὅλα ταῦτα ἐχρημάτισε μὲν ὁ Κῶδιξ Β πλειστάκις ἀντικείμενον μελέτης,[1] πρῶτος ὅμως ἐγὼ ἀπέδειξα ἐν τῇ 'Επετηρ. 'Εταιρ. Βυζ. Σπουδ. 7 (1930) 184 ἑ. καὶ πάλιν αὐτόθι 11 (1935) 311, ὅτι συμπιλητὴς τοῦ Κώδικος Β ὑπῆρξεν ὁ διάσημος διὰ τὴν λογιότητά του προηγούμενος Λαύρας (μετέπειτα δὲ καὶ τῆς Μονῆς 'Εσφιγμένου) Θεοδώρητος. 'Η διαπίστωσις αὕτη ἐγένετο ἐπὶ τῇ βάσει σημειώματος αὐτοῦ τοῦ γραφέως ἐν τῷ Κώδικι Β, φύλλ. 84α „Καταγραφὴ γενικὴ πάντων τῶν ἐν τῇ Μεγίστῃ Λαύρᾳ σῳζομένων χρυσοβούλλων τῶν τε προαναγραφέντων ἐν τῷ χαρτίνῳ κώδικι παρὰ τοῦ ἐλλογίμου ἐν ἱερομονάχοις Κυρίλλου Λαυριώτου τοῦ ἐκ Πελοποννήσου καὶ ἐπισταμένως ἀντιβληθέντων καὶ ἀντιγραφέντων παρ' ἐμοῦ καὶ τῶν μὴ ἀντιγραφέντων μέχρι τοῦδε οὔτε παρ' ἐμοῦ οὔτε παρὰ τοῦ προδιαληφθέντος, ἐτελειώθη δὲ τῷ 1803", ὡς καὶ ἐκ τοῦ γεγονότος, ὅτι κατὰ τὸ ἔτος 1803 δὲν ὑπῆρχεν ἐν τῇ Μεγ. Λαύρᾳ οὐδεὶς μοναχὸς ἱκανὸς νὰ ἐπιφέρῃ τὰς ἐν λόγῳ φιλολογικὰς καὶ διπλωματικὰς παρατηρήσεις μετὰ τοσαύτης λογιότητος καὶ κριτικοῦ πνεύματος, ἐκτὸς τοῦ Θεοδωρήτου.[2]

---

[1] Βλ. F. Dölger, Der Kodikellos des Christodulos in Palermo, Arch. f. Urkf. 11 (1929) 63 ἑ., ὅστις ἀποκαλεῖ τὸν ἄγνωστον αὐτῷ συμπιλητὴν τοῦ Κώδικος „Mabillon τῆς 'Ανατολῆς". – Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, 'Ιστορικὰ Μνημεῖα τοῦ Ἄθω, 'Ελληνικά 2 (1929) 333–384, ὅστις ἐν σ. 338 ἑ. παραθέτει ἐκτεταμένα ἀποσπάσματα ἐκ τοῦ Κώδικος. – Σπυρίδων Λαυριώτης, 'Αναγραφαὶ ἐγγράφων τῆς Μεγ. Λαύρας τοῦ 'Αγ. 'Αθανασίου ἐν Ἄθῳ, Byz.-neugr. Jahrbücher 7 (1930) 388–428 παραθέτει καὶ αὐτὸς ἀποσπάσματα, ἀλλὰ θεωρεῖ, ἐσφαλμένως, τὸν κώδικα ὡς γραφέντα ἐν ἔτει 1804 καὶ ὡς ἀρχαιότερον τῆς συλλογῆς τοῦ μοναχοῦ Κυρίλλου. – Πβ. καὶ G. Rouillard-P. Collomp, Actes de Lavra I (879–1187), Paris 1937, σ. XX.

[2] 'Η Λαύρα εἶχε καὶ ἄλλους λογίους, ἀλλὰ δὲν ἠσχολοῦντο μὲ τὰ τοιαῦτα· καὶ ἀναφέρω ὅσους γνωρίζω καὶ δὴ τοὺς σπουδαιοτέρους: 1) τὸν Ναζιανζοῦ ἐπίσκοπον 'Ιγνάτιον, ὅστις ἐγεννήθη ἐν Κ/πόλει καὶ τῷ 1755 ἐκάρη μοναχὸς ὑπὸ τοῦ πρώην Τυρνόβου 'Ιωσήφ, ἔπειτα ἐγένετο περιηγητής (βλ. Μ. Γεδεών, 'Αρχεῖα ἐκκλ. ἱστορ., Κ/πόλει 1911, σ. 247–261 καὶ Λαμπουσιάδην, 'Εκκλ. 'Αλήθ. 9 (1899) 213–216. 2) τὸν 'Ιλαρίωνα προηγούμενον καὶ διδάσκαλον (βλ. κώδ. 'Αρχείου Λαύρας φ. 155β, ἔτ. 1805). 3) τὸν 'Ιωσήφ, περὶ οὗ

Ἐξ ἄλλου γνωρίζομεν, ὅτι οὗτος ἠσχολήθη περὶ τὴν ἱστορίαν τοῦ Ἄθω, ὅτι ἐτακτοποίησε καὶ τὰ ἐν τῇ Μονῇ Ἐσφιγμένου διπλώματα καὶ ἐπανειλημμένως ἐξήσκησε τὸ κριτικόν του πνεῦμα καὶ ἐπὶ ἄλλων διπλωμάτων καὶ συγγραμμάτων τῶν ἐν Ἄθω μονῶν.[1]

Ἄλλην ἀξιωματικὴν ἀπόδειξιν τῆς ταυτότητος τοῦ γραφέως τοῦ Κώδικος B δύναται νὰ ἀποτελέσῃ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Κῶδιξ φέρει τὴν αὐτὴν γραφὴν μὲ τὴν ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Μονῆς Φιλοθέου ἀνευρεθεῖσαν ὑπ' ἐμοῦ καὶ παρ' ἐμοὶ διαφυλλαττομένην ἀλληλογραφίαν τοῦ Θεοδωρήτου. Καὶ ὅμως ἀμφισβητήθη ὑπὸ τοῦ St. Binon ἐν τῷ μνημον. ἔργῳ σ. 16, ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ἄρθρου τῆς G. Costa-Louillet,[2] τὸ δυνατὸν τῆς συνταυτίσεως, διότι δῆθεν ὁ Θεοδώρητος τῷ 1803, ὁπότε κατὰ τὴν μνημονευθεῖσαν σημείωσιν ἐτελειώθη ὁ Κῶδιξ, εἶχεν ἤδη ἐγκαταλείψει τὴν Λαύραν, ἀναλαβὼν ἀπὸ τοῦ 1802 τὴν ἡγουμενείαν τῆς Μονῆς Ἐσφιγμένου, ὅπου συνῳδὰ τῶν ὑπ' ἐμοῦ δημοσιευθέντων ἐν τῇ Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπ. 7 (1930) 286 (ἀνάγν. 186) εἶχεν ἀναλάβει τὴν συλλογὴν τῶν ἐκεῖ διπλωμάτων. Στηρίζεται δὲ ὁ Binon διὰ τὴν χρονολόγησιν τῶν

,,ἐπρόσφερε τῇ 12 Ἰουλ. 1801 ὁ ἀρχιμανδρίτης κῦρ Ἰγνάτιος γρόσ. 300 διὰ τὸν καλόγηρόν του λογιώτατον κῦρ Ἰωσὴφ γέροντα....'' (αὐτόθι φ. 145 α). τῷ 1811 ὀνομάζεται προηγούμενος ἐπανελθὼν ἐκ Κυδωνιῶν, ὅπου ἔκαμεν 8 ἔτη ὡς ἡγούμενος, ἑπομένως, μόλις τῷ 1803 ἐλθών, δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ καταρτίσῃ τὸν Κώδικα· 4) τῷ 1803 μνημονεύεται ὑπὸ τοῦ κωδικογράφου ὡς ἐλλόγιμος μοναχὸς ὁ Δαμασκηνὸς Βυζάντιος γραμματικὸς τοῦ κοινοῦ (βλ. Ἑλληνικὰ 2 [1929] 342)· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀποκλείεται, διότι γράφεται περὶ αὐτοῦ ἐπὶ λέξει· ,,ἐγὼ τὸ ἀφιερωτικὸν τοῦτο εὗρον ἰδιοχείρως μεταγεγραμμένον ἀπὸ τὸν ἐν μοναχοῖς ἐλλόγιμον Δαμασκηνὸν τὸν Βυζάντιον, ὅστις ἐπλήρωσε τὸ κοινὸν χρέος πρὸ ὀλίγου ἐν τῇ Μεγίστῃ Λαύρᾳ εἰς τὰ τέλη τοῦ Ἰουλίου τοῦ τρέχοντος ἔτους ,αωγ' . . .''. Ἐκτενέστερον περὶ αὐτῶν βλ. τὴν μονογραφίαν μου ,,Κύριλλος προηγούμενος Λαυριώτης χρονογράφος ὁ Κορωναῖος'', Ἀθῆναι 1935, σ. 188.

[1] Αὐτὸς λ. χ. ἀπέδειξεν, ὅτι τὰ ,,Πνευματικὰ Γυμνάσματα'' καὶ ἄλλα ἔργα τοῦ Νικοδήμου εἶναι κλοπιμαῖα. Τῆς παντοδαποῦς ταύτης ἐν Εὐρώπῃ κτηθείσης μορφώσεως δείγματα παρέχει Ἰάκωβος ὁ Νεασκητιώτης, ἀνεψιός, ὡς ᾄδεται, τοῦ Θεοδωρήτου, ἐν τῇ ,,Ἀθωνιάδι'', τῆς ὁποίας, ἐπὶ πλέον τοῦ κώδ. 4 τῆς σκήτης Ἁγίας Ἄννης, εὗρον δύο ἄλλους κώδικας, τὸν ἕνα γραφέντα τῷ 1844 καὶ ἀνήκοντα εἰς τὴν σκήτην Ἁγ. Ἄννης, τὸν ἄλλον ἐν τῇ καλύβῃ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, πρωτόγραφον τοῦ Ἰακώβου καὶ πωληθέντα ἀντὶ 100 τουρκικῶν γροσίων εἰς τὴν ῥηθεῖσαν καλύβην. Τὸ δεύτερον τοῦτο χειρόγραφον περιέχει πολλὰ ἔργα τοῦ Θεοδωρήτου ὡς καὶ πραγματείας ὑπὲρ αὐτοῦ. Ὅτι ὁ Θεοδώρητος ἦτο κάτοχος πλουσίας βιβλιοθήκης ἀποδεικνύεται ἐκ τῆς ἰδιοχείρου αὐτοῦ σημειώσεως εἰς πολυαρίθμους τόμους τῆς Λαυριωτικῆς βιβλιοθήκης, ὅτι τοὺς μετεκόμισεν ἐκ τῆς βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς Ἐσφιγμένου εἰς τὴν Λαύραν (βλ. κατωτέρω σ. 346.), εἰς ἣν καὶ τοὺς ἀφιέρωσε. Ἡ ,,Περιγραφὴ τοῦ Ἁγ. Ὄρους'' τοῦ Θεοδωρήτου παρέμεινεν ἀναμφιβόλως ἐν τῇ Μονῇ Ἐσφιγμένου, ἀφοῦ ὁ Θ. Οὐσπένσκη τῷ 1887 καὶ 1880 ἐδημοσίευσεν ἀποσπάσματα ἐξ αὐτῆς (βλ. ἐπίσης Μ. Γεδεών, Ὁ Ἄθως [1885] 221, 89–94, 318–320, καὶ σ. 333–337 τὰς κριτικὰς παρατηρήσεις τοῦ Θεοδωρήτου περὶ τῆς πλαστότητος τοῦ γνωστοῦ χρυσοβούλλου τοῦ Ῥωμανοῦ ὑπὲρ τῆς Μονῆς Ξηροποτάμου; πβ. δὲ καὶ St. Binon, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de St. Paul de l' Athos, Louvain 1942, σ. 16 καὶ ἑξῆς.). Ἐν τούτοις, αἱ ἔρευναί μου πρὸς ἀνεύρεσιν τοῦ ἐν λόγῳ χειρογράφου ἐν τῇ Μονῇ Ἐσφιγμένου καθὼς καὶ τοῦ ἐν τῇ Μονῇ Γρηγορίου δῆθεν εὑρισκομένου ἀντιγράφου αὐτοῦ κατέληξαν εἰς οὐδέν. Ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν κριτικὴν τοῦ Θεοδωρήτου κατὰ τοῦ Πηδαλίου τοῦ Νικοδήμου, προὐκάλεσε μὲν ἀληθῆ θύελλαν, ἀλλὰ κατηυνάσθη διὰ τοῦ πρὸς αὐτὸν γράμματος τοῦ Πατριάρχ. Κυρίλλου τοῦ ς' (βλ. Ἐκκλ. Ἀλήθ. 35 [1915] 125).

[2] G. Costa-Louillet, La Vie de St. Paul de Xéropotamou et le chrysobulle de Romain Lécapène, Byzantion 9 (1936) 181–211.

γραφομένων του ἐπὶ τοῦ Μ. Γεδεών, Ὁ Ἄθως (1885) 317, 221 καὶ 307, ὅπου πράγματι ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ δῆθεν ὑπὸ τοῦ Θεοδωρήτου συγγραφέντος ἔργου Ὑπομνήματα παλαιὰ περὶ τοῦ ὄρους Ἄθω, ἀναφέρεται ἐπανειλημμένως, ὅτι ὁ Θεοδώρητος μετὰ τὸν θάνατον τῶν δύο προκατόχων του ἡγουμένων Εὐθυμίων διηυθύνθη ἀπὸ τὸν Αὔγουστον 1802 τὴν Μονὴν Ἐσφιγμένου καὶ τὴν προήγαγεν οὐσιωδῶς. Ἀλλ' ἡ ἄποψις αὕτη εἶναι ἐσφαλμένη. Ἐὰν ὁ Binon εἶχε συμβουλευθῆ τὴν Ἱστορίαν τοῦ Ἄθω τοῦ Ἁγιορείτου Χριστοφόρου Κτενᾶ[1], θὰ διεπίστωσεν ὁ ἴδιος τὸ λάθος.[2] Παρομοίαν διόρθωσιν θὰ ἠδύνατο νὰ ἀντλήσῃ ἐκ τοῦ Γερασίμου Σμυρνάκη, Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ἀθῆναι 1903, σ. 648 (περὶ τῆς Μονῆς Ἐσφιγμένου): „Τῷ 1804, Αὐγούστου 15, ἐπιταγῇ τῆς ἐκκλησίας καὶ αἰτήσει τοῦ ἀνωτέρου κῦρ Εὐθυμίου καὶ τῶν λοιπῶν ἀδελφῶν ἀφίκετο ὡς ἡγούμενος ἐκ τῆς Μεγίστης Λαύρας ὁ προηγούμενος Θεοδώρητος." Ἄλλως τε καὶ ὁ Μ. Γεδεὼν αὐτὸς ἐπηνώρθωσε τὸ λάθος του γράφων ὡς ἑξῆς ἐν τῷ ἔργῳ του „Πατριαρχικαὶ Ἐφημερίδες" (1936) σ. 368: „1804 Αὐγούστου 15, πατριαρχικῇ καὶ συνοδικῇ προσταγῇ τῇ αἰτήσει τοῦ Εὐθυμίου ... προσεκλήθη ὁ ἐν κελλίῳ τινὶ τῆς ἐν Ἄθω Λαύρας ἡσυχάζων ἀρχιμανδρίτης Θεοδώρητος." Τέλος δὲ μία σημείωσις ἰδιόχειρος τοῦ Θεοδωρήτου, ἣν παραθέτομεν ἐκ τοῦ κώδικος τῶν Ἀρχείων Ἐσφιγμένου (φ. 20), ἐπιβεβαιοῖ τὰ γραφέντα: „Εἰς τοὺς ͵αωδ', Αὐγούστου ιε', διὰ προσταγῆς πατριαρχικῆς καὶ συνοδικῆς γενομένης ἐξ αἰτήσεως τοῦ ἀνωτέρου σημειωθέντος καθηγουμένου κῦρ Εὐθυμίου καὶ τῶν λοιπῶν ἀδελφῶν ἦλθον ἐκ τῆς Μεγίστης Λαύρας ἐγὼ ὁ ἀνάξιος Θεοδώρητος καὶ ἔλαβον τὴν προστασίαν τῆς μονῆς ταύτης, τοῦ ἱεροῦ κοινοβίου Ἐσφιγμένου, τὴν ἡμέραν τῆς Παναγίας ἤγουν τῆς ἐνδόξου Κοιμήσεως. . . ."

Δὲν ὑπάρχει λοιπὸν οὐδεὶς λόγος ἀμφιβολίας, ὅτι ὁ Θεοδώρητος τῷ 1803 ἐτελείωσε τὸν Κώδικα Β καὶ ἀνέλαβε μετὰ τοῦτο τὸν 15 Αὐγ. 1804 τὴν ἡγουμενείαν τῆς Μονῆς Ἐσφιγμένου.

Ἐπειδὴ δὲ ἐκτὸς τῶν ἀνωτέρω μνημονευθέντων ἐπιστολῶν τοῦ Θεοδωρήτου ἀνεύρομεν καὶ ἀνέκδοτον βιογραφίαν αὐτοῦ, εἴμεθα εἰς θέσιν νὰ

---

[1] Γράφει δὲ ὁ Κτενᾶς ἐν τῷ βιβλίῳ του· Ἅπαντα τὰ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἱερὰ καθιδρύματα εἰς 726 ἀνερχόμενα καὶ αἱ πρὸς τὸ δοῦλον ἔθνος ὑπηρεσίαι αὐτῶν, Ἀθῆναι 1935, σ. 586: „ἡ ἐκκλησία ... ὑπέδειξεν εἰς ἡγούμενον τῆς μονῆς (Ἐσφιγμένου) τὸν Αὔγουστον τοῦ 1804 τὸν Λαυριώτην ἀρχιμανδρίτην Θεοδώρητον τὸν ἐξ Ἰωαννίνων . . .".

[2] Δραττόμεθα τῆς εὐκαιρίας, ἵνα διορθώσωμεν καὶ ἄλλο λάθος τοῦ St. Binon. Ἀποδίδει σ. 129, στηριζόμενος καὶ πάλιν ἐπὶ τοῦ Μ. Γεδεών, Ὁ Ἄθως (1885) 333 ἑ., εἰς τὸν Θεοδώρητον ἐπίσης τὴν ἀπόδειξιν τῆς πλαστότητος τοῦ χρυσοβούλλου τοῦ Ἀνδρονίκου Β' ὑπὲρ τῆς Μονῆς Ξηροποτάμου τοῦ 1298 (βλ. τὸ κείμενον τοῦ διπλώματος παρὰ τῷ Binon, σ. 236 ἑ.): ἐν τῷ μεταξὺ ὅμως κατεδείχθη ὑπὸ P. Lemerle, Actes de Kutlumus, Paris 1946, σ. 246 ἑ., ἰδιαίτατα δὲ σ. 248, 90 καὶ 250, 95, ὅτι ἡ ἀπόδειξις αὕτη ἀνήκει εἰς τὸν Ἁγιορείτην Νικόδημον. Ὁ St. Binon, σ. 173, σημ. 28 βασίζεται καὶ ἐπὶ τῆς μαρτυρίας Προκοπίου μοναχοῦ τοῦ Ῥωσικοῦ, ὅστις τὴν 15 Ἀπριλ. 1810, γράφων εἰς τὸν Πατριάρχην Ἱερεμίαν περὶ τῆς ἔριδος τῶν Μονῶν Ξηροποτάμου καὶ Ἐσφιγμένου, ἀναφέρει τὸν Θεοδώρητον ὡς τὸν διαπιστώσαντα τὸ πλαστὸν τοῦ ῥηθέντος χρυσοβούλλου· ἀλλ' ὁ μοναχὸς οὗτος, χαρακτηρίζων ἐσφαλμένως τὸν Θεοδώρητον ὡς „καθηγούμενον τοῦ ἱεροῦ κοινοβίου τοῦ Ἐσφιγμένου Κουτλουμουσιανὸν πάλαι ὁμολογουμένως προχρηματίσαντα Θεοδώρητον . . ." δὲν εἶναι ποσῶς ἀξιόπιστος μάρτυς, διότι ὁ Θεοδώρητος οὐδέποτε ἐχρημάτισεν ἡγούμενος Κουτλουμουσίου.

παραθέσωμεν μερικὰς σημειώσεις περὶ τοῦ βίου του, διαφωτιζούσας τὴν προσωπικότητά του.[1]

Ἦλθε περὶ τὰ 1780, ἱερεὺς ἤδη, εἰς τὸ Ἅγ. Ὄρος, ὅπου ἐδίδασκεν ὁ ἐξάδελφος τοῦ Σεργίου Μακραίου Κύριλλος, καὶ παρέμεινεν ὡς συνοδία αὐτοῦ ἐν τῷ κελλίῳ τῆς Θεοτόκου (τοῦ Κουκουζέλη). Τῷ 1790 διωρίσθη παρὰ τοῦ Πατριαρχείου ἀρχιμανδρίτης καὶ ἱεροκῆρυξ, καὶ ἐκήρυξε ἐν Θρᾴκῃ, Μακεδονίᾳ καὶ Θεσσαλίᾳ. Τῷ 1798/99 μετέβη ἐκ νέου εἰς Κωνσταντινούπολιν καὶ ἐκεῖθεν εἰς Λειψίαν πρὸς μελέτην καὶ ἐκτύπωσιν βιβλίων. Ἐκεῖ ἐξέμαθε τὴν γερμανικὴν καὶ τὴν γαλλικὴν γλῶσσαν, ὡς φανεροῦσι τὰ συγγράμματά του. Τῷ 1802 τὸν συναντῶμεν ἐν Ῥουμανίᾳ. Τὸ φθινόπωρον τοῦ αὐτοῦ ἔτους ἐπιστρέφει εἰς τὸν Ἄθω καὶ ἐκλέγεται καθηγούμενος τῆς Μεγ. Λαύρας, ὁπόθεν, ὡς ἀπεδείξαμεν, μετέβη τὸν Αὔγουστον 1804 εἰς τὴν Μονὴν Ἐσφιγμένου πρὸς ἀνάληψιν τῆς ἡγουμενείας αὐτῆς. Ἀφιέρωσεν ἑαυτὸν μετὰ ζήλου καὶ ἐπιτυχίας οὐ μόνον εἰς τὴν πνευματικὴν διεύθυνσιν τῶν ἀδελφῶν του, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ἀναστήλωσιν τῶν οἰκονομικῶν τῆς Μονῆς. Τῷ 1806 ἤρχισε τὴν ἀνακαίνισιν τοῦ Καθολικοῦ, ὅπερ ἐνεκαινιάσθη ὑπὸ τοῦ μετὰ ταῦτα ἐθνομάρτυρος Πατριάρχου Γρηγορίου τοῦ Ε΄. Τὸ αὐτὸ ἔτος 1806 ἐπεσκέφθη τὸν φίλον του μητροπολίτην Βενιαμὶν ἐν Μολδαβίᾳ καὶ ἐπέτυχε κατόπιν μόχθων πολλῶν νὰ δοθῇ εἰς τὴν Μονὴν Ἐσφιγμένου ὡς μετόχιον τὸ ἐν τοῖς περιχώροις τοῦ Βασλούη κείμενον μοναστήριον Φλωρέστη.[2] Ὁ Βενιαμὶν ἐξ ἄλλου ἠθέλησε νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴν βοήθειαν τοῦ φίλου του Θεοδωρήτου πρὸς ἀπόκτησιν μοναστηρίου ἐν τῷ Ἄθω διὰ τοὺς ῥουμανικοὺς συμπατριώτας τοῦ μητροπολίτου, προαιώνιος πόθος τῶν Ῥουμάνων, ἀνεκτέλεστος εἰσέτι. Ἀλλ' οἱ οὐκ εὐάριθμοι Ἐσφιγμενῖται ῥουμᾶνοι μοναχοὶ κακῶς ἀντήμειψαν τὸν προηγούμενόν των, εἰς τρόπον ὥστε οὗτος ἀπεφάσισε νὰ ἐπιστρέψῃ τῷ 1811 εἰς τὸ Ἅγ. Ὄρος, καὶ δὴ εἰς τὴν Λαύραν, ἵνα διανύσῃ ἐκεῖ τὸ ὑπόλοιπον τῆς ζωῆς του, συνεχίσῃ δὲ συνάμα καὶ τὰς προσπαθείας του πρὸς ἀνασύστασιν τῆς τότε καταπεσούσης καὶ μόνον ὑπό τινων Χίων μοναχῶν κατοικουμένης Σκήτης τοῦ Τιμίου Προδρόμου.[3] Τὸν συναντῶμεν κατὰ τὸν Νοέμβριον 1816 καὶ πάλιν ἐν Λαύρᾳ, ὅπου μετεκόμισε τότε βιβλία καὶ χρηματικὰ δῶρα, καὶ τῷ 1817 ἐν τῇ Σκήτῃ τοῦ Τιμίου Προδρόμου. Τῷ 1820 κατώρθωσε τῇ βοηθείᾳ φίλων του ἐκ Ῥουμανίας νὰ ἐπιτύχῃ τὴν ἀναγνώρισιν τῆς Σκήτης τοῦ Τιμίου Προδρόμου ἐκ μέρους τῆς Λαύρας, ἂν καὶ μετέπειτα πάλιν ἠρημώθη συνεπείᾳ τῆς φυγῆς τῶν μοναχῶν καὶ τῆς λεηλασίας ὑπὸ ἐπιδρομέων Ἑλλήνων κατὰ τὰς ἀρχὰς τῆς ἐπαναστάσεως τοῦ 1821.

Περὶ τὰ 1824 ἀπεσύρθη πρὸς καιρὸν εἰς τὸ Κελλίον τοῦ Ἁγίου Κωνσταντίνου τῆς Μονῆς Φιλοθέου, ὅπου συνέγραφε ποιήματα καὶ ἀκολουθίας ἁγίων. Τέλος μετέβη εἰς τὸ ἐν Καρυαῖς κονάκιον Ἁγ. Παντελεήμονος τοῦ Ῥωσικοῦ, ὅπου καὶ ἐκοιμήθη ἐν Κυρίῳ καὶ ἐνεταφιάσθη (μετὰ τὰ 1826).

[1] Ἀγνοοῦμεν διατί ὁ Μ. Γεδεών, Ὁ Ἄθως (1885) σ. 155 ἀποκαλεῖ τὸν Θεοδώρητον „Ἁγιαννίτην". Πρόκειται πιθανῶς περὶ συγχύσεως, ἀντὶ τοῦ „Ἰωαννίτης".

[2] Πβ. καὶ Χριστοφ. Κτενᾶν, σ. 586.

[3] Τὸ τμῆμα τοῦτο τῆς δράσεως τοῦ Θεοδωρήτου ὑπῆρξε μέχρι τοῦ νῦν ἄγνωστον καὶ θὰ ἐκτεθῇ ὑφ' ἡμῶν ἐν ἄλλοις, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀνευρεθείσης ἀλληλογραφίας του καὶ ἄλλων ἐγγράφων. Βλ. πρὸς τὸ παρὸν Γ. Τσιώρου, Σχέσεις τῶν ῥουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Παντελεήμονος ἢ τῶν Ῥώσων, Ἀθῆναι 1938, σ. 144 ἑ.

Η ΜΕΛΙΣΣΟΚΟΜΙΑ ΠΑΡΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΙΣ

PH. KUKULES/ATHEN

Ὡς καὶ δι' ἄλλα κεφάλαια τοῦ βίου τῶν Βυζαντινῶν στερούμεθα εἰδικῶν μεσαιωνικῶν διατριβῶν, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀφορῶντος εἰς τὰ τῆς μελισσοκομίας. Εἴμεθα ὅθεν ἠναγκασμένοι, πρὸς μελέτην τοῦ θέματος, ν' ἀρκεσθῶμεν εἰς ὅσα σύντομα παραδίδουσιν οἱ συγγραφεῖς, οἱ νόμοι καὶ τὰ γεωπονικὰ βιβλία, ὧν τελευταίων μετὰ φειδοῦς καὶ προσοχῆς δέον νὰ γίνεται χρησιμοποίησις.

Τὴν ἔλλειψιν ταύτην ἀναπληροῖ εὐτυχῶς ἐν πολλοῖς, ἡ γνῶσις τοῦ σημερινοῦ μελισσοκομικοῦ βίου, ὅστις ἀρκοῦντα οὐ μόνον ἐκ τοῦ Βυζαντινοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ διέσωσεν, ὡς δεικνύει ἡ πληθὺς τῶν μέχρι σήμερον σῳζομένων παρὰ τοῖς μελισσοκόμοις ἀρχαίων λέξεων.

Ἕνεκα τῆς σπάνεως τῶν σχετικῶν πληροφοριῶν, ἀγνοοῦμεν, δυστυχῶς, πολλὰ μὲ τὴν μελισσοκομίαν τῶν Βυζαντινῶν σχετιζόμενα, πῶς π. χ. κατεσκευάζοντο τότε αἱ κυψέλαι, κατὰ ποίαν ἐποχὴν ἐγίνετο ὁ τρυγητὸς τῶν μελισσείων, ἂν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐγίνετο οὗτος ἢ πλεονάκις, ποῖα ὄργανα κατ' αὐτὸν μετεχειρίζοντο οἱ μελισσουργοί, πῶς ἐγίνετο ἡ μεταφορὰ τῶν κυψελῶν ἢ σμήνους μελισσῶν, ὑπὸ ποίων νοσημάτων προσεβάλλοντο αἱ μέλισσαι, πῶς ἐθεραπεύοντο νοσοῦσαι αὗται καὶ πῶς ἐγίνετο ἡ ἔκθλιψις τοῦ μέλιτος, ἐλάχιστα δὲ γνωρίζομεν περὶ τῶν φυτῶν, ἐξ ὧν αἱ μέλισσαι ἀπεμύζων τὸν διὰ τὸ μέλι χυμόν. Αἱ μέλισσαι ὡς καὶ παρ' ἀρχαίοις καὶ παρ' ἡμῖν, οὕτω καὶ κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους κοινῶς ἐκαλοῦντο, ἀσφαλῶς ὅμως, κατὰ τόπους, καὶ δέλλιθες, ἣν ὀνομασίαν ἀναφέρουσιν ὅ τε Ἡρωδιανὸς καὶ ὁ Ἡσύχιος καὶ ἣν ὡς δημώδη ἐπιβεβαιοῖ καὶ τὸ ὅτι οἱ Ἕλληνες τῆς ἐν κάτω Ἰταλίᾳ Bona vél-lida, ἤτοι δέλλιθα, καλοῦσι τὴν μέλισσαν.[1]

Τὸ σμῆνος τῶν μελισσῶν οἱ Βυζαντινοὶ ἐκάλουν μελίσσειον, ὡς βεβαιοῖ ὁ Ἡσύχιος, γράφων· 'μελίσσειον· τὸ σμῆνος' καὶ ἄλλα δὲ κείμενα, ὡς ὁ Συντίπας (28, 10, 14) καὶ αἱ Ἀσίζαι τῆς Κύπρου[2] ὁμιλοῦντα περὶ μελισσείων καὶ ὡς καὶ ἡ σημερινὴ πάγκοινος ὀνομασία μελίσσει πιστοποιεῖ. Ὁ Πολυδεύκης ἐν τῷ Ὀνομαστικῷ του (1, 15) γράφει· 'ἐρεῖς μὲν μελισσῶν ἑσμὸς καὶ σμῆνος'. Καὶ ἀμφότερα τὰ ὀνόματα ταῦτα, καὶ μάλιστα κατὰ τὸν ὑποκοριστικὸν τύπον, ἦσαν δημώδη κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, ἀφ' οὗ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ὁμιλεῖ περὶ ἑσμοῦ καὶ σμήνους μελισσῶν (P. G. 37, 1102. 36, 563), νῦν δὲ τὸ σμῆνος τῶν μελισσῶν καλεῖται κοινότερον σμάρι (ἑσμάριον) καὶ ἐν Ῥόδῳ[3] καὶ Πάρῳ ἀσμάρι, ἐν ᾧ ἐν Καρπάθῳ λέγεται σμηνάρι[4] ἔνθα καὶ σμηναρομάχαιρο ἡ μάχαιρα, δι' ἧς κατὰ τὸν τρυγητὸν ἀποκόπτουσι τὰς

[1] G. Rohlfs, Etymologisches Wörterbuch der unteritalienischen Gräzität ἐν λ.
[2] K. Σάθα, Μεσ. Βιβλ. 6, 197.
[3] Ἀ. Βρόντη, Ἡ μελισσοκομία καὶ τὸ μαντρατόρεμα στὴ Ῥόδο (Λαογρ. 12, 203).
[4] Μ. Μιχαηλίδου Νουάρου, Λαογραφικὰ σύμμεικτα Καρπάθου 2, 79.

μελικηρίδας, σμηνίδα δ' ἐν Ἀργολίδι, τὸ κοφίνιον ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀποτίθεται τὸ σμῆνος τῶν μελισσῶν, λέξεις αἵτινες πάντως κατὰ παράδοσιν διεσώθησαν.

Ὁ τόπος, ἐν ᾧ οἱ Βυζαντινοὶ μελισσουργοὶ ἐτοποθέτουν τὰς κυψέλας των ἐκαλεῖτο, ὡς καὶ παρ' ἀρχαίοις, μελισσὼν[1] ἀλλὰ καὶ μελισσιῶνας[2], ὅστις τύπος παραδίδεται ἔν τε γλωσσαρίῳ τοῦ Θ'–Ι' μ. Χ. αἰῶνος,[3] ἐν τῷ βίῳ τοῦ Ὁσίου Φιλαρέτου[4] καὶ ἐν ταῖς Ἀσίζαις τῆς Κύπρου.[5] Κατὰ τοὺς τελευταίους τοὐλάχιστον αἰῶνας ἐλέγετο καὶ μελισσομάντρι[6] ὡς καὶ σήμερον ἐν Σάμῳ καὶ Πάρῳ.

Νῦν ὁ αὐτὸς τόπος, καὶ ὡς τοπωνύμιον σῳζόμενος, λέγεται μελισσῶνας ἐν Ἄνδρῳ, Ῥόδῳ καὶ Καλύμνῳ, μελισσιῶνας ἐν Ἠπείρῳ καὶ Κύπρῳ, μελισσομάντρι ἐν Αἰτωλίᾳ[7], Ἠπείρῳ καὶ Πελοποννήσῳ, Σάμῳ καὶ Πάρῳ, μελισσοτόπι ἐν Ῥόδῳ,[8] Ἰκαρίᾳ, Κυκλάσι, Κρήνῃ καὶ Πόντῳ, μελισσότοπος ἐν Ἀττικῇ, Σύρῳ, Ῥόδῳ καὶ Καρπάθῳ καὶ μελισσόκηπος ἐν Χίῳ καὶ Κρήτῃ.

Ἔπρεπε δὲ οἱ μελισσῶνες νὰ τοποθετῶνται εἰς μέρος εὐήλιον καὶ ὑπήνεμον, πολλοὶ δ' ἐξ αὐτῶν γνωρίζομεν, ὅτι ἀρχαιόθεν εὑρίσκοντο ἐπὶ τοῦ Ὑμηττοῦ διὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὕπαρξιν τοῦ θύμου, ὅστις ἦτο προσφιλὴς εἰς τὰς μελίσσας[9] συντελῶν εἰς παραγωγὴν τοῦ ἀρίστου Ὑμηττίου μέλιτος ὡς καὶ τοῦ θάμνου κυτίσσου, ὅν, κατὰ τὸν Διοσκορίδην[10], ἔνιοι ἐφύτευον πλησίον τῶν κυψελῶν ὡς ἐπακτικὸν τῶν μελισσῶν. Κατὰ τὸν Ι. Τζέτζην[11]

> Ὁ Ὑμηττὸς βοτάνας γὰρ ἐκφύει θύμους κλῆσιν
> ἐξ ὧν τὸ μέλι γίνεται μελίσσαις ταῖς ἐκεῖθεν.

Εἰς τοὺς μελισσῶνας ἐτοποθετοῦντο αἱ καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καλούμεναι κυψέλαι,[12] αἵτινες καὶ κυβέρτια τότε δημωδῶς ἐλέγοντο.

Παρ' Ἡσυχίῳ ἀναγιγνώσκομεν 'κύβεθρα· τὰ τῶν μελισσῶν' καὶ πάλιν παρὰ τῷ αὐτῷ, 'Κύψελον, κύβερτον μελισσῶν', ἐν τῷ λεξικῷ Φωτίου 'Κύβεθρον, θήκη μελισσῶν', παρὰ Σουΐδᾳ 'κυψέλη· κυβέρτιον μελισσῶν', ἐν γλωσσαρίῳ Ἑβραιοελληνικῷ 'κυβέρτια'[13] παρὰ τῷ Δημητρίῳ Χωματιανῷ 'σίμβλον ἤτοι κυβέρτιον ἕν'[14], κυβέρτιν δὲ κεῖται καὶ ἐν ταῖς Ἀσίζαις τῆς Κύπρου.[15]

---

[1] Γεωπονικά 15, 2, 37, 38; Ἀχμέτ, Ὀνειροκριτικὸν κεφ. 282: σ. 230, 18 (Drexl).

[2] Πβ. περιστερεών – περιστερεῶνας, καλαμεών – καλαμεῶνας κτλ.

[3] Φ. Κουκουλέ, Γλωσσάριον Ἑβραιοελληνικόν, B. Z. 20 (1911) 405.

[4] M. Fourmy et M. Leroy, La vie de s. Philarète, Byzantion 9 (1934) 135.

[5] Κ. Σάθα, Μεσ. Βιβλ. 6, 198, 449.

[6] Βλ. B. Z. 8 (1899) 409.

[7] Δ. Λουκοπούλου, Γεωργικὰ τῆς Ῥούμελης 391.

[8] Ἀ. Βρόντη, Ἔνθ' ἀν. 12, 195.

[9] Ἰ. Τζέτζου, Χιλιάδες χιλ. 11η ἱστορ. 367 στίχ. 372. Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου, Τὰ σωζόμενα 2, 311, 12 (Λάμπρου).

[10] Διοσκορίδου, Περὶ ὕλης ἰατρικῆς 4, 112. Κατὰ τὰ Γεωπονικὰ (15, 2, 5, 6) αἱ μέλισσαι 'νομῇ δὲ θύμου μάλιστα χαίρουσι καὶ ἀφθόνως τούτου νεμόμεναι μέλι τε πλεῖστον φέρουσι καὶ σμήνη τίκτουσι· ἐλελίφασκόν τε καὶ θύμβρα καὶ κύτισσον ἥδισται μελισσῶν τροφαί'. – Περὶ τῶν σημερινῶν μελισσοτροφικῶν φυτῶν βλ. Ἀ. Βρόντη, ἔνθ' ἀν. καὶ 12, 197 ἑξ. Μ. Μιχαηλίδου Νουάρου, ἔνθ' ἀν. 2, 79 καὶ παλαιότερον Della Rocca, Traité complet sur les abeilles A' 305 ἑξ. 320 ἑξ.

[11] Ἰ. Τζέτζου, Χιλιάδες, χιλ. 11η ἱστορ. 367, 372.

[12] Ἡ κυψέλη νῦν καὶ οὕτω καλεῖται καὶ κυψέλι (τὸ) καὶ (γ)υψέλι.

[13] Φ. Κουκουλέ, Γλωσσάριον Ἑβραιοελληνικόν, B. Z. 20 (1911) 425.

[14] Σίμβλον, ἤτοι κυβέρτιον ἐν J. B. Pitra, Analecta sacra et classica VI, 542.

[15] Κ. Σάθα, Ἔνθ' ἀν. 6, 198.

Πόσον διαδεδομένον ἦτο κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους τὸ κυβέρτιον, δεικνύει ἡ ὀνομασία αὐτοῦ εἰς πολλὰ τῆς Ἑλλάδος μέρη. Οὕτως ἡ κυψέλη καλεῖται κυβέρτι ἐν Στερεᾷ Ἑλλάδι, Ἠπείρῳ καὶ Κερκύρᾳ, κουβέρτσι ἐν Εὐβοίᾳ, τζυβέρτιν ἐν Κύπρῳ καὶ τσυβέρτι ἐν Bova τῆς κάτω Ἰταλίας.[1]

Τὸ πρῶτον ἐν τῷ Ὀνειροκριτικῷ τοῦ Ἀχμέτ ἡ κυψέλη καλεῖται βαράδιν. Ἐν αὐτῷ[2] ἀναγινώσκομεν. 'Ἐὰν ἴδῃ τις ὅτι εὗρε βαράδιν ἢ εὐπόρησε μελισσῶν ἡμέρων' καὶ παρὰ Συντίπᾳ (28, 14) 'τὸ μελίσσειον ἐκεῖνο βαράδιν'.

Ὁ Du Cange ἐν τῷ Ἑλληνικῷ γλωσσαρίῳ του σημειοῖ· 'βαράδιν alveare vertit interpres, sed cum dubii nota seu stellula.' Ἡ ἑρμηνεία ἀναμφιβόλως, ὡς καὶ ἡ σημερινὴ χρῆσις δηλοῖ, εἶναι ὀρθή, ἡ ὑπὸ τῶν ἐπιστημόνων μόνον προτεινομένη ἐτυμολογία τῆς λέξεως δὲν τυγχάνει τοῦ ὀρθοῦ. Οὕτως ὁ Gustav Meyer[3] φρονεῖ, ὅτι τὸ βαράδιν δυσκόλως προέρχεται ἐκ τοῦ λατινικοῦ alvarium καὶ ἄλλοι ἐκ τοῦ Ἀραβικοῦ kavâra παράγουσι.

Ὑπάρχει μεσαιωνικὸν ῥῆμα βαρβαρίζω, ἐν δὲ τοῖς ὑδρομύλοις ξυλάριον, ὅπερ κεῖται εἰς τὸ κάτω μέρος τῆς κοφινίδας, ἤτοι τοῦ δοχείου δι' οὗ διοχετεύεται τὸ ὕδωρ. Τὸ ξυλάριον τοῦτο ἀκκουμβᾷ εἰς τὴν μυλόπετραν καὶ διὰ τῆς περιστροφικῆς αὐτῆς κινήσεως τίθεται εἰς τρομώδη κίνησιν. Τοῦτο, ὡς βαρβαρίζον, ἤτοι θορυβοῦν, καλεῖται βαρβάρι, ἀλλὰ καὶ βαρδάρι.[4] Κατ' ἐπέκτασιν εἶτα βαρδάρι ἐλέγετο καὶ ἡ ἀποθήκη τοῦ ὕδατος, δι' οὗ κινεῖται ὁ ὑδρόμυλος. Ἐπειδὴ δ' αὕτη, κατὰ τόπους, εἶναι ξυλίνη ὁμοιάζουσα πρὸς τετράγωνον κυψέλην,[5] διὰ τοῦτο καὶ ἡ κυψέλη, κατὰ μετάθεσιν, ἐκλήθη βαράδι. Νῦν ἐν Ἴμβρῳ[6], Αἴνῳ, Ἀνατολικῇ Θρᾴκῃ καὶ Σαμοθρᾴκῃ[7] βαράδ' καὶ ἐν Σαράντα Ἐκκλησίαις βαράδα καλεῖται κορμὸς δένδρου χρησιμοποιούμενος ὡς κυψέλη.

Ὁ μεταφράστης τῆς Βυζαντίδος (τόμ. 6, σ. 225) τὴν κυψέλην καλεῖ κρινίον, κρινὶ δὲ λέγεται αὕτη ἐν Ἠπείρῳ, Μακεδονίᾳ, Πελοποννήσῳ καὶ Στερεᾷ Ἑλλάδι. Τὴν λέξιν ταύτην ὁ Gustav Meyer[8] θέλει ἐκ τοῦ ἀρχαίου Σλαυϊκοῦ krinu καὶ krina τοῦ δηλοῦντος τὸν μόδιον, ὑπὸ τὸν τύπον δὲ κρίνα τὸν μόδιον ἐπίσης δηλοῦσαν, τὴν εὑρίσκομεν παρὰ τῷ Δ. Χωματιανῷ.[9]

Ἐν χειρογράφῳ λεξικῷ ἀναγινώσκομεν· 'κυβέλιν· κυβέρτιν, ὃ λέγεται ἐγχωρίως γουβάνιν'. Τὸ γουβάνιν τοῦτο, τὸ ὁποῖον λέγεται κουβάνι ἐν Ῥόδῳ Αἴνῳ, Σύμῃ καὶ τέως παρὰ τοῖς κατοίκοις Ἀδραμυτίου, καὶ γουβάνιν ἐν Πόντῳ, σχετιστέον πρὸς τὰ τοῦ Ἡσυχίου γάβενα καὶ τὴν τῶν Ποντίων γαβάναν, τὴν δηλοῦσαν νῦν ξύλινον σφαιροειδὲς δοχεῖον πρὸς ἐναπόθεσιν βουτύρου.[10] Ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸ κουβέλιν λέγομεν, ὅτι σήμερον ἡ κυψέλη ἐν Κύθνῳ, Λάστᾳ τῆς Γορτυνίας, Κεφαλληνίᾳ, Ἀνδριτσαίνῃ, Ἁλμυρῷ τοῦ Βόλου καὶ ἀλλαχοῦ καλεῖται κουβέλι.

---

[1] Morosi, Bova 96.
[2] Κεφ. 282 σ. 230, 12.
[3] Gustav Meyer, Etymologisches, B. Z. 3 (1894) 157.
[4] Φ. Κουκουλέ, Ἐτυμολογία τριῶν λέξεων. Ἀφιέρωμα εἰς Γ. Ν. Χατζιδάκιν 38.
[5] Οὕτως ἐν Σαράντα Ἐκκλησίαις τῆς Θρᾴκης.
[6] Ζωγράφειος Ἀγών 2, 16.
[7] Ἐν Σαμοθρᾴκῃ ὑπὸ τὸν τύπον βαάδ'.
[8] Neugriechische Studien II, 37.
[9] Ἐν J. B. Pitra, Analecta sacra et classica VI 574.
[10] Φ. Κουκουλέ, Ἡσυχιανά, Ἀθηνᾶ 27 (1916) 63.

Ἐν τῷ Ὀνειροκριτικῷ τοῦ Ἀχμέτ ἀναγινώσκομεν· 'εἰ δὲ ἴδῃ τις ὅτι ἔφαγε κηρίον μέλιτος ἀπὸ μελισσῶνος, εὑρήσει ἃ οὐδεὶς ἤλπιζε . . ., εἰ δὲ ἴδῃ ὅτι ἔκλασε τὸν μελισσῶνα ἐλευθερίαν δούλοις ποιήσει'.[1]

Ἐκ τοῦ χωρίου τούτου ἄγεταί τις νὰ συμπεράνῃ, ὅτι ὁ συγγραφεὺς διὰ τοῦ μελισσῶν ἐννοεῖ καὶ τὴν κυψέλην. Πρόσθες, ὅτι νῦν ἐν ΒΑ. Εὐβοίᾳ καὶ Χαλκιδικῇ μελίσσει λέγεται ἡ κυψέλη.

Ἐν τῷ βίῳ τοῦ Ὁσίου Φιλαρέτου λέγεται, ὅτι τοῦ ἀπέμειναν 'τὰ μελίσσεια αὐτοῦ βουτία διακόσια πεντήκοντα' καὶ ὅτι, ὅταν ἤρχετο πρὸς αὐτὸν πτωχός τις, 'ἀπήρχετο εἰς τὸν μελισσίωνα καὶ ἤνοιγε τὸ βουτίον καὶ ἐτρύγα' προσέτι ὅτι παῖδες ἀπελθόντες 'ἐτρύγησαν τὸ βουτίον τοῦ μέλιτος καὶ χρίσαντες τὸ βουτίον σάβουρον (= κενόν) εἴασαν αὐτό'.[2] Ἐκ τῆς πληροφορίας ταύτης μανθάνομεν, ὅτι ἡ κυψέλη ἐλέγετο καὶ βουτίον, ὡς ἀρχικῶς ἐκ μικροῦ βυτίου οὖσα, τοῦθ' ὅπερ ἐπιβεβαιοῖ νῦν τό τε Ποντικὸν ἰδίωμα, ἐν ᾧ βουτσὶν λέγεται, ἡ κυψέλη[3] ὡς καὶ τὸ τῆς Καρπάθου, ἔνθα ἡ αὐτὴ βουτὶ λέγεται.[4]

Ὡς κυψέλην ἐπίσης οἱ Βυζαντινοὶ μετεχειρίζοντο κοφίνιον. Οὕτως ὁ Χρυσόστομος ὁμιλεῖ διὰ 'καλαθίσκους ἐν οἷς μέλλουσιν αἱ μέλισσαι ἐνιζάνειν' (P. G. 62, 105). Γρηγόριος ὁ Νύσσης μνημονεύει σμήνους μελισσῶν 'πρῶτον τῆς καταδύσεως ἢ τῶν καλαθίσκων πρὸς τὸν ἀέρα καὶ τὸ φῶς ἐξιπτάμενον' (P.G. 46, 657) παρὰ δὲ Συντίπᾳ (28, 10, 14) ἀναφέρεται κυνηγός, ὅστις 'εὗρε μελίσσειον μετὰ κοφίνου', ἀναγινώσκομεν δὲ καὶ παρ' Ἡσυχίῳ 'κυψέλη· πλεκτὸν ἀγγεῖον μελισσῶν', συνήθεια τὴν ὁποίαν συνεχίζουσι καὶ οἱ σημερινοὶ Ἕλληνες, ἀφ' οὗ ἐν Στερεᾷ Ἑλλάδι[5] καὶ Μακεδονίᾳ ὡς κυψέλας μεταχειρίζονται βεργόπλεκτα κοφίνια, ἐν Ἄνδρῳ δὲ μελισσοκόφινον, ἐν Τσακωνίᾳ μελισσοκόθινε[6], κ'φούν' = κοφίνιον ἐν Λέσβῳ καὶ ἀλλαχοῦ κοφίνι λέγεται ἡ κυψέλη.[7]

Ἐπανειλημμένως ἐν τοῖς Γεωπονικοῖς αἱ κυψέλαι καλοῦνται ἀγγεῖα. Πβ. 'καπνῷ βολβίτου ξηροῦ ἐπὶ τὰς νομὰς αὐτὰς ἐξελάσας καθαρήσεις καὶ κορήσεις τὰ ἀγγεῖα', 'ἑσμοὺς δ' ἐξ ἑνὸς ἀγγείου πλέον ἢ δύο οὐ χρὴ αἴρειν', 'κεχρίσθω δὲ τὰ ἀγγεῖα ἐν οἷς αἱ μέλισσαι ἢ θύμου ἢ λεύκης ἄνθεσιν ἐπιμελῶς'.[8] Καὶ ἐν ταῖς Ἀσίζαις τῆς Κύπρου πάλιν αἱ κυψέλαι ὡς ἀγγεῖα χαρακτηρίζονται.[9]

Ταῦτα λαμβάνων τις ὑπ' ὄψιν ὡς καὶ τὸ τοῦ σχολιαστοῦ τοῦ Λουκιανοῦ 'κυψέλη λέγεται καὶ ὁ τῶν ὤτων ῥύπος καὶ τὸ κεραμεοῦν στενόστομον ἀγγεῖον, τὸ ἀπίσσωτον'[10] δέον νὰ δεχθῇ, ὅτι καὶ πήλιναι ἦσαν τότε αἱ κυψέλαι, τοῦθ' ὅπερ καὶ ἡ μέχρι σήμερον πεῖρα ἐπιβεβαιοῖ. Ἐννοεῖται, ὅτι ἡ λέξις ἀγγεῖον θὰ ἐδήλου γενικῶς τὴν κυψέλην, ἂν κρίνῃ τις ἐκ τῆς σημερινῆς χρήσεως· νῦν δῆλα

---

1 Ἀχμέτ, Ὀνειροκρ. κεφ. 241 σ. 196, 24 (Drexl).

2 M. Fourmy et M. Leroy, La vie de s. Philarète. Byzantion 9 (1934) 127, 30. 135, 3.

3 Οὕτως ἐν Τραπεζοῦντι, Ἰμέρᾳ καὶ Κρώμνῃ. Ἐν Ὄφει τοῦ Πόντου φουτσὶν λέγεται ἡ κηρήθρα. Πρόσθες ὅτι ἐν Ἀνδριτσαίνῃ ἡ κυψέλη ἔχει τὸ σχῆμα βυτίου.

4 Μ. Μιχαηλίδου Νουάρου, Λαογραφικὰ σύμμεικτα Καρπάθου 2, 83.

5 Δ. Λουκοπούλου, Γεωργικὰ τῆς Ῥούμελης 389.

6 Μ. Δέφνερ, Λεξικὸν τῆς Τσακωνικῆς διαλέκτου ἐν λ.

7 Ἔπιθι, Σχ. Βυζαντίου, Λεξικὸν τῆς καθ' ἡμᾶς Ἑλληνικῆς διαλέκτου ἐν λ.

8 Γεωπονικά 15, 4, 6. 4, 9. 2, 20.

9 Κ. Σάθα, Μεσ. Βιβλ. 6, 197, 198, 449.

10 Εἰς Λουκιανοῦ Λεξιφάνη 1. U. Rabe, Scholia in Lucianum 190, 18.

δὴ ἐν Καρπάθῳ ἀγγεῖον καλεῖται ἡ ἐκ κοιλανθέντος κορμοῦ δένδρου κατασκευασθεῖσα κυψέλη. Οὐδὲ θ' ἀστοχήσῃ τις τοῦ ὀρθοῦ δεχόμενος, ὅτι ὡς κυψέλαι ἐχρησιμοποιοῦντο καὶ ἁπλαῖ ὀπαί, αἵτινες νῦν ἐν Νάξῳ, Σικίνῳ καὶ Σύρῳ λέγονται μελισσότρυπες.

Αἱ μέλισσαι, ἐπιζητοῦσαι τὴν καθαριότητα, ἀπεμακρύνοντο τῶν ἀκαθάρτων δοχείων, δι' ὃ οἱ μελισσουργοὶ προσεπάθουν νὰ διατηρῶσι ταῦτα καθαρὰ μὲ θυμιάματα καπνίζοντες καὶ μὲ μύρα μυρίζοντες. Σχετικῶς ὁ Χρυσόστομος παρατηρεῖ (P. G. 62, 105) 'ὥσπερ εἰς σκεῦος ἀκάθαρτον οὐκ ἄν ποτε ἑαυτὰς καθεῖεν αἱ μέλισσαι, διὰ γὰρ τοῦτο θυμιάμασι καὶ μύροις καὶ εὐωδίαις τὸν τόπον καταρραίνουσι οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ οἴνοις τε εὐώδεσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι τοὺς καλαθίσκους ἐν οἷς ἂν μέλλουσιν ἄρτι τῶν σμηνῶν ἀξιοῦσαι ἐνιζάνειν, ὥστε μὴ τὴν ἀηδῆ ὀσμὴν λυπήσασαν αὐτὰς ἀποστῆσαι πάλιν'.

Νῦν, μάλιστα ἐν Ζακύνθῳ, ὅταν θέλωσι νὰ προσελκύσωσιν εἰς τὸ κουβέλι τὰς ἐπὶ δένδρου καθημένας μελίσσας, τὸ ἀλείφουν μὲ λεμόνι.[1]

Αἱ μέλισσαι ἐντὸς τῶν κυψελῶν κατειργάζοντο, ὡς λέγουσι τὰ κείμενα, τὸ κηρίον τοῦ μέλιτος,[2] τὰς μελικηρίδας δῆλα δὴ τῶν ἀρχαίων, ἃς οὕτω καὶ εἰς Βυζαντινὰ κείμενα εὑρίσκομεν καλουμένας καὶ αἵτινες νῦν κερόμελο καλοῦνται[3] καὶ ἐν Κρήτῃ κεριά.[4] Τὸ κηρίον τοῦ μέλιτος μᾶς παραδίδεται ὅτι ἐκαλεῖτο καὶ κόσκινον διὰ τὸ ἐν αὐτῷ πλῆθος τῶν ὀπῶν.[5] Τῆς ὀνομασίας ταύτης τὸ δημῶδες πιστοποιεῖ καὶ τὸ ἑξῆς παρὰ τοῖς Σαμίοις περιφερόμενον αἴνιγμα, τὸ τὴν μέλισσαν ὑπαινισσόμενον:

ἕνα πουλὶ πετάμενο, ἀλλὰ πουλὶ δὲν εἶναι
κόσκινα πουλεῖ καὶ κοσκινᾶς δὲν εἶναι[6]

Θὰ ἐκαλοῦντο δὲ αἱ ὀπαὶ τοῦ κοσκίνου τούτου κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους κυττάρια, ἀφ' οὗ οὕτω τὰς καλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης,[7] καὶ οὕτω καὶ νῦν λέγονται ἐν Ῥόδῳ.[8]

Ἀπέθετον δ' ἐπὶ τῶν κυτταρίων τούτων διὰ τῶν ποδῶν των αἱ μέλισσαι καὶ τὴν ἐκ τῶν ἀνθέων γῦριν, ἣν ὡς τροφὴν ἐχρησιμοποίουν καὶ ἣν οἱ μὲν ἀρχαῖοι κήρινθον ἐκάλουν,[9] ἀσφαλῶς δὲ οὕτω καὶ οἱ Βυζαντινοί, ἀφ' οὗ καὶ νῦν ἔτι κέραθος αὕτη καλεῖται ἐν Πάρῳ, Νάξῳ, Σερίφῳ καὶ Κρήτῃ, κέριθας ἐν Ῥόδῳ, κέρισσα ἐν Καρπάθῳ καὶ κεράθι ἐν Σινασῷ τῆς Καππαδοκίας.[10]

Τὰ περὶ κεράθου μοῦ δίδουν ἀφορμὴν νὰ εἴπω, ὅτι αἱ μέλισσαι ἐχρησιμοποίουν εἶδος μελαίνης κηρώδους ἢ ῥητινώδους ὕλης, δι' ἧς ἔχριον τὴν πλάκα τοῦ

---

[1] Μαριέττας Ἑπτανησίας, Ἡ καλλιέργεια τῆς ἐξοχῆς στὴν Ζακυθηνὴ λαογραφία, Λαογρ. 12 (1938–1948) 91. Κατὰ τὸν Αἰλιανόν, Περὶ ζώων Α', 58 'αἱ μέλισσαι ἀπηχθάνοντο τῆς εὐωδίας τὸ τεθρυμμένον'.

[2] Ἀχμέτ, Ὀνειροκρ. κεφ. 241: σ. 196, 25 καὶ κεφ. 282: σ. 230, 16 (Drexl).

[3] Δ. Λουκοπούλου, Γεωργικὰ τῆς Ῥούμελης 398.

[4] Γ. Δροσίνη, Αἱ μέλισσαι 78.

[5] Μακάριος Αἰγύπτιος, PG. 34, 617.

[6] Ε. Σταματιάδου, Σαμιακὰ 5, 182.

[7] Ἀριστοτέλους, I. Z. 4, 4. Πβ. καὶ τὸν σχολιαστὴν τοῦ Θεοκρίτου 9, 16.

[8] Ἀ. Βρόντη, Ἔνθ' ἀν. Λαογρ. 12, 189, 202.

[9] Ἀριστοτέλους, Ἔνθ' ἀν. 9, 40. Κατὰ τὸν Ἡσύχιον 'κήριθος· ἡ λεγομένη ἐριθάκη, ἔστι δὲ τροφή, ἣν παρατίθενται ἑαυταῖς αἱ μέλισσαι'.

[10] Ι. Σαραντίδου – Ἀρχελάου, Ἡ Σινασός 243.

στομίου τῆς κυψέλης, τοὺς ῥωγμοὺς αὐτῆς ὡς καὶ τὴν ἐσωτερικήν της ἐπιφάνειαν, ἐν εἴδει ἀμμοκονιάματος, καθιστῶσαι οὕτως αὐτὴν ἀδιαπέραστον ὑπὸ τοῦ ψύχους καὶ ἀσφαλῆ κατὰ τῶν ἐξωτερικῶν ἐχθρῶν. Τὴν ὕλην ταύτην ἐκάλουν, ὡς καὶ οἱ ἀρχαῖοι, πρόπολιν, πρόπολι δὲ καὶ νῦν καλεῖται ἐν ταῖς Δωδεκανήσοις, ταῖς Κυκλάσι, τῇ Κύπρῳ, τῇ Στερεᾷ Ἑλλάδι καὶ τῷ Πόντῳ, κερόπολι δ' ἐν Κύθνῳ.[1]

Ὁ μελισσουργὸς κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, ὡς ἐκ διαφόρων κυρίως ἐγγράφων μανθάνομεν, ἐκαλεῖτο καὶ μελισσάρις[2] καὶ νῦν δ' ἔτι οὕτω καλεῖται οὗτος ἐν Κύπρῳ, μελισσάρι δέ (ὁ) ἐν Bova τῆς κάτω Ἰταλίας.[3]

Ἐνταῦθα, παρεμβαίνων, τονίζω, ὅτι τὸ γνωστὸν Βυζαντινὸν ὄνομα Βελισσάριος οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ τὸ μελισσάριος, ἀφ' οὗ γνωστὸν εἶναι, ὅτι τὸ μ τρέπεται εἰς β· πβ. μαλατώνω – βαλαντώνω, μυζάνω – βυζάνω, μανδάκι – βαντάκι[4] καὶ ἀφ' οὗ ἐν Χίῳ βελισσερὸν λέγεται τὸ ἔχον χρῶμα μελίου, παρὰ δὲ τὸ γνωστὸν οἰκογενειακὸν ἐπίθετον Μελισσαρόπουλος,[5] ἔχομεν καὶ τὸ Βελισσαρόπουλος.

Ἤδη ὁ Πολυδεύκης ἐν τῷ Ὀνομαστικῷ του γράφει (1, 254) ‘ὁ δὲ ἄρχων τοῦ σμήνους, ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς’.

Ὅτι αἱ μέλισσαι ἦσαν ὑπὸ βασιλέα, ἀναφέρει βραδύτερον καὶ ὁ Μ. Βασίλειος προσθέτων, ὅτι αὗται δὲν ἐξήρχοντο τῶν σίμβλων πρὶν προηγηθῇ ὁ βασιλεύς, ὃν ὤφειλον εὐτάκτως ν' ἀκολουθῶσιν κατὰ πάντα πειθόμεναι αὐτῷ, ἄλλως, πληττόμεναι διὰ τοῦ κέντρου του, ἀπέθνησκον.[6] Κατὰ τὸν Θεσσαλονίκης Εὐστάθιον[7] αἱ μέλισσαι ἵπτανται οὐχὶ μόνον ὑπὸ τὴν ὁδηγίαν βασιλέως, ἀλλὰ καὶ ἐγγὺς ἀλλήλων διὰ τὸν ἀπὸ τῶν μελισσοφάγων πτηνῶν φόβον.

Περιποιούμεναι δ' αἱ μέλισσαι τὸν ἀρχηγόν των, οὐ μόνον τὸν ἠκολούθουν ἱπτάμενον, ἀλλὰ καὶ τὸν μετέφερον ἐπὶ τῶν πτερῶν των, ὁσάκις ἐγήρασκε, πρῶτον τὸν οἶκον αὐτοῦ οἰκοδομοῦσαι.[8] Πρὸς τούτοις τμῆμα τῶν μελισσῶν κατὰ τὴν νύκτα ἠγρύπνει φυλάττον τὰς κοιμωμένας, ἕτερον δ' ἐξέφερε τὰς νεκράς.[9]

Ἀνωτέρω εἴπομεν, ὅτι τοὺς ἀρχηγοὺς τῶν μελισσῶν ὁ Πολυδεύκης καλεῖ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας, οὕτω δὲ τοὺς καλεῖ καὶ ὁ Αἰλιανὸς ἐν τῷ περὶ ζῴων ἔργῳ του (5,42)· ὅτι δ' οὕτω καὶ ὁ λαὸς κατὰ τὴν Βυζαντινὴν ἐποχὴν τοὺς ἐκάλει συμπεραίνομεν ἐκ τοῦ ὅτι πολλαχοῦ οὗτος βασιλιὰς καλεῖται,[10] ἡγεμὼν δὲ παρὰ Θεοφυλάκτῳ τῷ Σιμοκάττῃ[11] καὶ γεμονιὰς νῦν ὑπὸ τῶν καθολικῶν τῆς Σύρου.[12]

1 Διὰ τὴν πρόπολιν βλέπε ὅσα σημειοῖ ὁ Della Rocca, ἔνθ' ἀν. τόμ. Γ' 129 ἑξ.
2 Cusa, I diplomi 12, 636; Trinchera, Syll. 73, 96. 139, 183.
3 Pellegrini, Bova 267.
4 Φ. Κουκουλέ, Γλωσσικὰ ἐκ Κύθνου. Λεξικογρ. Ἀρχεῖον 6 (1923) 317.
5 Ἐπιθι Ἐφημερίδα Ἑστίαν τῆς 21ης Ἰουνίου 1912.
6 P. G. 29, 173; 31, 489, 656. Τὰ αὐτὰ λέγει καὶ ὁ Μιχαὴλ Γλυκᾶς, Βίβλος Χρονική 77, 18.
7 Παρεκβολαί 179, 4.
8 Ι. Τζέτζου, Χιλιάδες, χιλ. 4η, ἱστορ. 125, στιχ. 115, 121.
9 Μιχαὴλ Γλυκᾶ, ἔνθ' ἀν. 87, 17.
10 Ἐν Κρήτῃ, Καρπάθῳ, Νάξῳ καὶ ἀλλαχοῦ ἔνθα καὶ βασίλισσα μνημονεύεται. Ἡ βασίλισσα ἐνιαχοῦ λέγεται καὶ μάννα. Γ. Δροσίνη, Αἱ μέλισσαι 9.
11 Θεοφυλάκτου Σιμοκάττου, Ἱστορ. 35, 7.
12 Γ. Δροσίνη, Αἱ μέλισσαι 76.

Αἱ μέλισσαι, αἵτινες ἐφθείροντο ἂν τὰς κατέβρεχέ τις δι' ἐλαίου,[1] ἐχθροὺς εἶχον τὸ μὲν τὰ μελισσοφάγα[2] πτηνά, τοὺς νῦν μελισσολόγους (Κρήτη, Στερεὰ Ἑλλάς, Θρᾴκη) ἢ μελισσοφάγους (Κρήτη, Ῥόδος, Κάρπαθος[2]) ἢ μελισσουργοὺς (Πάρος, Μύκονος, Ῥόδος), οὓς τὰ Γεωπονικὰ (15, 2, 18) καλοῦσιν, ὡς καὶ οἱ ἀρχαῖοι, μέροπας (merops apiaster) τὸ δὲ τοὺς σφῆκας, τοὺς αἰγιθάλους, τὰς χελιδόνας καὶ τὰς σαύρας,[3] συνηθέστατα δὲ τοὺς κηφῆνας, οὓς τὰ Γεωπονικὰ καλοῦσιν ἀργοὺς[4], οὕτω δὲ καὶ νῦν οἱ Ῥόδιοι, Νισύριοι, Κύθνιοι, Κρῆτες, Σάμιοι καὶ οἱ κάτοικοι τῆς Εὐβοίας, ἐν ᾧ οἱ καθολικοὶ τῆς Σύρου τοὺς καλοῦσιν ἀργολάβους.

Αἱ μέλισσαι, θανασίμως μισοῦσαι τοὺς κηφῆνας, κατὰ τὸν Μιχαὴλ Γλυκᾶν, 'ἐφ' ἅπαξ καταλαβοῦσαι, πεφεισμένως τύπτουσι καὶ ἀπολύουσι, εἰ δὲ καὶ αὖθις αὐτοὺς κατάσχωσι, νεκροὺς ἐργάζονται'.[5]

Τὸ συλλέγειν τὸ μέλι ἐξέφραζον οἱ Βυζαντινοὶ διὰ τοῦ ῥήματος τρυγᾶν[6] τὸ ὁποῖον ἐν τοῖς Γεωπονικοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις κειμένοις, εἶναι πολυμνημόνευτον.

Ὡς ἀνωτέρω ἐλέχθη, πότε ἐγίνετο ὁ τρυγητὸς τῶν μελισσείων δὲν μᾶς λέγουν τὰ κείμενα. Ἴσως καθ' ἣν ἐποχὴν καὶ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα. Κατὰ τὸν Ἀριστοφάνη (Ἱππ. 791) καὶ Ἀριστοτέλη (Ι. Ζ. 5, 21) 'βλίττεται δὲ τὰ σμήνη, ὅταν ἐρινεὸν σῦκον φανῇ', ἤτοι ὅταν φανῇ τὸ πρώιμον σῦκον.

Ὁ σύγχρονος τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἱστορικὸς Ἀγαθίας (Ἱστορ. 149, 3) γράφει· 'παροιμιῶδές τι καὶ βαρβαρικὸν καὶ ἀφελὲς ὡς δεῖ πρότερον ἀποσοβεῖν τὰς μελίσσας καὶ ἔπειτα τὸ μέλι σχολαίτερον ἀφαιρεῖσθαι'.

Ὄντως οὕτως ἐτρύγων, κατὰ παράδοσιν, οἱ μελισσουργοί, ὡς ἐκ τῶν μαρτυριῶν φαίνεται. Παλαιότερον ὁ Πολυδεύκης (Ὀνομαστ. 1, 15) ἔγραψε· 'τὸ δὲ ἔργον καπνίζειν τὰς μελίττας καὶ ποιεῖν ἀναχωρεῖν'· εἶτα ὁ Μ. Βασίλειος (P. G. 29, 364; 31, 184; 32, 1197, 1328) εἶπε· 'καπνὸς φυγαδεύει μελίσσας', ὁ σύγχρονός του Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (P. G. 36, 563; 37, 1102) 'ἀνίστατ' εὐθὺς ὥσπερ ἐκ καπνοῦ βίας ἑσμὸς μελισσῶν'. 'ἐκμαίνεται ὡς καπνοῦ σμῆνος κινήσαντος', ὡμίλησε δὲ καὶ ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος περὶ τοῦ πονουμένου περὶ μελίσσας καὶ τὸ σμῆνος διὰ καπνοῦ ἀγρεύοντος.[7]

Ἵνα λοιπὸν ἀρχίσῃ ὁ τρυγητός, ἔπρεπεν ὁ μελισσουργὸς ν' ἀπομακρύνῃ τὰς μελίσσας καπνίζων τὰς κυψέλας αὐτῶν διὰ βοείας βολβίτου, ἣν, ἀνάπτων ἐντὸς χύτρας, προσῆγεν ἐπὶ ἡμιώριον εἰς τὴν ὀπὴν τῆς κυψέλης,[8] ἧς ὀπῆς τὴν ὀνομασίαν δὲν μᾶς δίδουσι τὰ κείμενα καὶ ἥτις, πιθανῶς, θὰ ἐλέγετο, ὡς καὶ νῦν ἐν Κρήτῃ, Κύπρῳ καὶ Τήλῳ, ἀ(ν)θολόγος ἢ θυρί, ὡς ἐν Ῥόδῳ.[9]

---

[1] Εὐστάθιος Ἀντιοχείας P. G. 18, 736.

[2] Ἐν Bova τῆς κάτω Ἰταλίας (Morosi, Bova 41) ὁ μελισσολόγος λέγεται μελισσοφάγαινα.

[3] Γεωπονικά 15, 2, 18.

[4] Γεωπονικά 15, 3, 9; Αἰλιανοῦ, Περὶ ζῴων Α' 10.

[5] Μιχαὴλ Γλυκᾶ, Βίβλος χρονική 87, 17.

[6] Καὶ οἱ Ρωμαῖοι ἔλεγον mellis vindemia.

[7] G. L. F. Tafel, Eustathii Opuscula 291, 41.

[8] Γεωπονικά 6, 2. 15, 5, 5.

[9] Ἀ. Βρόντη, ἔνθ' ἀν. Λαογραφ. 12, 195.

Ἐννοεῖται ὅτι μέχρι σήμερον κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο γίνεται ὁ τρυγητὸς τῶν μελισσῶν χρησιμοποιουμένης ὁμοίως διὰ τὸ κάπνισμα βοείας κόπρου[1] καὶ πηλίνου δοχείου, ὅπερ ἐν Νάξῳ, Κύδνῳ καὶ Οἰνοῦντι τῆς Λακεδαίμονος καλεῖται καπνολόγος, καπνοδόχος ἐν Τήλῳ καὶ Νάξῳ, καπνοδοῦχος ἐν Βιάννῳ τῆς Κρήτης καὶ μελισσο(δ)άρτης ἐν Καρπάθῳ[2] ὀνομασίαι, αἵτινες φαίνονται τοὐλάχιστον μεσαιωνικαί. Ὅτι κατὰ τὴν ἐργασίαν ταύτην θὰ ἐγίνετο χρῆσις προσωπίδος, ἥτις νῦν ἐν Ἠπείρῳ, Πάρῳ καὶ Κρήτῃ καλεῖται μουριόνι καὶ ἐν Καρπάθῳ μουρούνα, μουριά ἐν Νάξῳ καὶ μούρωμα ἐν Μυκόνῳ, πρὸς δὲ καὶ χειροκτίων, ἅτινα χέρες καλοῦνται ἐν Μεγίστῃ καὶ Ῥόδῳ, πρὸς δὲ καὶ μαχαιρίου πρὸς ἀποκοπὴν τῶν κηρηθρῶν, ὅπερ νῦν ἐν Καρπάθῳ καὶ Τήλῳ καλεῖται σμηνομάχαιρο, μελισσομάχαιρο ἐν Κύθνῳ, Νάξῳ, Ῥόδῳ καὶ Λακωνικῇ καὶ κηροκόπος ἐν Πάρῳ, εἶναι πιθανώτατον, περὶ αὐτῶν ὅμως οὐδὲν λέγουσι τὰ κείμενα.

Ὑπὸ τοῦ Στράβωνος (400A) καὶ τῶν Βυζαντινῶν συγγραφέων ἀναφέρεται μέλι ἀκάπνιστον,[3] ὑπ' ἄλλων ἄκαπνον[4] ἢ ἀκάπνιν[5] καλούμενον, ὅπερ ὑπὸ τοῦ Λουκιανοῦ καλεῖται ἄπυρον,[6] ἀρίστης ποιότητος θεωρούμενον. Τὸ μέλι τοῦτο φρονοῦσιν, ὅτι ἐκαλεῖτο οὕτω, διότι ἐξήχθη τῶν κηρηθρῶν προτοῦ αὗται καπνισθῶσιν,[7] ἐν ᾧ ὀρθότερον ἄλλοι διισχυρίζονται ὅτι ἔλαβε τὸ ὄνομα, διότι ἐξήγετο χωρὶς νὰ τεθῶσιν αἱ κηρῆθραι ἐντὸς δοχείου κάτωθεν τοῦ ὁποίου εἶχεν ἀναφθῆ πυρὰ πρὸς ἐντελῆ ἀποχωρισμὸν τοῦ ἐντὸς αὐτοῦ διὰ τῶν χειρῶν ἐκθλιβέντος κηρίου.[8]

Ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος ὁμιλεῖ διὰ μέλι, τὸ ὁποῖον διὰ πιέσεως ἐξεφορεῖτο, δὲν μᾶς λέγει ὅμως πῶς ἐγίνετο ἡ ἔκθλιψις αὐτή.[9]

Περαιτέρω ὁ Ἰ. Τζέτζης πληροφορεῖ ὅτι τὸ εἰς ἡμισφαιρικὸν σχῆμα τετηγμένον κηρίον ἐκαλεῖτο, ὡς καὶ νῦν, παρὰ τὸ τύπος, τυπάριον, πιστεύω δ' ὅτι, ὡς καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ τροχὸς θὰ ἐλέγετο, ἀφ' οὗ τρουχὸς καλεῖται νῦν ἐν Σερίφῳ. Τέλος ἐξ ὀνειροκριτικοῦ βιβλίου μανθάνομεν ὅτι τὸ τῆς μελικηρίδος μέλι, πρὶν αὕτη ἐκθλιβῇ, ἐλέγετο σύκηρον,[10] ἐν παλαιοτέροις δ' αἰῶσιν, ὡς καὶ νῦν, σύγκερο,[11] σύκερο δὲ νῦν ἐν Καρπάθῳ[12] καλεῖται.

Τὰ μελίσσεια ἐννοεῖται ἀπετέλουν περιουσίαν, τὴν ὁποίαν ἐπροστάτευον διὰ διαφόρων διατάξεων οἱ νόμοι. Κατὰ τοὺς Πανδέκτας (41, 1, 5, 2, 4) καὶ

---

[1] Ὡς ἐν Ἀμοργῷ, Σύρῳ, Νάξῳ, Κρήτῃ, Ῥόδῳ, Καρπάθῳ, Τήλῳ καὶ τέως παρὰ τοῖς κατοίκοις Ἀδραμυτίου.

[2] Ζωγράφειος Ἀγών 1 (1891) 324.

[3] Βίος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος 23, 23 (Gelzer).

[4] Οὕτως ἐν τῷ ὑπ' ἀριθ. 1493 χειρογράφῳ φ. 53β τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν ΙΒ' αἰῶνος.

[5] D. C. Hesseling-H. Pernot, Poèmes Prodromiques III 151.

[6] Λουκιανοῦ, Πλοῖον ἢ εὐχαί 23.

[7] Ἀ. Κοραῆ, Ἄτακτα 1, 153.

[8] Β. Φάβη, Ἀκάπνιστον μέλι (Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 4 [1927] 249, 250). Πβ. καὶ Della Rocca, ἔνθ' ἀν. Γ' 485 ἑξ.

[9] G. L. F. Tafel, ἔνθ' ἀν. 235, 44.

[10] F. Drexl, Das Traumbuch des Cod. Paris. Gr. 2511 (Λαογρ. 8 [1921] 363, στίχ. 234).

[11] Ἀπόκοπος τοῦ Μπεργαδῆ στίχ. 34 (Legrand, Bibl. Gr. V. II 95).

[12] Μ. Μιχαηλίδου Νουάρου, Λαογραφικὰ σύμμεικτα Καρπάθου 2, 82.

τὰς Εἰσηγήσεις (2, 1, 14) ἑσμὸς ἐκ τῆς κυψέλης τινὸς ἀποπτὰς ἐπὶ τοσοῦτον ἐθεωρεῖτο ἰδικός του, ἐφ' ὅσον ἦτο ὑπὸ τὴν θέαν αὐτοῦ, ἄλλως ἀνῆκεν εἰς τὸν προκαταλαβόντα, διάταξις, ἥτις ἐπαναλαμβάνεται ἐν τῇ Συνόψει (Δ 4, 7)[1] καὶ ἐν τῷ παρ' Ἀρμενοπούλῳ γεωργικῷ νόμῳ.[2] Κατὰ τὰς Ἀσίζας τῆς Κύπρου, δὲν ἠδύνατό τις νὰ διεκδικήσῃ μελίσσας του, αἱ ὁποῖαι, ἀποπτᾶσαι ἐκ τῆς κυψέλης του, εἶχον ἐγκατασταθῆ εἰς ξένην κυψέλην ἢ ξένον δένδρον. Αὗται ἀνῆκον εἰς τὸν δεύτερον κύριον.[3]
Κατὰ τοὺς Πανδέκτας καὶ τὰς Εἰσηγήσεις[4] αἱ μέλισσαι αἱ καθεσθεῖσαι ἐπὶ δένδρου ἀνήκοντος εἴς τινα δὲν ἐθεωροῦντο ἰδικαί του, παρά, ἀφ' οὗ ἐνεκλείοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐντὸς κυψέλης. Κατὰ τὸν ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ Γεωργικὸν Νόμον[5] καὶ τὴν Σύνοψιν τῶν νόμων[6] ἠδύνατό τις ν' ἀφαιρέσῃ ἐκ ξένου δένδρου τὰς μελικηρίδας, ἐκτὸς ἐὰν ὁ κύριος τοῦ ἀγροῦ ἠμπόδιζε, κατὰ δὲ τὰς Ἀσίζας τῆς Κύπρου ἐπετρέπετο οἱοσδήποτε νὰ λάβῃ τὸ μέλι, τὸ ὁποῖον εἷς ἑσμὸς εἶχε κατεργασθῆ ἐπὶ ἀδεσπότου δένδρου.[7]

Τέλος ὁ διὰ καπνοῦ φυγαδεύσας μελίσσας ξένας ἢ φονεύσας, ἐθεωρεῖτο ὅτι ἐγένετο αἴτιος θανάτου καὶ ἠδύνατο νὰ ἐναχθῇ καὶ καταδικασθῇ νὰ πληρώσῃ τὸ διπλάσιον τῆς ἀξίας τῶν μελισσῶν.[8]

Σημειωθήτω, ὅτι τότε ἐγίνετο καὶ κλοπὴ μελισσείων· ἐπιτήδειοι δῆλα δή, κρατοῦντες κενὴν κυψέλην, τὴν ὁποίαν εἶχον ἔσωθεν τρίψει μὲ εὔοσμα φυτά, ἐπλησίαζον εἰς τὰς ξένας κυψέλας καὶ προσείλκυον εἰς τὴν ὑπ' αὐτῶν κρατουμένην τὰς μελίσσας τοῦ ἄλλου· ὁ νόμος τότε ἠνάγκαζε τὸν κλέψαντα ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἐπιστρέψῃ τὰς ἀπαχθείσας μελίσσας, ἀφ' ἑτέρου δὲ τὸν κατεδίκαζεν εἰς ἀνάλογον ἀποζημίωσιν.[9]

Ὁ τρόπος οὗτος τῆς προσελκύσεως τῶν μελισσῶν ἐφαρμόζεται καὶ σήμερον· νῦν δῆλα δὴ ἐν Ῥόδῳ λαμβάνουσι τὸν ἀσμαρολὸ (= ἑσμαρολόγον) μικρὸν τουτέστι καλάθιον, ἐν ᾧ ἔχουσι τοποθετήσει κλάδον ἐλελιφάσκου καὶ οὕτω, προσελκύοντες τὰς ἐπὶ δένδρου καθεσθείσας μελίσσας, τὰς μεταφέρουσιν εἰς κενὴν κυψέλην.[10] Τὸ αὐτὸ ἐπιτυγχάνουσιν ἐν Στερεᾷ Ἑλλάδι χρησιμοποιοῦντες κενὴν κυψέλην τὸ ἐσωτερικὸν τῆς ὁποίας ἔχουσι τρίψει μὲ μελισσοχόρταρο (melissa officinalis), τὴν μελίτταιναν τοῦ Διοσκορίδου.

Καὶ ἐπειδὴ περὶ νομικῶν ζητημάτων ὁ λόγος, παρατηροῦμεν, ὅτι οἱ κάτοχοι μελισσώνων ἐπλήρωνον εἰς τὸ κράτος φόρον ἐπὶ τῆς νομῆς τῶν μελισσῶν, ὅστις ἐκαλεῖτο μελισσοενόμιον.[11]

---

1 C. E. Zachariae v. Lingenthal, JGR 5, 173.
2 Ἀρμενοπούλου, Ἑξάβιβλος σ. 828.
3 Κ. Σάθα, Μεσ. Βιβλ. 6, 198.
4 Ἐνθ' ἀν.
5 Ἀρμενοπούλου, Ἑξάβιβλος σ. 828, 3.
6 Σύνοψις Δ' 4, 7 (Zachariae v. Lingenthal, JGR. V 173).
7 Κ. Σάθα, ἔνθ' ἀν. 5, 450.
8 Κ. Σάθα, ἔνθ' ἀν. 6, 449.
9 Κ. Σάθα, ἔνθ' ἀν. 6, 198, 449.
10 Ἀ. Βρόντη, Ἡ μελισσοκομία καὶ τὸ μαντρατόρεμα στὴ Ῥόδο (Λαογραφ. 12 [1938–48] 203).
11 F. Miklosich-C. Müller, *Acta et Diplomata* V 8; L. Petit-W. Regel, Actes de l'Athos. Actes d'Esphigménou (Βυζαντινὰ Χρονικὰ 12, Παράρτ., σ. 32, 52 καὶ ἀλλαχοῦ). Ἔπιθι Ε. Πεζοπούλου, Ἀνάλεκτα φιλολογικά, Ἀθηνᾶ 23 (1911) 121, 122.

Οὐδόλως ἄπορον εἶναι ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ εἶχον καὶ τὰς προλήψεις των σχετικῶς μὲ τὴν εὐδοκίμησιν τῶν μελισσείων. Οὕτως ἐν τῷ ὑπ' ἀριθ. 1275 φ. 25β κώδικι τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῶν Ἀθηνῶν, ὅστις εἶναι ἀντίγραφον πολὺ παλαιοτέρου, ἀναγινώσκομεν, 'εἰς τὰς λ' μελίσσια ἐπιμέλεσθαι καὶ μετάξια'.[1]

Γενικωτέρα τότε ἦτο ἡ ἑξῆς πρόληψις, ἣν ἐκ τῶν νομοκανόνων μανθάνομεν. Οὕτως ἐν Νομοκάνονι Cotelier Νο 273 ἀναγινώσκομεν· 'ὁ μεταλαμβάνων καὶ κρατῶν τὴν ἁγίαν δωρεὰν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ πτύει ταύτην ἐπὶ τὸ ζῷον αὐτοῦ ἢ ἐπὶ μελίσσιον ἢ ἐπὶ προβάτου αὐτοῦ'. Ἐν κώδικι 673 φ. 218β τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν, αἰῶνος 16 ου, περιέχοντι νομοκάνονα, φέρεται· 'εἴ τις κρατήσει τὴν κοινωνίαν εἰς τὸ στόμα του καὶ τὴν ῥήξει εἰς τὸ ζῷόν του ἢ εἰς τὰ μελίσσια του χρόνους τέσσαρας μὴ κοινωνησάτω', τὰ αὐτὰ δὲ ἀκριβῶς γράφονται ἐν Νομοκάνονι τοῦ αὐτοῦ αἰῶνος εὑρισκομένῳ εἰς χεῖρας τοῦ κυρίου Ἀγησιλάου Σγουρίτσα.[2]

Ἡ πρόληψις αὕτη ἦτο, φαίνεται, πολὺ διαδεδομένη καὶ σήμερον δ' ἐπικρατεῖ παρὰ τοῖς Ῥοδίοις.[3]

Πρόσθες ὅτι ἐν Λέσβῳ, πρὸς πληθυσμὸν τῶν μελισσείων, οἱ μελισσουργοὶ λαμβάνουσιν ἀντίδωρον τῆς Μ. Πέμπτης καὶ τὸ ῥίπτουσιν εἰς τὰς κυψέλας, ἐν ᾧ ἐν τῇ αὐτῇ νήσῳ, καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπόν, ῥίπτουσιν ἄνθη τοῦ ἐπιταφίου.

Εἰς τὰ ὀνειροκριτικὰ μεσαιωνικὰ βιβλία οὐχὶ σπανίως συναντῶμεν χωρία σχετικὰ μὲ τὴν μελισσοκομίαν, τοῦθ' ὅπερ ἀποδεικνύει ὅτι μετὰ πολλοῦ ζήλου οἱ Βυζαντινοὶ χωρικοὶ ἠσχολοῦντο περὶ αὐτήν. Ἐν τῷ ὀνειροκριτικῷ λοιπὸν τοῦ Ἀχμὲτ κεῖται· ''Εὰν ἴδῃ τις ὅτι ἔφαγε κηρίον μέλιτος ἀπὸ μελισσῶνος, εὑρήσει, ἃ οὐδεὶς ἤλπιζε, καὶ σοφὸς ἔσται διὰ τὸ σοφὸν ἔργον τῆς μελίσσης· εἰ δὲ ἴδῃ ὅτι ἔκλασε τὸν μελισσῶνα, ἐλευθερίαν δούλοις ποιήσει. εἰ δὲ ἔστι δοῦλος ὁ ἰδὼν ἐλευθεροῦται, εἰ δὲ πτωχός, πλουτήσει. Ὁ βασιλεὺς ἐὰν ἴδῃ ὅτι προσήνεγκαν αὐτῷ κηρίον μέλιτος καὶ ἔφαγεν ἐξ αὐτοῦ, εἰσκομιδὰς γλυκείας καὶ χαρὰν δέξεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ· εἰς ἔργον γὰρ λαοῦ τὸ κηρίον ἐκρίθη· εἰ δὲ ἴδῃ ὅτι κηρίον μέλιτος ἤνεγκαν αὐτῷ καὶ ἦν κενὸν μέλιτος, αἱ εἰσκομιδαὶ αὐτοῦ εἰσιν ἐλλιπεῖς'[4] καὶ πάλιν ''Εὰν ἴδῃ τις ὅτι εὗρε βαράδιν ἢ εὐπόρησε μελισσῶν ἡμέρων, εἰ μὲν ἔστι πτωχός, πλουτήσει, εἰ δὲ μέγιστος ἢ βασιλεύς, εὑρήσει λαὸν εἰς δουλείαν καὶ εἰσκομιδὴν ἐξ αὐτῶν ἀναλόγως τῆς ἐργασίας τῶν μελισσῶν· εἰ δὲ ἴδῃ, ὅτι κηρίον μέλιτος εὗρεν, εὑρήσει πλοῦτον πολὺν καὶ γλυκὺν ἐξ ἑτέρων κόπων. Ἐὰν ἴδῃ ὁ βασιλεὺς ἢ ἐξουσιαστὴς μελισσῶνα ἔχων, ὅτι ἀπώλετο ὁ μελισσών, δούλους ἐπικερδεῖς ἀπολέσει, οὐχὶ στρατιώτας· Ὁμοίως, ἐὰν ἴδῃ ὅτι τοιοῦτον μελισσῶνα εὗρε, δούλους εὑρήσει τοιούτους, ἡ γὰρ μέλισσα εἰς δοῦλον ἐπικερδῆ κρίνεται'.[5]

Καὶ ἐν μεταγενεστέροις πάλιν ὀνειροκριτικοῖς, ὡς τὸ ἐν κώδικι ΙΔ' αἰῶνος τοῦ ἀνωνύμου, ἀναγινώσκομεν·

---

[1] Νῦν οἱ Ῥόδιοι ἀποφεύγουν τὸ τρύγημα τῶν μελισσῶν κατὰ Τρίτην, Παρασκευὴν καὶ Σάββατον.

[2] Ἐν κεφαλαίῳ, πβ. σ. 107.

[3] Α. Βρόντη, Ἔνθ' ἀν. 12, 208.

[4] Ἀχμέτ, Ὀνειροκριτικόν, κεφ. 241: σ. 196.

[5] Ἀχμέτ, ἔνθ' ἀν. κεφ. 282: σ. 230.

μελίσσας ἐξιούσας ἰδὼν ἐχθροὺς κατά σου νόει
μελίσσας ἐσθίειν λύπην σημαίνει
μέλι σύκηρον εὑρὼν πλοῦτον μετὰ βίας εὑρήσεις
μέλι ἑψητὸν μετὰ ἀρωμάτων ἐσθίειν θλῖψιν σημαίνει,[1]

Καὶ ἐν τῷ Ὀνειροκριτικῷ τοῦ Πατριάρχου Γερμανοῦ ἐπ' ἴσης λέγεται·
μέλισσας ἐξιόντας ἰδεῖν ἐχθροὺς μηνύει[2]

ὡς καὶ ἐν τῷ Ψευδοδανιὴλ ὅπου φέρεται·
μέλισσας εἰς τὸν οἶκον ἐὰν ἴδῃς, ἐχθροὺς σημαίνει
μέλισσας ἐκ τοῦ οἴκου ἐξιούσας ἰδεῖν, ἐχθροὶ κατασκοποῦνται
μέλισσάς σοι προσκομίζεσθαι ἰδεῖν, ἐχθρῶν ἐπανάστασιν δηλοῖ
μέλι ἐσθίειν λύπην δηλοῖ.[3]

---

[1] F. Drexl, Das anonyme Traumbuch des Cod. Paris. gr. 2511 (Λαογραφία 8 [1921] 363).
[2] F. Drexl, Das Traumbuch des Patriarchen Germanos (Λαογραφία 7 [1923] 441).
[3] F. Drexl, Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem Cod. Vatic. Palat. gr. 319, B. Z. 26 (1926) 307.

ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ

ST. P. KYRIAKIDES/THESSALONIKE

Α'. Οἱ Τοῦρκοι εἰς τὸ ἀκριτικὸν ἔπος.

Εἰς τὰς 'Ἀκριτικὰς μελέτας' μου, τὰς δημοσιευθείσας εἰς τὰ Miscellanea Giovanni Mercati, ἐξέφρασα τὴν γνώμην, ὅτι ἀνεξαρτήτως τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τοῦ ἔπους ἡ διασκευὴ τοῦ Esc. πρέπει νὰ τεθῇ εἰς τὸν ΙΓ' αἰῶνα διὰ τὴν μνείαν τῶν Τούρκων, τοῦ σουλτάνου καὶ τῆς Νικαίας. Εἰς ταῦτα δέον νὰ προστεθῇ καὶ τὸ ἀκόλουθον.

Ἀπὸ τοῦ στίχου 90 κέξ. ἐκτίθεται ὁ θρῆνος τῶν ἀδελφῶν τῆς ἁρπαγείσης ὑπὸ τοῦ Ἀμηρᾶ κόρης ἐνώπιον τῶν κατακεκομμένων σωμάτων τῶν Ἑλληνίδων παρθένων, τὰς ὁποίας εἶχον κατακόψει οἱ Σαρακηνοὶ τοῦ Ἀμηρᾶ, διότι ἠρνήθησαν νὰ συμμορφωθῶσι πρὸς τὰς ἐπιθυμίας των. Ὁ θρῆνος οὗτος εἶναι σχεδὸν καθ' ὁλοκληρίαν διάφορος τοῦ τῆς Gr., ἡ δὲ παράδοσις αὐτοῦ εἶναι πολὺ κακή, προδίδει δὲ καὶ ἀδεξίους προσθήκας. Μεταξὺ τῶν προσθηκῶν τούτων πρέπει, νομίζω, νὰ καταταχθοῦν καὶ οἱ στ. 100–103, ὅπου γίνεται λόγος περὶ θυσιῶν τῶν κορασίων εἰς ναοὺς εἰδώλων. Οἱ στίχοι ἔχουν ὡς ἑξῆς:

[καὶ] κοράσια ἔσφαξαν πολλὰ καὶ ἐποῖκαν τα θυσίας
εἰς ναοὺς τῶν εἰδώλων
εἰς μασγίδια τούρκικα καὶ εἰς ναοὺς μεγάλους.

Ἐκ τῶν τριῶν τούτων στίχων ὁ πρῶτος ἔχει καλῶς, ἐὰν ἀφαιρεθῇ τὸ ὑπέρμετρον καί, οἱ δύο ὅμως ἑπόμενοι εἶναι προφανῶς ἐφθαρμένοι. Νομίζω ὅμως ὅτι δύναται νὰ διορθωθῇ εὐκόλως τὸ κείμενον, συμπτυσσόμενον εἰς ἕνα στίχον ὡς ἑξῆς:

εἰς τούρκικα μασγίδια καὶ εἰς ναοὺς εἰδώλων.

Ἡ μετάθεσις τῶν λέξεων μασγίδια τούρκικα εἶναι ἀναγκαία διὰ τὸ μέτρον, τὸ δὲ εἰς ναοὺς μεγάλους, τὸ ὁποῖον οὐδὲν λέγει, δύναται εὐκόλως νὰ ἀντικατασταθῇ διὰ τοῦ προηγουμένου ἐκκρεμοῦς καὶ μετεώρου ἡμιστιχίου εἰς ναοὺς [τῶν] εἰδώλων.

Ὁ στίχος οὗτος εἶναι ἀξιοσημείωτος διὰ τὸ ἐπίθετον τούρκικα, τὸ ὁποῖον ἀναμφισβητήτως μᾶς φέρει πάλιν εἰς τοὺς χρόνους, τοὺς μετὰ τὴν ἐγκατάστασιν τῶν Τούρκων εἰς τὴν Μικρὰν Ἀσίαν, οἱ ὁποῖοι ἀντικατέστησαν εἰς τὸ ἔπος σποραδικῶς τοὺς παλαιοὺς Σαρακηνούς. Νομίζω ὅτι τὸ πρᾶγμα εἶναι προφανές.

Β'. Ἀπαργιάζω

Ἡ λέξις ἀπαντᾶται εἰς στίχον δημοτικοῦ ᾄσματος ἐκ Καρυῶν τῆς Βορείου Θρᾴκης.

Δώδεκα χρόνι' ἀγαπητικὴ θέλει νὰ μ' ἀπαριάσῃ.[1]

[1] Μ. Α. Λουλουδοπούλου, Ἀνέκδοτος συλλογὴ ἠθῶν, ἐθίμων, δημ. ᾀσμάτων, προλήψεων, δεισιδαιμονιῶν, παροιμιῶν, αἰνιγμάτων κτλ. τῶν Καρυῶν (Ἐπαρχίας Καβακλῆ). Ἐν Βάρνῃ 1903, σ. 64, 53. Ἡ ἀπάρνησις.

Ὁ ἐκδότης τοῦ ᾄσματος δὲν σημειώνει τὴν σημασίαν τῆς λέξεως, εἶναι ὅμως αὕτη προφανής. Ἡ λέξις σημαίνει: ἐγκαταλείπω, ἀφήνω, παραιτῶ. Ἡ λέξις εἶναι γνωστὴ καὶ ἀλλαχόθεν,[1] ἀλλὰ περιέργως δὲν εὗρον αὐτὴν ἀναγεγραμμένην εἰς τοὺς ἐκδοθέντας τόμους τοῦ Ἱστορικοῦ Λεξικοῦ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης εἰς τὴν οἰκείαν θέσιν. Ἐζήτησα πληροφορίας ἐκ τοῦ ἀρχείου τοῦ Λεξικοῦ ἐρωτῶν μήπως ἡ λέξις ἐταξινομήθη ὑπὸ ἄλλο τι λῆμμα, ἀλλ' οὐδαμοῦ ἀνευρέθη.[2] Ἐρωτᾶται ποία ἡ ἐτυμολογία τῆς λέξεως. Νομίζω ὅτι δὲν εἶναι δύσκολον νὰ εὑρεθῇ.

Εἶναι γνωστὴ ἡ λατινογενὴς λέξις ῥόγα,[3] ἡ ὁποία ἐχρησιμοποιεῖτο ὑπὸ τῶν Βυζαντινῶν κατ' ἀρχὰς μὲν πρὸς δήλωσιν τῶν βασιλικῶν διανομῶν χρημάτων, τῶν ἄλλως λεγομένων φιλοτιμιῶν,[4] βραδύτερον δὲ πρὸς δήλωσιν τοῦ εἰς χρῆμα στρατιωτικοῦ μισθοῦ.[5] Τὸ ἐκ τῆς λέξεως σύνηθες παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς ῥῆμα εἶναι ῥογεύω, σημαῖνον: διανέμω ῥόγαν, οὗ τὸ παθητικὸν ῥογεύομαι σημαίνει: λαμβάνω ῥόγαν ἢ κατατάσσομαι εἰς στρατιωτικὸν σῶμα, ἵνα λαμβάνω τὸν σχετικὸν μισθόν. Οὕτως εἰς τὸ Ἀκριτικὸν ἔπος (Esc. 643–644, 654–655) λέγει ὁ Διγενὴς πρὸς τὸν νεροφόρον τῶν ἀπελατῶν καὶ κατόπιν πρὸς τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν, τὸν Φιλοπαπποῦν

γυρεύγω καὶ κατερωτῶ νὰ εἶμαι καὶ ἐγὼ ἀπελάτης,
ἵνα ῥογεύγωμαι καὶ ἐγὼ μετὰ τῶν ἀπελάτων.

Ἡ λέξις ῥόγα μὲ τὴν σημασίαν τοῦ μισθοῦ διετηρήθη καὶ εἰς τὴν νέαν ἑλληνικήν, ἐξ αὐτῆς δ' ἐσχηματίσθη καὶ ῥῆμα ῥογιάζω μὲ τὴν σημασίαν τοῦ λαμβάνω τινὰ ὑπομίσθιον καὶ ῥογιάζομαι ἐκμισθῶ τὰς ὑπηρεσίας μου εἴς τινα. Παράδειγμα.

Ἀπὸ μικρὸς ὠρφάνεψα 'πὸ μάννα κὶ ἀπὸ κύρη,
καὶ πῆγα καὶ ῥογιάστηκα σὲ μιὰ χήρα γυναῖκα.
Δώδεκα χρόνους ἔκαμα, τὰ μάτια της δὲν τά εἶδα,
κὶ ἀπὸ τοὺς δώδεκα κ' ἐκεῖ τῆς τά εἶδα δακρυσμένα.
'Δός μου, κυρά, τὴ ῥόγα μου, δός μου τὴ δούλεψί μου,
μοῦ μήνυσ' ἡ μανοῦλα μου νὰ πάω νὰ μὲ παντρέψῃ...
(Passow, Carmina popularia CCCCLXXVII)

Ἀπὸ τοῦ ῥογιάζω τούτου δὲν ἦτο δύσκολον νὰ σχηματισθῇ τὸ σύνθετον ἀπορογιάζω μὲ τὴν σημασίαν τοῦ παύω νὰ χορηγῶ εἴς τινα μισθόν, ἀπολύω τινὰ τῆς ὑπηρεσίας, ἑπομένως ἀποπέμπω, ἐγκαταλείπω τινὰ εἰς τὴν τύχην του, κατὰ τὰ ζεύω-ἀποζεύω, διπλώνω-ἀποδιπλώνω, μαθαίνω-ἀπομαθαίνω κττ.

---

[1] Βλ. τὸ Μέγα Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, τὸ ἐκδιδόμενον ὑπὸ τοῦ ἐκδότου Δημητράκου λ. ἀπαργιάζω καὶ ἀπαριάζω. Αἱ ἀποδιδόμεναι σημασίαι εἶναι παραμερίζω, ἀφήνω κατὰ μέρος, ἐγκαταλείπω.

[2] Τὰς πληροφορίας προθύμως μοὶ παρέσχεν ὁ κ. Δ. Β. Οἰκονομίδης τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου.

[3] Ἐκ τοῦ erogare.

[4] Παρὰ Σουΐδᾳ: ''Ρόγα: ἡ τῶν βασιλέων εὐσέβεια καὶ φιλοτιμία'.

[5] Πρβλ. Du Cange, Glossarium mediae et infimae graecitatis, λ. Ῥόγα, καὶ Glossarium mediae et infimae latinitatis, λ. Roga.

Τὸ ῥῆμα τοῦτο ὑπὸ τὴν πλήρη καὶ ἀκεραίαν αὐτοῦ μορφὴν δὲν εὗρον, δὲν εἶναι ὅμως ἀπίθανον νὰ ὑπάρχῃ που τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀθησαύριστον. Ἐκ τούτου εὐκόλως καὶ κανονικῶς ἠδύνατο νὰ προέλθῃ κατ' ἀποκοπὴν διὰ τὸ μεταξὺ τῶν δύο ο παρεμβαλλόμενον ρ συμφώνως πρὸς τὸν λεγόμενον νόμον τοῦ Kretschmer ἡ μορφὴ ἀπορ[ο]γιάζω, ἤτοι ἀποργιάζω.[1] Ὑπὸ τὴν μορφὴν ταύτην εὑρίσκω τὴν λέξιν ἐν τῷ Ἱστορικῷ λεξικῷ, ὅπου γράφονται τὰ ἑξῆς:

'ἀποριάζω Χίος (Χαλκ.), ἀπουρίζου Μακεδ. (Αὐλ.) Ἐκ τοῦ ἐπιθ. ἄπορος. Παρὰ Σομ. μετ. ἀποριασμένος. Καθίσταμαι ἄπορος, δυστυχὴς ἔνθ' ἀν. Ἡ Φτέρ' ἦταν χουριό, μόν' τώρα ἀπόριασι. Αὐλ. Μετοχ. ἀποριασμένος = δυστυχής, ἀξιολύπητος Χίος (Χαλκ.)'.

Οἱ συντάξαντες τὸ ἄρθρον ἐσχέτισαν τὸ ἀποριάζω πρὸς τὸ ἄπορος, ἡ σχέσις ὅμως αὕτη εἶναι πολὺ ἀμφίβολος, ὡς θὰ ἐξηγήσω κατωτέρω.

Ἐκ τῆς μορφῆς ἀποργιάζω ἠδύνατο πολὺ εὐκόλως νὰ προέλθῃ κατὰ προϊοῦσαν ἀφομοίωσιν ἡ συνήθης μορφὴ ἀπαργιάζω μὲ τὴν σημασίαν τοῦ ἀποπέμπω, ἐγκαταλείπω τινὰ εἰς τὴν τύχην του. Ταύτης ἡ μετοχὴ ἀπαργιασμένος δηλοῖ τὸν ἐγκαταλελειμμένον, τὸν ἔρημον, ὄχι μόνον ἐπὶ ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τόπων. Οἷον

Νὰ πᾶς σὲ ἔρημου βουνό, σ' ἀπαργιασμένουν τόπουν
Λαογρ. Ε' 582, 5

Ἐκ τῆς ἐννοίας τοῦ ἐγκαταλελειμμένου δὲν ἦτο δύσκολον νὰ προέλθῃ ἡ σημασία τοῦ ἐνδεοῦς, τοῦ δυστυχοῦς, τοῦ ἀξίου λύπης. Κατὰ ταῦτα τὸ παρὰ Σομαβέρᾳ καὶ ἐν Χίῳ ἀποριασμένος δύναται πιθανώτατα νὰ σχετισθῇ πρὸς τὸ *ἀπορογιάζω καὶ ὄχι πρὸς τὸ ἀποριάζω, τὸ ἐκ τοῦ ἄπορος (;), ὡς νομίζει ὁ συντάκτης τοῦ λεξικοῦ.

Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποριάζω ἢ ἀπουριάζου μὲ τὴν σημασίαν τοῦ καθίσταμαι ἄπορος, δυστυχής, νομίζω ὅτι πιθανώτερον δύναται νὰ σχετισθῇ πρὸς τὸ *ἀπορογιάζω-ἀποργιάζω ἢ πρὸς τὸ ἄπορος. Ἀφήνω ὅτι ἡ ἐκ τοῦ ἄπορος ἐτυμολογία ἐνέχει τινὰς δυσκολίας, εἰς τὴν νέαν ἑλληνικὴν πλεῖστα εἶναι, ὡς γνωστόν, τὰ παραδείγματα ῥημάτων, τὰ ὁποῖα ἔχουν ὁτὲ μὲν μεταβατικήν, ὁτὲ δ' ἀμετάβατον σημασίαν.[2]

Κατὰ ταῦτα τὸ *ἀπορογιάζω-ἀποργιάζω σημαίνει μὲν στερῶ τινα τῆς ῥόγας του, ἐγκαταλείπω τινὰ εἰς τὴν τύχην του, δύναται ὅμως νὰ σημαίνῃ ἁπλῶς παύω νὰ εἶμαι ῥογιασμένος, καὶ ὡς ἐκ τούτου στεροῦμαι τῆς ῥόγας μου, εἶτα δὲ καὶ ἀποπέμπομαι, ἐγκαταλείπομαι εἰς τὴν τύχην μου, καὶ ἐπὶ τόπων ἐρημοῦμαι. Νομίζω δ' ὅτι μὲ τὴν σημασίαν ταύτην ἑρμηνεύεται καλύτερον τὸ ἐν τῷ ἄρθρῳ παρατιθέμενον ἐκ Μακεδονίας παράδειγμα. "Ἡ Φτέρ' ἦταν χουριό, μόν' τώρα ἀπόριασι', ὅ ἐστι, ἡ Φτέρη ἦταν κάποτε χωριό, ἀλλὰ τώρα ἐγκατελείφθη, ἠρημώθη. Ἡ ἑρμηνεία αὕτη τοῦ ἀπόριασι εἶναι πιθανωτέρα τῆς τοῦ κατέστη ἄπορος, πτωχή, διότι ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει

---

[1] Βλ. P. Kretschmer, Der heutige lesbische Dialekt, στ. 111 κἑ. καὶ Glotta 1, 36. Von zwei gleichen Vokalen in Nachbarsilben wird der eine unbetonte in der Nähe von Liquiden und Nasalen unterdrückt.

[2] Πρβλ. G. N. Hatzidakis, Einleitung, σ. 203. – Ἀκαδημεικὰ ἀναγνώσματα, Τόμ. Β' (1930) 171. Ν. Π. Ἀνδριώτη, Τὸ σύστοιχον ἀντικείμενον εἰς τὴν μεσαιωνικὴν καὶ νέαν ἑλληνικήν, Ἀθηνᾶ 47 (1937) 186 κἑ.

θὰ ἔπρεπεν ἡ φράσις νὰ εἶχεν ἄλλως. Θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχῃ καί τι ἐπίθετον διὰ τὸ χωριό, οἷον καλό, πλούσιο, πρὸς τὸ ὁποῖον νὰ ἀντιτίθεται τὸ ἀπόριασι (= κατέστη ἄπορον, πτωχόν).

Ἐκ τοῦ ἀπαργιάζω προῆλθε τὸ οὐσιαστικὸν ἀπαριὰ ἢ ἀπαργιά, ὡς σημειοῦται ἐν τῷ Μεγάλῳ λεξικῷ τοῦ Δημητράκου. Οἱ συντάξαντες τὸ λεξικὸν ἑρμηνεύουν ὀρθῶς τὴν λέξιν διὰ τῶν: παραμέρισμα, παραμέλησις, ἐγκατάλειψις, παραθέτουσι δ' ὡς παράδειγμα τοὺς ἀκολούθους στίχους ἐκ δημοτικοῦ ᾄσματος, ἄνευ δυστυχῶς παραπομπῆς.

Τὸ τίνος εἶν' τὰ πρόβατα, τὰ χρυσοκουδουνᾶτα;
– Τῆς ἐρημιᾶς, τῆς ἀπαργιᾶς, τοῦ γιοῦ μου τοῦ χαμένου.

Ἡ λέξις ὑπὸ τὴν μορφὴν ἀποργιᾶς ἀπαντᾷ εἰς παραλλαγὴν τοῦ στίχου ἐκ Νισύρου, ὡς σημειοῦται ἐν τῷ Ἱστορικῷ Λεξικῷ.[1] Καὶ ἐδῶ ὁ συντάκτης τοῦ ἄρθρου ἐσχέτισε τὴν λέξιν πρὸς τὴν λ. ἀπορία (ἄπορος), νομίζω, ὄχι ὀρθῶς. Πρόκειται περὶ ἀκεραιοτέρου τύπου τῆς λέξεως ἀπαργιᾶς, πρέπει δὲ νὰ γραφῇ ἀποργιὰ καὶ ὄχι ἀποριά, χωριζόμενος τῆς ἀπορίας εἰς ἴδιον λῆμμα.

---

[1] Προφανῶς πρόκειται περὶ στίχων τοῦ ᾄσματος, τοῦ ὀνομασθέντος ὑπὸ τοῦ Πολίτου 'Ἡ ἁρπαγὴ τῆς γυναικὸς τοῦ Ἀκρίτη': Ἐκλογαί, ἀρ. 75.

JULIUS AFRIKANUS UND DIE BYZANTINISCHE TAKTIK

F. LAMMERT/BOCHUM

Das meiste von dem, was aus den Κεστοί des Julius Afrikanus auf uns gekommen ist, verdanken wir den Hss der griechischen Taktiker. Unter diesen brauchen wir hier nur die vier ältesten und besten zu berücksichtigen, da alle andern von ihnen abhängen. Von ihnen bietet der Laurent. XL 5 aus der Mitte des 10. Jahrhunderts 20 Abschnitte aus dem 7. Buche der Kesten.[1] Die drei der anderen Gruppe, der Scorial. Y III 11, der Vat. gr. 1164 und der Vat. Barb. gr. 276 (früher II 97), die alle drei wohl dem 11. Jahrhundert angehören und offenbar nicht[2] voneinander abhängen, bieten darüber hinaus 46 Abschnitte, entweder hier, wie Vieillefond will, hinzugefügt, oder aber im Laurentianus weggelassen. Letzteres ist nach Lage der Dinge minder wahrscheinlich. Im Vaticanus sind dabei 32 Seiten verloren und mit ihnen etwa die Abschnitte 16–71 in der Ausgabe Thevenot. Von den 46 Abschnitten weist Vieillefond 14 ebenfalls den Kesten zu, und zwar die Nummern 31–37, 39–44, 47 nach der Zählung der Ausgabe Thevenot.[3] Nur diese 14 Abschnitte hat Vieillefond mit den 20 alten Hss gemeinsam, letztere als 1., erstere als 2. Buch seines Julius Afrikanus herausgegeben.[1] Die Abschnitte, die nicht nach Herkunft aus den Kesten aussahen, ließ Vieillefond weg. Deshalb sind sie leider gedruckt nur bei Thevenot und Lami zugänglich; abgesehen von den Stücken aus Aineias, zu denen wir eben übergehen.

Vieillefond befaßt sich mit ihnen S. XXXIX. Bereits Boivin führte im 17. Jahrhundert einiges auf Aineias, den Taktiker des vierten Jahrhunderts v. Chr., zurück. Vieillefond rechnet dahin 38, 45, 46, 48–58. Er weist darauf hin, daß die ersten drei zwischen den von ihm als den Kesten zu-

[1] Das Nähere gibt J.-R. Vieillefond, Jules Africain, Fragments des Cestes (1932) XXXVIII (im folgenden = V).

[2] R. Schoene, Philonis mechanicae syntaxis (1893) VI hielt für möglich, daß der Scorialensis aus dem Vaticanus abgeschrieben sei. Vgl. A. Dain, Les manuscrits d'Onésandros (1930) 29 f.

[3] Die sämtlichen Abschnitte, wie sie die zweite Gruppe Hss bietet, wurden, leider nach jungen Hss, zuerst gedruckt in Thevenot (= Th.), Veterum mathematicorum opera (1693) 275–316, worin es aber die Seiten 280–289 nicht gibt. Seine Nummern 1–30 entsprechen dem 1. Buche Nr. 1–20 Vieillefonds, seine oben angeführten Nummern dem 2. Buche Nr. 1–14. Im ganzen bringt Th. 79 Abschnitte, zählt sie aber nur bis 77, da bei ihm unter 56 und 72 je zwei Abschnitte stehen. Wir bezeichnen hier die zweiten Abschnitte als 56a und 72a. 1746 wiederholte sie Lami im 7. Bande Meursii opera (1746) 907–980. Hier entsprechen 1–31 den Abschnitten 1–30 bei Thevenot, der Lamis 22 nicht besonders zählt, und infolgedessen 57 und 73 bei Lami 56 und 72 Th.

gehörig anerkannten Abschnitten liegen. R. Schoene hat nach Hercher 1911 in seiner Ausgabe des Aineias S. 115–153 diese Stücke unter der Überschrift Julii Africani Κεστῶν capita ex Aenea excerpta herausgegeben, und Spätere sind ihm darin gefolgt. Vieillefond dagegen schreibt diese Stücke mit den übrigen einem unbekannten Kompilator zu, der, vielleicht auch aus schon vorhandenen Kompilationen,[1] Auszüge aus der Zeit von Aineias bis ins volle Mittelalter zusammengestellt habe. Doch spricht einiges gegen die Möglichkeit, sich die Abhängigkeiten so zurechtzulegen.

Denn Schoenes Überschrift hat Wichtiges für sich.[2] Aineias, oder Auszüge aus ihm,[3] kam der Art der Kesten entgegen. Man vergleiche nur etwa c. 8 zwischen zwei Erwähnungen seiner Παρασκευαστικὴ βίβλος! Dabei haben wir nur einen Ausschnitt des Gesamtwerkes des Aineias und nicht gerade den für die Kesten passendsten, wie die 14, 2 von Aineias selbst erwähnteΠοριστικὴ βίβλος, die Στρατοπεδευτικὴ βίβλος (21, 2) und noch mehr die Παρασκευαστικὴ βίβλος (7, 4; 8, 5; 40, 8) bzw. das Παρασκευαστικόν (21, 1). Gerade auf das letztere Buch hat R. Schoene über Philon V 90, 17–24 Th. den Abschnitt 37 Th = II 7 V. der Kesten zurückgeführt.

So kann man sich überhaupt mit der Zuweisung und Aberkennung der einzelnen Abschnitte erst nach ihrer eingehenden Prüfung abfinden. Besonders wo Anklänge an Schriftsteller vor Afrikanus sind, ist es doch möglich, daß der Abschnitt durch Afrikanus gegangen ist. Späterer Zusatz spricht nicht ohne weiteres dagegen. Und noch weniger spätere byzantinische Fachausdrücke. Wir wissen heute genau, daß spätere Bearbeiter die Bezeichnungen ihrer Zeit einsetzten.[4] Philol. Wochenschr. 1942, 9 wies ich darauf hin, daß ἱπποκλάστης immerhin schon beim sog. Maurikios und um 430 Nil. ep. 2, 205 auftaucht. Das Sicherste scheint mir, sich an den Sachverhalt der Abschnitte zu halten; und dies dürfte besonders lehrreich sein bei den letzten Abschnitten 67, 72, 72a, 73, 74, 75, 76, 2. Hälfte, von denen Vieillefond S. XL 72–75 sogar dicht vor die Hss der Sammlung, in das 10. Jahrhundert setzen möchte. Den Abschnitt 75 Περὶ ἀπλήκτων nahm ich bereits B. Z. 38 (1938) 28 in Schutz, da er an Onasandros c. 8 anklingt. Noch weit mehr zieht 72a die Aufmerksamkeit auf sich, weil er zwei alte Fragen auf einmal behandelt, das Unterteilen der Phalanx und das Zusammenwirken des Fußvolkes und der Reiterei. Soweit wir wissen, war Epameinondas der erste, der die durchlaufende Phalanx in mehrere

---

[1] Bezeichnend ist das Nebeneinander von I 16 und II 14 V.

[2] Schoene urteilt a. a. O. S. IX vorsichtig . . . quamquam dubitari vel potest vel debet, num ab ipso Julio Africano huic operi inserta sint . . . s. a. X unten!

[3] Aelian. Tact. I 2: ἐξειργάσαντο δὲ τὴν θεωρίαν Αἰνείας τε διὰ πλειόνων ὁ καὶ στρατηγικὰ βιβλία ἱκανὰ συνταξάμενος, ὧν ἐπιτομὴν ὁ Θετταλὸς Κινέας ἐποίησε.

[4] Vgl. F. Dölger, Der Titel des sog. Suidaslexikons [Sitz.Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt. Jg. 1936 Nr. 6], München 1936. H. Grégoire, Le titre du Lexique de Suidas. Byzantion 11 (1936) 774–783. F. Dölger, Zur Σοῦδα-Frage, B. Z. 38 (1938) 36–57. F. Lammert, Suda, die Kriegsschriftsteller und Suidas, ebenda 23–35. Zusammenfassend Philol. Wochenschr. 62 (1942) 8 f.

Haufen zerlegte.[1] Dieses Zerlegen der Phalanx wurde durch den Kampf gegen die gegliederte römische Kampfordnung noch befördert, so bei Pyrrhos und in der Schlacht bei Magnesia. Ebenso ist es Brauch, das schwere Fußvolk als Rückhalt für Leichte und Fernwaffen, wie seit Alexander, und für Reiter, wie seit Agesilaos und Sulla deutlich erkennbar ist, zu verwenden. Das Fußvolk diente als προβολή für Leichte, Fernwaffen und Reiter, die nach Bedarf durch Gassen zwischen den Abschnitten der Aufstellung vorbrachen.

Der Abschnitt 72a gibt nun eine eingehende Darstellung dieser Taktik der Reiter, die durch die Abschnitte der Phalanx vor- und nach Bedarf zurückreiten. Er gibt sie bemerkenswerterweise nicht mit den byzantinischen Ausdrücken defensores oder ἐκδικηταί und cursores für den Rückhalt und die Angriffstruppe, wie sie uns sonst vom sog. Maurikios[2] bis zu der von A. Dain herausgegebenen Sylloge und zur Taktik Kaiser Leons VI. entgegentreten. Schon das dürfte seinen Kern in die Zeit vor den sog. Maurikios rücken. Der sog. Maurikios bzw. der Auszug aus ihm, die Problemata Leonis 6, 2, erinnert sich mit ὡς πρώην noch der Zeit, wo noch nicht in cursores und defensores geteilt wurde. Die taktischen Ausdrücke des Abschnittes 72a σύνταγμα als eine Abteilung von 256 Mann, πεντακοσιαρχία als eine Abteilung von 512 Mann erscheinen bei Ailian-Arrian 9, 4–6 und später Anon. Byzantin. 6 S. 15, 9, Köchly-Rüstow, Griech. Kriegsschriftsteller II 2 (1855) S. 96, als Unterteilungen der Hoplitenphalanx. Da diese nach 8, 3 16384 Mann zählen soll, so hat sie auch dort, was 9, 10 ausdrücklich gesagt ist, wie hier bei Afrikanus 32 πεντακοσιαρχίαι. Für die Front haben auch Ail.-Arr. 7, 1 den Ausdruck μέτωπον neben πρόσωπον[3] und wenigstens Ail. παράταξις, wobei nach 7, 2 die Abteilungen κατὰ μῆκος ἐπ' εὐθείας stehen. Dagegen findet sich bei den genannten Taktikern keine Parallele für die ἀποτομαί, welche die einzelnen Abteilungen trennen sollen. Auch διαστήματα sind bei ihnen nur die Abstände von Mann zu Mann, so 11, 1. Diese ἀποτομαὶ sollen von solcher Breite sein, daß Reiter zu je fünfen im Gliede durch sie von ihrem Standorte hinter dem Fußvolke zum Kampfe vor das Fußvolk und wieder zurückreiten können.

Wir haben es hier also mit einer Kombination von schwerem Fußvolk und Reiterei zu tun. Nun ordnet das Afrikanuskapitel die Aufstellung folgendermaßen: Dreißig Hoplitenabteilungen bilden die Front, die zwei

---

[1] Vgl. F. Lammert, Pauly-Wiss. XIX 1634, 61 ff. unter Phalanx, bes. 1636, 4 ff. Pyrrhos 1640, 10 ff. Magnesia 1641, 51 ff. – Fußvolk als Rückhalt 1638, 7 ff., für Reiter 1644, 63 ff. F. Lammert, Die römische Taktik ... Philologus, Suppl. 23, 2 (1931) 4, 6, 8–12, 18, 20, 24. 61/2 Arrianos "Εκταξις κατ' Ἀλανῶν 20 Fußvolk als προβολή für die Reiter, die durch Intervalle vorbrachen; vgl. S. 367.

[2] Sog. Maurikios II 3 Περὶ κουρσώρων καὶ δηφενσώρων. Dieselben Worte werden auch gerichtlich gebraucht; auch da gibt es neben defensor ἐκδικητής. Zu diesem Übergange vgl. Sen. Tro. 471 Troici defensor et vindex soli. Claud. Don. in Aen. III 55 defensorem ... emersurum credebat nullum, qui ultionem moliretur occisi.

[3] Vgl. Anon. Byz. 6. saeculi 15, 5.

übrigen, quer gestellt, πλαγίαι, ihre Seitensicherungen. Ausdrücklich erwähnt ist allerdings nur die des rechten Flügels, sei es, daß der Leser das Selbstverständliche ergänzen sollte oder ein Stück Satz ausgefallen ist. Dabei hat sie, im Reihenmarsche links, ἐν εὐωνύμῳ παραγωγῇ, die Rottenführer, τοὺς λοχαγούς, links, also bei Halt und Wiederfrontmachen in der Front. Die taktischen Ausdrücke entsprechen wieder genau Ail.-Arr. 36, 3 bzw. 5, 1.

Nach Ail.-Arr. 20, 2 soll die Reiterei 64 ἶλαι zu je 64 Mann haben, wie bei Afrikanus II 73. Afrikanus rechnet im Abschnitt zuvor, wie beim Fußvolk, 32 Doppelabteilungen. Diese heißen nach Ail.-Arr. 20, 2 ἐπιλαρχίαι. Wir dürfen diesen Ausdruck, solange nicht exaktes Auswerten der Handschriften Besseres bietet, für Thevenots Schreibungen ἱππιχαρχίας und ἱπποταρχίας und ἱππιλαρχίας, auch des Paris. gr. 2173, einsetzen. Auch von diesen Reiterabteilungen werden nur 30 für den Kampf eingesetzt. Die 2 übrigen sollen als Reserve, Hinterhalt, Wache oder Erkundungstruppe dienen.

In diesem Satze fällt das byzantinische Wort βίγλα auf, vgl. Maur. 10, 3, Leo Tact. 6, 13. Es weist geradezu schon auf den Abschnitt 74 hin, in dem bemerkenswerterweise ausschließlich vom Wachtdienst der Reiter die Rede ist.

Auch das Wort ἔγκρυμμα gehört in das Kriegsschrifttum, so Onas. c. 22, Leo Tact. öfter: 4, 27, 46; 7, 37; 9, 61; 12, 34, und oft in der Sylloge, wie im Wortverzeichnis der Ausgabe Dains leicht festzustellen ist. Die 30 Abteilungen aber sollen, wie ausdrücklich gesagt ist, hinter dem Fußvolke stehen. Ail. 20, 1 betont zwar, daß die Reiterei vor, beiderseits und hinter dem Fußvolke Platz finden kann. Für das von Afrikanus ins Auge gefaßte Zusammenwirken aber kommt nur die Stellung im Rücken des Fußvolkes in Betracht. Als für dieses nicht wichtig hat er die Leichten gar nicht berücksichtigt, die man laut Ail.-Arr. 15, 1 ganz nach Bedarf zu stellen gewohnt war.[1]

Aus dieser Aufstellung sollen nun die Abteilungen, und zwar die Hälfte der ἐπιλαρχίαι, also Ilen zu 64 Mann, von den Gassen zwischen den Abteilungen des Fußvolkes, ἀπὸ τῶν ἀποτομῶν, vorbrechen. Sie müssen die Gassen in Kolonne durchritten und sich vor ihnen dem Zweck entsprechend formiert haben, wie Afrikanus sagt, als Viereck, als Raute, oder wie es sonst not tat. Das entspricht wieder den taktischen Formen der Reiterei, wie sie von Philopoimen und Polybios her bei Ail.-Arr. 18 geschildert sind.[2] Afrikanus rechnet im nächsten Abschnitte mit Verwendung der Keilform innerhalb der Rautenform.

Eine solche Ile soll nach Afrikanus Reiter verschiedener Bewaffnung enthalten, und zwar 32 Lanzenreiter, κονταράτοι, 8 mit dem Pallasch bewaffnete, σπαθάτοι, und 16 Bogenschützen, ἱπποτοξόται. Damit würden von

---

[1] Vgl. a. Paris. gr. 2442 zu Ail. 16, 1; Köchly, Kriegsschriftsteller II 1 S. 496.
[2] Vgl. darüber E. Lammert, Pauly-Wiss. unter Reiterei 529. 532 ff.

den 64 aber noch 8 Mann fehlen, vorausgesetzt, daß die Zahlen bei Thevenot richtig sind; das könnten dann die sogleich darauf genannten ῥιπταρισταί, nach Lage der Dinge, Reiter mit Wurfspeeren, sein. Außerdem verhält es sich aber so, daß außer κοντὸς und Fernwaffen der Pallasch allen gemeinsame Waffe für den Nahkampf war. Nach Arrian. 2, 14 gab es bei den Römern Lanzenreiter, reitende Speerschützen und reitende Bogenschützen; für den Nahkampf aber führten sie Pallasch oder Streitaxt.

Spät ist hier wiederum der Ausdruck ῥιπταρισταί, den ich sonst nicht belegt fand, dagegen ῥιπτάριον bei Leo Takt 5, 3; 6, 7 bzw. ῥικτάρων Leo VI 32, VII 3, IX 58. De obs. tol. 318 Th. Die Sylloge hat 38, 6 und 45, 16 ῥιπτάρια. Daneben findet sich ῥικτάρια, so Leo VI 51, ῥικτάριν entspricht Leo VII 3 dem βηρύτταν beim sog. Maurikios 12, 8, 2, verutum bei Vegetius, De re mil. 2, 15; 3, 14; 4, 29. Ähnlich kann unser ῥιπταρισταί späterer Ersatz sein. Auch κονταράτος, z. B. Köchly, Kriegsschriftsteller II 1, 545; Leo Tact. 12, 41 usw. und σταθάτοι, vgl. Leo Tact. 7, 55, könnten späterer Zeit angehören. Vom κοντάριον spricht Maur. 1, 1; 2, 9; 3, 14 neben κοντᾶτος 2, 1; 5, 7, sodann Leo Tact. 5, 3; 6, 38: ἦν δὲ καὶ κοντάριον οὐ μικρότερον πηχῶν η'. τὸ δὲ μακρότερον μέχρι τοῦ δύνασθαι ἄνδρα κρατοῦντα κινεῖν αὐτὸ εὐκόλως. de obs. tol. 318 Th. κονταράτοι und κοντάρια.

Beim Verfolgen der Feinde soll die Reihenfolge sein: Speerreiter, Pallaschreiter, Speerschützen, Bogner. Beim Zurückgehen im Abstand sollen die Bogenschützen dem Feinde zunächst bleiben, bei Rückzugskampf die Lanzenreiter.

Die nächsten Worte ἐξερχόμενοι bis πεντεκοσιαρχίας fügen sich bei Thevenot nicht zu einem Satze. Der Sinn ist gleichwohl klar und wird am Ende des Kapitels bestätigt. Jede Ile soll durch die Gasse des linken Teiles der zu ihr gehörigen Fünfhundertschaft zu Fuß ihren Weg nehmen. Die Rückkehr auf den früheren Platz im Rücken des Fußvolkes erfolgt dann so, daß während die eine Hälfte der Doppelile einreitet, die andere Hälfte hervorbricht, 64 Mann in der befohlenen Ordnung zur Ablösung, gewissermaßen frische „Rächer" für die Zurückkehrenden. Der Ausdruck Rächer, ἐκδικητής, ist das griechische Äquivalent für defensor, δηφένσωρ, der noch lateinischen Heeressprache in Byzanz. Dafür spricht Leo Tact., der öfter die lateinischen Worte griechisch erläutert oder ersetzt VII 31 Ἑτέρα δὲ κίνησις, ὥστε ἐπιδιώκειν ὅτε μὲν σὺν ἐλασίᾳ ὡς κούρσωρας, οὓς οἱ νῦν προκλάστας λέγουσιν, ὅτε δὲ συντεταγμένως ὡς διφένσωρας, οὓς ἡμεῖς καλοῦμεν ἐκδίκους. VII 35 heißt es dann: εἰς κούρσωρας ἤγουν προκλάστας ἢ προμάχους καὶ εἰς διφένσωρας ἤγουν ἐκδίκους ἢ βοηθοὺς καὶ εἰς ἑκάστην χρείαν τάσσεσθαι. Und entsprechend lesen wir VII 54 das Verbum ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν. Der sog. Maurikios hat an den betreffenden, in Varis Ausgabe darübergedruckten Stellen III 5, 9 und XII 13, 3 nur die Worte κούρσωρας, δηφένσωρας und ἑαυτοὺς δηφενδεύειν. Wir können aber auch sachlich hieraus noch für das Verständnis des Afrikanus gewinnen.

Bei Maurikios und Leo treten die Reiter in der Rolle teils von cursores, teils von defensores auf. Wie sie verwandt werden, gibt der sog. Maurikios III 12 κινοῦντος δὲ αὐτοῦ ὡς ἐπὶ μάχης ἐξέρχεσθαι σὺν ἐλασίᾳ τοὺς κούρσωρας καὶ χωρίζεσθαι τῶν δηφενσώρων . . . . . . εἶτα πάλιν κυκλοειδῶς ἐλαύνειν, καὶ μετὰ ταῦτα προστρέχοντας ἐν τῷ μεταξὺ τόπῳ τῶν δηφενσώρων, ὅθεν καὶ ἐξῆλθον ἅμα τοῖς σφίσι δηφένσωρσιν ἐλαύνειν ὡς εἰς ἀπάντησιν τῶν καταδιωκόντων αὐτούς, und ebenso Leo VII 39. Die Rollen sollen beim Üben möglichst oft vertauscht werden, damit der Reiter lernt, beiden gerecht zu werden. Die defensores sind also der Rückhalt für die cursores, und hier liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit den vom Angriff zurückkehrenden Reitern und den ausreitenden, die deren Zurückgehen hinter das Fußvolk sichern.[1] Die Deutung des nächsten Satzes bleibt noch zweifelhaft: „wenn sie (die zuletzt als Ablösung Herauskommenden) einen Angriff der Feinde abwenden, müssen sie auch manchmal abspringen, damit sie nicht die anderen beim Eingange hindern." Zweifellos dauert die Rückkehr der abgekämpften Abteilung durch die Lagergasse ihre Zeit, da sie vorher wieder zu vier oder fünf abbrechen muß. Abspringen der Reiterei zur Gegenwehr kennen wir freilich aus dem Altertum für Zeiten wenig leistungsfähiger Reiterei, aber die ganze Lage, so mit den leeren Pferden vor der Stellung des Fußvolkes – oder gingen sie durch eine Gasse mit nach hinten? –, bleibt eigenartig.

Wenn es die Lage erfordert, wird auch auf den Kampf mit Ablösung verzichtet. Dann kämpfen die beiden zusammengehörigen Ilen gleichzeitig aus der Phalanx heraus. Trotzdem wird auch dann Wert darauf gelegt, daß sie durch die linken Gassen ausreiten, durch die rechten zurückkehren. Da nun, wenn wir nur mit Gassen zwischen den Fünfhundertschaften rechnen, jede rechte Gasse gleichzeitig die linke der folgenden Abteilung ist, so würde sich das Ein- und Ausreiten bei einheitlicher Leitung reibungslos vollziehen. Doch erscheint es auch möglich, daß zwischen den zwei συντάγματα jeder Fünfhundertschaft noch eine Gasse offen blieb, die dann stets für das Zurückreiten der zugehörigen Doppelile offen war. Daß die Bewegungen der Schwadronen von links nach rechts gehen sollen, wird damit begründet, daß die Soldaten – wir erwarten eigentlich: die Reiter – gleichmäßig geschickt sein sollen, im Ritte nach rechts herum zu kämpfen.

Das letztere zeigt, daß die Taktik dieses Afrikanuskapitels ganz wesentlich nicht mit Nahkampf, sondern mit ἀκροβολισμός, iaculatio, rechnet.[2] Arrianos, der in seinem Reitertraktate die Einzelausbildung für diese Kampfesart behandelt hat, schreibt dafür immer wieder das Reiten rechts herum vor, so c. 36, 39, 40, 42, an der ersten Stelle mit der Begründung οὕτως γὰρ τῷ τε ἀκοντίζειν οὐδὲν ἐμποδὼν ἵσταται, καὶ οἱ θυρεοὶ προβέβληνται πρὸ τῶν ἀκοντιζόντων ἐν τῇ ἐπελάσει. Daß hierin auch die Wendung

[1] Betr. Kreisreiten vgl. F. Lammert, Römische Taktik a. a. O. Anm. 1, hier auf S. 364, S. 51 ff. 55.

[2] Vgl. F. Lammert, Philol. Suppl. 23, 1 (1931) 48 ff.

frequens dextrator der Manöverkritik Kaiser Hadrians gehört, habe ich bereits a.a.O. S. 55 gezeigt. Auch die Germanen ritten nach Germania c. 6 rechts herum. Das alles ist um so bemerkenswerter, als, wie schon Xenophon περὶ ἱππικῆς bemerkte, das Pferd sich links leichter wenden läßt. So ist im Paris. gr. 2442 zu den Wendungen Ail. 25, 3/4 bemerkt: ἰστέον ὅτι ἐπὶ πάντων γίνεται οὕτως ἡ μεταβολή, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν πεζῶν ἡ ἐπὶ δόρυ γίνεται κλίσις διὰ τὸ μένειν τὴν ἀσπίδα εἰς σκέπην τοῦ ἀνδρός, ἐπὶ δὲ τῶν καβαλλαρίων ἡ ἐπὶ ἀσπίδα γίνεται οὐ μόνον διὰ τὸ εὐχερέστερον στρέφεσθαι τοὺς ἵππους εἰς τὸ ἀρίστερον μέρος, ἀλλὰ καὶ τὸ εἰς φυλακὴν τῶν ἀνδρῶν τὸ δόρυ μένειν προτεινόμενον ὡς πρὸς τοὺς πολεμίους.[1]

Nachrichten von solchen Abschnitten, ἀποτομαί, oder Gassen in der Schlachtordnung sind sonst ganz selten. Der Paris. gr. 2442 hat nach Köchly, Kriegsschriftsteller II 1 (1855) 518 zu Ail. 31 die Randbemerkung: ..... παρεμβολὴ δὲ ὅτε εἰς τὰ διαστήματα τῆς φάλαγγος ἤτοι εἰς τὰς ἀποτομὰς παρεμβάλονται ἐπ' εὐθείας τινὲς ἀναπληροῦντες τὸ λεῖπον. S. a. ebenda S. 496 zu Ail. 16, 1 ἢ κατὰ τὰς ἀποτομάς. Wir erfahren hier eine Möglichkeit, die Gassen durch Einschieben zu schließen.

Sonst ist des Durchziehens der Reiter, διιππεύσεις, Ail. 18, 4. 19, 6 bei Empfehlung der Raute als Formation der Reiterei gedacht. Und der Paris. gr. 2442 hat nach Köchly S. 498 zur Figur einer Raute die Beischrift αὗται ἁρμόζουσι πρὸς τὸ διατεμεῖν φάλαγγα καὶ πρὸς ἐξελεύσεις καὶ συστροφάς. Aus unserem Zusammenhange heraus werden wir uns hüten, für ἐξελεύσεις ἐξελάσεις einzusetzen; συστροφὰς aber wird bestens durch die Überschrift des folgenden Kapitels bei Afrikanus gedeckt.

Wir begnügen uns, zunächst festzustellen, daß die interpolierte Fassung des Arrian.-Ailian., wie sie der Paris. gr. 2442 darstellt, sich verschiedentlich mit Afrikanus berührt. Der Interpolator gehört einer Zeit an, da sich Ostrom wieder besonderer Reiterei gegenüber sah; er nennt bei Köchly II 1 530 als Feinde die Bulgaren, Türken und Petschenegen, Πατζινακοί. v. l. πεζινακαῖς.

Als die gegebene Abwehr gegen sie bezeichnet er hier die φάλαγξ ἀμφίστομος, ganz wie sie das auch in der Zeit des Crassus und weiter etwa bei Onasandros c. 21, 2 (vgl. Philol. Suppl. 23, 1 [1931] 14ff.) gewesen war. Wie damals die Parther, sind es Völker, die imstande sind zu attackieren, κατελαύνειν. Von besonderem Interesse bei diesem Interpolator ist aber dann S. 534 die Verwendung der ἀντίστομος διφαλαγγία gegenüber dem Durchbruche, διατεμεῖν, von Reitergeschwadern. Selbst diese Formation darf man also nicht mit Köchly für ein müßiges Schema halten. Für eine gut exerzierte Truppe dürfte es allerdings möglich gewesen sein, rechtzeitig genug diese Formation einzunehmen und den Angriff entweder abzuschlagen oder erfolglos ablaufen zu lassen: ἢ ποιῆσαι αὐτοὺς ἀπράκτους παρελθεῖν. Köchlys Kennzeichnung der Zusätze der Parisini (S. 525) als „Schnurren" ist jedenfalls abzulehnen.

---

[1] Vgl. a. Arrian. Taktik 37, 3/4.

Wie wir sahen, bringt dieses Kapitel aus Afrikanus' Κεστοί eine Reitertaktik, welche in die Zeit vom ersten vorchristlichen bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert gehört. Sie paßt zu dem, was wir von Arrianos hören, vielmehr sie ergänzt diesen, da wir in seinem Reitertraktat im wesentlichen nur die reglementmäßige Einzelausbildung dargestellt finden. Infolgedessen ist es durchaus glaublich, daß diese Taktik zu Afrikanus' Zeit herrschte.[1] Daß er mit dem Kriegswesen seiner Zeit in Berührung kam und sich dafür interessierte, sehen wir ja ganz deutlich aus dem, was er im Abschnitte 29 'Επισφράγισμα περὶ βέλους p. 300b Th. L = I 20. V. über das Bogenschießen, über Syrmos, den Skythen, Bardesanes und Mannos (c. 216), den Sohn Abgars IX. von Edessa (179–216), mitteilt. Demnach würden wir für wahrscheinlich halten, daß es tatsächlich Afrikanus war, der dieses inhaltlich wertvolle, bisher mit den drei folgenden isoliert stehende Kapitel aus dem Reglement bzw. der Militärliteratur seiner Zeit überliefert hat. Die wenigen der späteren Sprache angehörenden Wendungen dürften dann eingedrungen sein, als gegenüber den obengenannten Donauvölkern auf die taktischen Maßnahmen jener Jahrhunderte gegen leistungsfähige Reiterei erneut Wert gelegt wurde.

[1] Ammianus 25, 1, 2 nennt excursatores.

THE CODEX AMBROSIANUS GRAECUS 81 AND PHOTIUS

B. LAOURDAS/DUMBARTON OAKS

Photius was not only a prolific epistolographer but he had also on epistolography a theory of his own. Whenever the authors of whom he speaks in his "Bibliotheca" are known as epistolographers he does not fail to mention their letters and in many of his codices he adds extensive commentaries about the style of various letters.[1] Interesting remarks are also included in his own letters; letters 27 and 28 are actually a long treatise in two parts on the style of Saint Paul's letters and letter 233 contains his own classification of whom he considers the greatest epistolographers.[2]

As far as I know, nobody so far has tried to trace the origin of his theory on this literary genre. It seems that no one has even noticed the importance letters have as a special literary form in the mind of Photius. The source of his remarks is certainly not to be found in the ancient handbooks on Greek epistolography such as those by Demetrius and Proclus. As he is primarily concerned, not with the form of the letters as letters, but with special literary means of expressing spiritual values, he usually speaks about the style – not about the form – and he uses the same technical terms as he does for the other literary forms. From this point of view his theory on epistolography is subordinated to a broad spiritual aspect of things. Saint Paul in the 27th and 28th letters is not especially a great epistolographer: he is a great religious man and a great author.

I hope I shall be able to say more about this subject in the edition of the letters of Photius which I am preparing. In this note I would like to suggest a possible connection between Photius's classification of the best epistolographers and the interesting collection of letters in Codex Ambrosianus graecus 81.[3] In his 233rd letter, addressed to Amphilochius, Metropolitan of Cyzicus, Photius writes that the letters of Brutus, Julian, Libanius, and of the so-called Phalaris are the best in pagan literature, while those of St. Basil, Gregory, and Isidorus are the best written by Christians. He also mentions the letters of Plato, Aristotle and Demosthe-

[1] See codd. 26 on Synesius, 32 on Athanasius, 86 on St. John Chrysostom, 126 on Polycarpus, 138 on Eunomius, 143 on St. Basil, 192 on Maximus, 229 on Ephraim, 231 on Sophronius.

[2] The numbers are according to the edition of J. N. Balettas, Epistol. Photii, London 1864. The letters 27 and 28 are on pages 299–319, letter 233 on page 545.

[3] Detailed description of the codex in A. Martini et D. Bassi, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae I, Milan 1906, 92–94.

nes, but he is not satisfied with them, although he does not fail to write on the superiority of the letters of Plato to those of Aristotle and Demosthenes.

Codex Ambrosianus graecus 81 is one of the oldest collections of letters we have, but so far it has been studied only because of its value for the tradition of the text of the letters of Brutus, Aelian[1] and Julian.[2] It is written in a fine minuscule hand with irregular use of uncials and belongs obviously to the second part of the tenth century. It was specifically meant as a collection of letters. It begins with the treatises of Proclus and Demetrius on epistolography and its 272 folios contain nothing but letters, mainly from the second sophistic period, with the addition at the end of 110 letters of Photius. This addition means that, in the judgment of the collector, Photius's letters are equal in importance to the other letters, at least for the purpose of the collection which was obviously intended as a florilegium of the best specimina of letter-writing. The compiler apparently regards Photius as equal to the great epistolographers of the past; such a judgment is not without value from the point of view of the influence Photius had upon tenth century humanistic studies. That the collector was interested in Photius is proved also from the way he worked; he had at his disposal an excellent codex of Photius's letters and he copied it with the utmost care; except for a few misspellings his transcription provides one of the best texts of Photius that we have, comparable only to codex Baroccianus graecus 217, of the first half of the tenth century. Most probably Ambrosianus 81 was excerpted from Barocc. 217, if we can judge from the fact that both the codices classify the letters in the same order.[3]

That the person responsible for Ambros. gr. 81 had special interest in Photius and that because of his interest in him he ventured so far as to add his beloved author to the great epistolographers of the second sophistic period, is proved by a closer examination of the contents of the codex; the greater part of the codex is occupied by Photius and his favorite epistolographers, according to his own classification in the 233rd letter. The first epistolographer in Ambros. 81 is Phalaris; cfr. 'τὰς εἰς Φάλαριν ἐκεῖνον, οἶμαι, τὸν 'Ακραγαντίνων τύραννον ἀναφερομένας ἐπιστολάς' in the 233rd letter of Photius.[4] Next follows Isidorus' ἡ ποικίλη καὶ τῆς ἡμετέρας αὐλῆς μοῦσα, according to Photius.[5] Firmus and Theophylactus

[1] Ed. Luigi de Stephani, Per il testo delle epistole di Eliano, Studi Italiani di filologia classica 9 (1901), 480 ff.

[2] J. Bidez et Fr. Cumont, Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien, Brussels 1897, 47–48.

[3] Cod. Baroccianus gr. 217 was the basis of the edition of Photius' letters by Montacutius, London 1651.

[4] What does οἶμαι mean here? Probably Photius was not sure that the letters were really addressed to Phalaris. All the quotations are from the 233rd letter.

[5] In his list of manuscripts containing the Letters of Isidorus, C. H. Turner (The letters of Saint Isidore of Pelusium, Journal Theol. Studies 6 [1905], 70–85) does not mention the Ambros. gr. 81.

of the codex are not mentioned by Photius in letter 233rd. Photius however was especially interested in Theophylactus.[1] After Theophylactus the collector puts Julian 'τὸν ἐν βασιλεῦσι φιλόσοφον' and then there follow St. Basil, 'ὁ γλυκύς' and Libanius, 'τὸν σοφιστὴν ἐν ταῖς πλείσταις'. Letters 'αἷς Βροῦτος ὁ 'Ρωμαίων στρατηγὸς ἐπιγράφεται' are also in the Ambrosianus. The codex does not contain letters of Gregory 'ὁ κάλλους, εἴ τις ἄλλος, ἐργάτης' and it has a few others of minor importance, not mentioned by Photius. From the "Bibliotheca" it seems that Photius was not very enthusiastic about the letters of St. John Chrysostom[2] and he does not mention him in the letter under discussion. Chrysostom is also absent from Ambros. 81.

We know nothing of the origin of cod. Ambros. gr. 81, but in view of the circumstances set forth above it seems probable that this codex is to be connected with the tradition of humanistic studies created by Photius and his pupils, among whom the most important was Arethas of Caesarea. If I am not mistaken this is the only possible suggestion as to the origin of Ambrosianus gr. 81.

---

[1] See „Bibliotheca" cod. 65.

[2] Cod. 86.

Σφραντζῆς ET NON Φραντζῆς

V. LAURENT/PARIS

Depuis l'apparition, à l'extrême fin du XVIIIe siècle, de la Grande Chronique laissée sous son nom par un hardi démarqueur et faussaire,[1] personne ne s'est avisé de suspecter la forme même du nom de l'auteur présumé: Phrantzès! Ce nom rend d'ailleurs aux oreilles occidentales un son si familier qu'on y a aisément vu une adaptation grecque d'une appellation étrangère (Francesco pour les uns[2] ou Français pour les autres).[3]

Or, en rangeant mes fiches prosopographiques, une constatation m'a donné à penser: la forme Φραντζῆς se trouve dans les sources doublée d'une autre (Σφραντζῆς) dont l'ancienneté, la fréquence, voire le bon aloi font de prime abord supposer qu'elle seule est authentique. Ces deux patronymes sont-ils au contraire également recevables, répondant ainsi – ce qui n'aurait rien d'anormal – à deux groupes de familles différents, ou l'un n'est-il qu'une altération de l'autre? De la solution dépendra le vrai nom à donner à l'historien.

Il nous faut d'abord dresser, par formes de patronyme, la liste des personnages cités dans les sources les plus diverses. Ce tableau, qui ne veut aucunement être exhaustif ni aborder le problème généalogique,[4] permettra une saine appréciation des lieux, temps et circonstances qui ont présidé à la formation et éventuellement à l'évolution de la forme primitive du nom. Les sources mentionnent:

A. Φρανσές

Ce cas n'est évoqué ici qu'à titre de comparaison, car le porteur du nom est hors jeu, totalement étranger à la famille byzantine alors à son

[1] Sur le texte des deux Chroniques mises sous le nom de Phrantzès, et les problèmes d'authenticité qu'il pose, voir la littérature indiquée dans G. Moravcsik, Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Budapest 1942, p. 154. L'opinion exprimée p. 152 que le Maius représenterait l'oeuvre même de l'historien, falsifiée par quelques additions de Macaire de Monembasie, n'est pas recevable. Ajouter le travail, paru depuis, du R. P. R. J. Loenertz, Autour du Chronicon Maius attribué à Georges Phrantzès, dans Miscellanea Giovanni Mercati III, Città del Vaticano 1946, pp. 273–311. Comme ce dernier auteur le démontre pertinemment, le remaniement et les additions atteignent la structure même du texte primitif représenté jusqu'à plus ample informé par le Minus.

[2] Dans l'ensemble, les éditeurs et commentateurs. Cf. par ex. PG. 148, 698 n. 74 et PG. 153, 568 n. 21.

[3] H. Moritz, Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten, Landshut 1896/97, p. 17.

[4] On ne citera à propos de chaque personnage mentionné que le fait saillant de son dossier et la date la plus ancienne ou la plus précise, suivant les cas, à laquelle il est attesté. Les détails biographiques sont réservés pour ma future Prosopographie.

apogée. C'était en effet un latin[1] depuis longtemps au service de l'empire, chargé par Jean VI Cantacuzène, avec deux grecs, d'une mission auprès du pape Clément VI dont il était connu. Selon toute probabilité, son nom, forgé par ses hôtes, désigne son origine. C'était le français venu d'Avignon ou bien plutôt un suivant d'Anne de Savoie resté auprès de sa souveraine.

B. Φραντζῆς

Sauf une exception, cette forme de nom n'est donnée qu'à l'historien Georges Phrantzès et aux membres de sa famille. Elle se retrouve de manière constante dans le Chronicon Majus et, mais dans le corps du texte seulement, dans le Minus. Une Chronique Brêve[2] l'utilise également et c'est elle encore qu'emploie la fameuse lettre du sultan Mahomet II, datée de décembre 1453.[3] On a là essentiellement une graphie des XV[e] et XVI[e] siècles.

L'exception précitée apparait à une bien plus haute époque en marge de l'histoire byzantine. Le premier personnage que l'historiographie grecque désigne sous le nom de Φραντζῆς est en effet un chef bulgare, l'un des derniers à s'être soumis à Basile II (vers 1019). Michel de Devol[4] lui assigne ce double nom: 'Ελίναγος ὁ Φραντζής, curieusement dédoublé dans une comédie allemande[5] des premières années du XVII[e] s. en Franciscus et Elemaus. On a là une première interprétation du nom qui aura la préférence des érudits.

C. Σφραντζῆς

Cette forme apparait pour la première fois vers le milieu du XIII[e] siècle et est restée en usage jusqu'à la fin de l'empire.

Sont ainsi appelés:

1. Avant 1257, le mari de Maria Petraliphina dite aussi Σφραντζαίνα.[6]
2. En 1279 et auparavant, Gabriel, le neveu de Jean Ange, fils du despote d'Épire Michel II, fait garde du sceau, puis aveuglé.[7]

---

[1] Cf. J. Cantacuz., Historiarum lib. IV 9, éd. PG. 154, 61 C; éd. Bonn. III 53.

[2] Éd. Sp. Lambros, Βραχέα Χρονικά, Athènes 1932, p. 17, 54.

[3] Éd. 'Επετηρίς du Syllogue philologique Le Parnasse 13 (1917) 197.

[4] Éd. B. Prokić, Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes, München 1906, p. 34 n. 54. C'était le gouverneur de Bérat (Albanie) pour le compte du tsar Samuel. Sur lui voir G. Schlumberger, L'Épopée byzantine II. Basile II le Tueur de Bulgares, Paris 1900, pp. 397, 398.

[5] Voir à ce sujet les curieuses observations de H. Grégoire, Les sources de la «Tempête» de Shakespeare, dans Byzantion 9 (1934) 791 n. 2, 792.

[6] Georg. Acropolitae, Χρονικὴ συγγραφή, éd. A. Heisenberg p. 140, 26; G. Pachymeris, De Michaele Palaeologo VI 32, éd. PG. 143, 971; éd. Bonn. I 508; du même, De Andronico Palaeologo I 14, éd. PG. 144, 51 A; éd. Bonn. II 44.

[7] G. Pachymeris, De Michaele Palaeologo VI 25, 32; éd. Bonn. I 493, 508; éd. PG. 143, 955 A; 971 B.

3. Sphrantzès Paléologue, personnage sénatorial partisan de Jean VI Cantacuzène[1] dans la guerre civile, mort au siège d'Arta vers 1338.

4. En 1341, une religieuse Agapè Angelina Sphrantzaina Paléologine,[2] à Thessalonique.

5. Vers 1345, un gouverneur d'Andrinople fidèle à Jean V Paléologue.[3]

6. Avant 1360, Euphrosyne Lascarina Paléologine dont Grégoras composa l'épitaphe.[4]

7. Au XIV[e] s., Sphrantzès Gavrinos Ducas, possesseur[5] du codex Parisin. gr. 1348.

8. En 1374, Jean Sphrantzès et sa femme Irène, beau-frère et soeur d'un Masgidas.[6]

9. Vers 1435, un Sphrantzès de Xanthi dont un pamphlétaire loue (par antiphrase?) la tempérance.[7]

10. Vers 1403, un personnage sénatorial envoyé par Manuel II trouver les métropolites d'Ancyre et de Média.[8]

D. Σφρεντζῆς

Une seule fois, mais à une très haute époque, puisque nous avons ici le plus ancien emploi du patronyme dans la tradition byzantine. Il apparait[9] en effet en 1044 ou 1059 comme éponyme du monastère athonite de Pantéleïmon. Est-ce une fois encore un nom slave? Ce point a une particulière importance.

Que conclure des constatations précédentes?

Il semble que nous puissions établir une chaîne d'évolution continue: Φραντζής – Σφραντζῆς – Σφρεντζῆς – Φραντζῆς. Dans cet arrangement, le seigneur bulgare rallié à Basile II aurait, comme ses pairs les Aaron, les Alousian, les Prousian, les Gabras et autres, fait souche à Byzance. Et cette supposition a un solide fondement dans les sources. Une addition[10] de Michel de Devol nous apprend en effet que le personnage avait reçu de son vainqueur la dignité de patrice et vivait à Thessalonique, lieu propice s'il en est pour penser à l'Athos. Or il advint qu'on le soupçonna[11] de

[1] Personnage turbulent et sanguinaire. Cf. N. Gregor., Historiarum lib. X, VII 5, XI, IX 2, éd. PG. 148, 697 757; éd. Bonn. I 496 f., 552 f.; J. Cantacuz., op. cit. II 25, 37; éd. PG. 153, 568, 576, 645; éd. Bonn. I 451, 456 f., 525 f.

[2] Viz. Vremennik 9 (1902) 132.

[3] J. Cantacuzen., op. cit. III 66; éd. Bonn. II 405; éd. PG. 153, 1093 A.

[4] Texte de son épitaphe métrique dans Bessarione 22 (1918) 97.

[5] Signature inédite de possesseur dans le cod. Parisin. gr. 1348, f. 365[v].

[6] F. Dölger, Aus den Schatzkammern des heiligen Berges, München 1948, p. 113.

[7] G. Mercati, Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno, Roma 1926, p. 164.

[8] Cod. Parisin. gr. 1379 f. 68[r]. Le même personnage est appelé Sébastopoulos Sphrantzès dans un acte inédit.

[9] F. Dölger, op. cit. p. 64.

[10] B. Prokić, op. cit. p. 35 n. 55.

[11] De connivence avec un autre seigneur bulgare, qui, lui aussi, eut une longue descendance byzantine, Gabras.

vouloir restaurer le royaume bulgare à son profit. L'annotateur précise que le prévenu sut nier et qu'on le maintint dans sa dignité. On s'explique ainsi deux particularités. D'une part en effet les Sphrantzès, tout au long de leur histoire, restent de purs européens, plus précisément des macédoniens et des thraces, exceptionnellement des insulaires; d'autre part, si le monastère slave de saint Pantéleïmon à l'Athos[1] a, en 1045 ou 1059, pour éponyme un Sphrentzès, nom à la voyelle infléchie,[2] n'est-ce pas parce qu'un membre de cette famille médiatisée s'est occupé tout au moins de le restaurer? Sa qualité de bulgare devait le porter à s'intéresser à cette maison religieuse de préférence à toute autre.

Mais le grec fit à son nom une petite addition par manière de prothèse[3] et c'est ainsi que Φραντζής devint Σφραντζῆς,[4] forme originale et authentique du patronyme byzantin transmis à ses descendants par le seigneur médiatisé et restée telle sans variante appréciable[5] jusqu'à la fin de l'empire.

Dès lors, avant toute considération d'ordre philologique, une question s'impose. L'historien appartient-il à cette famille qui donna plusieurs grands serviteurs à Byzance? Si oui, l'orthographe officielle de son nom, celui qui figura au bas des nombreux documents qu'il dut signer en sa qualité de haut fonctionnaire, put difficilement comporter une variante aussi marquante.

Bien qu'il soit impossible de rattacher de manière certaine la lignée de notre historien à l'un ou l'autre des Sphrantzès précités, tout indique une étroite parenté.

Les deux groupes se meuvent d'abord dans le même monde. En effet leurs membres respectifs sont des gens de condition, quoique de petite noblesse remarque un grand seigneur qu'ils ont pourtant bien servi.[6] Dès le début, leurs alliances sont de haute qualité. La veuve d'un Sphrantzès est acceptée comme épouse par un dynaste épirote, Philippe de Kanina. Les moins favorisés s'allient aux Sébastopouloi, aux Masgidas, aux Sparténoi, ce qui était déjà une belle référence. Leur fortune est faite, lorsque, accédant aux plus hautes charges, ils s'apparentent aux Ducas, aux Lascaris, aux Anges et surtout à la famille régnante des Paléologues qui les

---

[1] A vrai dire, rien ne prouve que le couvent dont il s'agit fut sis à l'Athos. Cependant comme le document qui le mentionne se trouve conservé dans le monastère hagiorite de même nom, il ne semble pas téméraire d'admettre que, s'ils ont été divers, l'un continua l'autre. On sait qu'il y eut sur la Sainte Montagne un groupe slave, à prédominante russe, depuis le Xe siècle.

[2] C'est là au reste un phénomène grec. Exemples dans K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache, Leipzig 1898, p. 30.

[3] Pour ne citer qu'un cas parallèle de même époque, le nom de Φραγκίσκον devient Σφραγγίσκον chez les copistes des Historiarum Demonstrationes de Chalkokandyles, éd. Darkó, II, Budapest 1923, p. 72.

[4] Avec l'accent circonflexe sur la dernière syllabe, presque sans exception.

[5] Les formes: Σφράτζης, Σφάντης sont en effet purement accidentelles et relèvent soit de l'ignorance, soit de la fantaisie populaire.

[6] J. Cantacuzen., op. cit. II 25, éd. Bonn. I 451; éd. PG. 153, 568c, parlant de Paléologue Phrantzès: τῶν συγκλητικῶν εἷς, οὐ πάνυ δὲ τῶν ἐπ' εὐγενείᾳ λαμπρυνομένων.

accueillent plusieurs fois. Or c'est dans le même cycle d'alliances que nous rencontrons l'historien et les siens. Sa soeur s'unit à un Mamônas,[1] personnage en vue comme membre du sénat et haut fonctionnaire; lui-même épousa la fille du Préposé à l'écritoire Alexis Tzamplakôn Paléologue;[2] sa fille Thamar, morte dans le sérail sur ses quinze ans, était dans les calculs du père destinée au seigneur d'Aenos Nicolas Mélissène.[3]

Et ce monde, quand il n'a avec la dynastie du jour que des alliances indirectes, n'en affiche pas moins le nom de Paléologue dans sa titulature.

Les charges remplies de part et d'autre sont d'un rang fort honorable. Presque tous sont des fonctionnaires provinciaux, les uns à demeure comme gouverneurs de villes, les autres en mouvement continu comme chefs d'armée en campagne ou diplomates, d'autres à des titres indéfinis. Tels apparaissent en particulier le grand-père[4] de l'écrivain signalé à Lemnos et son grand-père maternel qui séjourna assez longtemps à Berrhoia[5] de Macédoine pour se décider à y bâtir un couvent. Georges lui-même connut l'isolement des garnisons lointaines avant d'être diplomate et d'accéder au poste suprême de grand logothète,[6] le poste le plus élevé qu'un membre de la famille ait jamais atteint. Avant lui plusieurs autres avaient eu, quoique à un échelon inférieur, leur part de l'administration centrale. Notre liste compte en effet un grand stratopédarque Sphrantzès Paléologue, un parakoimomène de la sphendonè Gabriel et au moins deux membres du Sénat.[7]

On peut d'autre part se demander si cette Agapè ou Agathè Sphrantzaina, religieuse à Thessalonique, n'aurait aucun rapport avec la soeur du grand-père de notre historien qu'elle dut connaître sinon accueillir lorsque celle-ci vint se mettre sous la direction de sainte Thomais.[8]

Dans ces conditions, il est moralement certain que l'historien s'appelait Sphrantzès et non Phrantzès. Et c'est incontestablement ce que le chroniqueur a voulu nous rappeler lui-même dans la suscription de ce que l'on est convenu de tenir pour son oeuvre authentique, le Minus.[9] Ces premières

---

[1] G. Phrantzès, Chronicon Majus I 35; éd. PG. 156, 726 B; éd. Bonn. 109; Minus, PG. 156, 1027 A.

[2] G. Phrantzès, Chronicon Majus II 17, éd. PG. 156, 795 B; éd. Bonn. 191 (Papadopoulos p. 189). Notice sur le père et la fille dans Av. Papadopoulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453, München 1938, p. 78 nn. 125, 126.

[3] G. Phrantzès, Chronicon Majus III 2, éd. PG. 156, 825; éd. Bonn. 225; IV 14, PG. 156, 964 B; éd. Bonn. 385. Ce détail toutefois qui ne se retrouve pas dans le Minus demanderait confirmation. Comme il s'agit des Mélissènes, de la famille même du faussaire Macaire, il y a lieu d'être circonspect.

[4] Dans le Majus II 5, éd. PG. 156, 752 A; éd. Bonn. 140; dans le Minus, PG. 156, 1037 B.

[5] Majus IV 19, éd. PG. 156, 984 B; éd. Bonn. 408.

[6] Celle-ci obtenue presque in extremis à la veille de la catastrophe. Voir sur le cursus honorum de notre historien l'étude de R. Guilland, Le protovestiarite Georges Phrantzès, dans Revue des Études Byzantines 6 (1948) 48–53.

[7] Les numéros 3 et 10 de notre liste.

[8] Majus II 5, éd. PG. 156, 752 AB; éd. Bonn. 140; Minus, PG. 156, 1037 BC.

[9] PG. 156, 1025 A.

lignes d'un ton direct et personnel peuvent être tenues pour la signature même de l'auteur. Or on y rencontre exceptionellement la forme: Σφραντζῆς! Si le corps même de l'ouvrage a la graphie: Φραντζῆς, elle n'a pu s'y introduire que sous le coup d'influences locales, proprement italiennes, car on sait que le lieu de rédaction fut Corfou. Les copistes insulaires, chargés de reproduire l'original ont pu au reste accommoder l'orthographe du nom à leurs usages phonétiques. Il y a d'ailleurs, tant dans le Majus que dans le Minus, un autre cas de simplification par aphérèse. Rien en effet n'est plus byzantin que le nom de Σκληραίνα, ici éponyme de monastère à Constantinople. Or les deux traditions du texte ont la leçon écourtée: Κλερένα,[1] et leur accord ferait penser que le prototype des copies actuelles, mais non pas nécessairement l'original, souffrait déjà de cette simplification. La même cause a dû influencer le rédacteur de la lettre de Mahomet II. Celui-là savait manifestement trop mal le grec pour ne pas être turc ou latin.

Il y a donc lieu de restituer au patronyme étudié son visage authentique et l'on renoncera du coup à vouloir reconnaître[2] ses initiales dans les deux lettres (Φ, Γ), gravées en monogramme au revers de certains chrysobulles. Le protovestiarite et grand logothète Georges Sphrantzès (non Phrantzès) était au reste trop fier de sa fortune passée et de ses alliances impériales, trop imperméable lui-même aux influences occidentales pour sacrifier au goût du jour ne fût-ce qu'une lettre de son nom. C'est dire que l'hypothèse d'un double emploi parallèle de la forme byzantine traditionnelle (Sphrantzès) et de celle (Phrantzès) que nous avons vulgarisée ne me semble pas admissible. Comme je l'ai souligné ci-dessus, cette dernière doit être issue de milieux italo-grecs. Elle ne serait même pas à mettre au compte, déjà trop lourd, du métropolite de Monembasie Macaire Mélissène.[3] Le prototype que ce prélat remania si effrontément – et c'est le lieu de rappeler que le mérite d'avoir identifié ce faussaire revient au jubilaire honoré par ces Mélanges – ce prototype donc écrivait déjà partout: Φραντζῆς. A l'insu de l'auteur qui, tel que l'oeuvre authentique nous le fait connaître, ne l'eût certainement pas souffert! Et c'est pourquoi ce serait rendre un trait essentiel à sa physionomie si maquillée par la tradition que de l'appeler désormais de son seul vrai nom: Sphrantzès!

---

[1] Majus II 5, éd. PG. 156, 752 A; éd. Bonn. 141; Minus, PG. 156, 1037 C. A noter également dans Chalcocandyles un phénomène identique: Σφορτίας (transcription grecque de l'italien Sforza) écourté en Φορτίας. Références ci-dessus p. 376 n. 3

[2] F. Dworschak, Byzantinische Goldbullen. B. Z. 36 (1936) 41–44. Au reste, ces deux lettres se retrouveraient déjà sur un sceau en or encore appendu au bas d'une charte inédite de Manuel II datée de 1402, alors que notre historien sortait à peine des langes.

[3] Cf. F. Dölger, Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des 16. Jahrhunderts, Metropolit Makarios von Monembasia (Festgabe Otto Glauning, Leipzig 1936) pp. 25–35.

BRIEFE AN ULRICH FUGGER

P. LEHMANN/MÜNCHEN

Daß unser verehrter Sexagenarius immer wieder in Wort und Schrift mit der ihm eigenen Energie und Stoffbeherrschung den Versuch macht, uns im heutigen Abendlande die Bedeutung von Byzanz und seiner Kultur klar und anschaulich zu machen, ist eine Tatsache, an die ich nur zu erinnern brauche. Ich darf aber wohl auch zur Feier seines Eintritts ins 7. Lebensjahrzehnt an zwei Episteln, die meines Wissens bisher unveröffentlicht sind, erörtern, wie vor rund 400 Jahren Deutsche für die Schätze und Merkwürdigkeiten des Südens und Südostens Interesse zeigten und es versuchten, aus Italien und von dort aus sich die eine und andere Kostbarkeit mancherlei Art auch aus Konstantinopel, vom Athos, vom Balkan sonst zu holen. Es ist mir bisher nicht gelungen, jede Einzelheit der beiden Schreiben zu deuten. Indessen übt vielleicht gerade das auf den Jubilar und seine vielen Freunde einen besonderen Reiz aus, daß hier Forschungsmaterial vorgelegt wird, an das sie anknüpfen können.

Die beiden im Original in der UB Heidelberg im Cod. Pal. lat. 1914 erhaltenen, im Monacensis lat. 1832 fol. 1–6^{v} abschriftlich aus dem Jahre 1760 vorliegenden Briefe stammen von Martin Gerstmann (1527–1585), von dem wir unter anderem wissen,[1] daß er in Italien studierte, in Padua Dr. jur. utr., 1574 Bischof von Breslau wurde und als solcher 1585 starb. Der Adressat ist einer der erfolgreichsten Sammler des 16. Jh., nämlich Ulrich Fugger (1526–1584), ein Sohn Raimunds des Älteren (1489–1535), Bruder von Hans Jacob (1516–1575), Georg (1517–1569), Christoph (1520–1579), Raimund (1528–1569). Es ist hier nicht der Ort zu längeren Ausführungen über die ungewöhnlich erfolgreiche Bibliophilie dieser und anderer Fugger des 16. Jh.: ich hoffe, daß es mir noch vergönnt sein wird, in einem seit längerem vorbereiteten Buch über die alten Fuggerbibliotheken wichtige Anregungen, Aufschlüsse und Zusammenfassungen zu geben, und begnüge mich hier und heute, auf die vorbildlichen Untersuchungen von Otto Hartig, Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Joh. Jak. Fugger, München 1917, zurückzuverweisen, worin nicht nur über Hans Jakob Wichtigstes gesagt ist, und auf die Arbeit von Karl Christ, Zur Geschichte der griechischen Handschriften der Palatina.[2] Eine weitergehende Bibliographie darf ich mit Rücksicht auf die Raumnot hier wohl unterlassen. Zu Hartigs Forschungen über Hans Jakob als Büchersammler werde ich relativ wenig nachtragen

---

[1] Vgl. Allg. Deutsche Biographie XX 472 ff.

[2] Zentralblatt für Bibliothekswesen 36 (1919) 3–34, 49–66.

können, weit mehr und viel Neues über die Bibliotheken Georgs sowie seines Sohnes Philipp Eduard und des genannten Ulrich Fugger. Es ist eine längst bekannte Tatsache, daß die Bücherschätze Ulrichs nach Heidelberg und von dort im Jahre 1623 zumeist nach Rom in die Vatikanische Bibliothek kamen, nunmehr also nach verschiedenen Restitutionen die Manuskripte Ulrich Fuggers hauptsächlich in Rom und in Heidelberg zu suchen und zu finden sind. Die forscherische Wiederermittlung dieser Fuggerbibliothek und ihrer lehrreichen Entstehungsgeschichte gehört zu den Aufgaben, die ich mir noch gestellt und wenigstens am Schreibtisch zu einem erheblichen Teil bereits gelöst habe, eine Aufgabe, durch deren zwar nicht restlose, aber weitgehende Bewältigung manchem Gelehrten verschiedenster Gebiete Wichtiges und auch Überraschendes gegeben werden kann. Wenn ich dabei oft über die Grenzen der mittellateinischen Philologie hinausgehe und mich in Forschungsregionen begebe, in denen andere besser als ich zu Hause sind, möge mir das schon jetzt gütigst verziehen werden: man muß manchmal den Mut aufbringen – auch im Bewußtsein, Irrtümer zu machen und Lücken zu lassen –, in die Nachbarländer zu schauen; ja, ist es nicht geradezu unsere Pflicht, uns nicht den Blick beengen zu lassen durch Hecken und Palisaden, die die verschiedenen Disziplinen abzugrenzen scheinen? Die Hauptsache ist doch wohl, daß man sich nicht in vermessener Unbescheidenheit einbildet, man könne auf gelegentlichen Ausflügen das fremde Terrain so auskundschaften, wie diejenigen es kennen, die jahre- oder jahrzehntelang sich in ihm umgesehen haben. Doch nun zurück zu den Briefen Gerstmanns. Im ersten Briefe vom 5. Juni 1557 meldet er zu Beginn: Ankunft in Venedig gleichzeitig mit Marcus, wohl Marx Fugger (1529–1597), einem Sohne Antons (1495–1560) und Vetter des Adressaten, kurze Besichtigung der von Scrimger in Padua gemieteten Wohnung, Rückkehr nach Venedig, Verpacken der Bücher und Einwirken auf Scrimger (der, wie wir am Schluß der Epistel erfahren, nach Augsburg zu reisen im Begriffe war), ihn vor dem Transport nach Padua nicht zu verlassen. Bei Scrimger handelt es sich um den bücherkundigen und büchersammelnden Schotten Henricus Scrimger, der auch im 2. Brief eine Rolle spielt und tatsächlich 1558 in Augsburg war. Wir sprechen später über ihn. Auch der von Gerstmann genannte Fuggerprokurator David Ott, der Seife, Kerzen, Handschuhe, Seidengewänder zu Ulrich Fugger schaffen soll, kommt in der späteren Epistel Gerstmanns wiederum vor und ist keine unbekannte Größe in der Fuggergeschichte des 16. Jh. Ich teile hier nur einiges über ihn mit, was ich Mitteilungen von Professor Dr. Freiherrn Götz von Pölnitz, dem genannten Werk Otto Hartigs und der Selbstbiographie Geizkoflers verdanke: Im Fuggerarchiv zu Augsburg befinden sich in Bd. 32,2 die Prokura Anton Fuggers für David Ott in Venedig vom 18. Mai 1559, die Prokura des Augsburger Rates Konrad Mair vom 22. Juli 1563 und die Prokura Marx Fuggers vom 3. September 1563, außerdem in F. A. 2. 2. 1ª ein Brief David Otts an Anton Fugger vom 10. April 1559;

in der Nat.-Bibl. Wien Ms. 9039 (Hist. prof. 193) steht fol. 55 ein Brief von Herzog Albrecht V. von Bayern an Marcus Fugger mit einem Auftrag an David Ott vom 8. November 1567 (Hartig S. 47 Anm.). In den Tomi antiquitatum des Hauptstaatsarchivs München trifft man ein „Verzeichnis was ich (Nic. Stoppio) das 66. und 67. jar vom David Otten die ult. Julii von wegen meines gn. Herrn von Bayern empfangen hab" (Hartig S. 314): „Adi 29. Sept. (1566) umb ain buech, darfur mir Ir gn. verehrt V (Dukaten) 10 tuet L(ire) 70.

Adi 7. Martii (1567) umb ain buech unnd etlich getruckht karten geographie L(ire) 2 st(üver) 6.

15. Martii umb die neuen catechismen und etliche gedruckte contrefaits L. 6 st. 6.

29. Martii umb etliche mappen L. 2 st. 8.

20. Junii umb etliche abriß etlicher land und stadt L. 2 st. 10."

Lucas Geizkofler aus Sterzing (1550–1620), der in Augsburg bei Hieronymus Wolf u. a. an der Schule bei St. Anna studiert hatte, 1579 Advokat der Fugger wurde und Italien besuchte, schreibt in seiner von Adam Wolf 1873 veröffentlichten Autobiographie (S. 120): 'Lucas Geizkofler hat sich mit etlichen seiner gesellen von Padova gen Este begeben. Sie haben sich zuvor von David Otto durch ein wexll guten zehrpfennig gefaßt, dieweil man sie sunst unterwegs nirgends beherbergen wollte. Bey disem David Otten war Lucas Geizkofler wohl bekannt; er hat ihm nit allein für sich und seinen vettern, sondern auch für andere teutsche studenten bis in die 1300 fl. in gold und in münzen gegeben, mit bitte einem jeden sein portion zu erlegen.' Schon aus diesen Notizen, die wohl aus den Rechnungsbüchern des Fuggerarchivs ergänzt werden könnten, erhellt, daß David Ott in Italien für die Fugger sowohl Geldvermittler an reisende Deutsche wie Bücher- und Kartenvermittler gewesen ist, eine Feststellung, zu der unsere Briefe gut passen.

Weniger leicht ist der nach David Ott von Gerstmann erwähnte 'D. Henricus' zu fassen. Man könnte an Henricus Scrimger denken. Indessen scheint mir die in beiden Briefen ständige Vorausschickung der Bezeichnung 'dominus' vor dem Henricus, der ohne Familiennamen angeführt wird, für einen anderen als Scrimger, der niemals von Gerstmann 'dominus' genannt wird, zu sprechen, nämlich für den Franzosen Henricus Stephanus (1528–1598), der als Gelehrter, Drucker, Verleger ruhmvoll die Tradition seines bedeutenderen Vaters Robert Estienne fortsetzte.[1] Wir wissen, daß Henricus Stephanus seit 1547 mehrfach in Italien, in Rom, Neapel, Genua, Florenz, Padua, Venedig usw. gewesen ist und seit 1558 tatsächlich ein Jahrzehnt lang als 'Huldrichi Fuggeri typographus' gewirkt hat. Gerstmanns Bemerkungen vom 5. Juni 1557 zeigen deutlich, daß 'D. Henricus' (Stephanus) die feste Verbindung mit dem reichen

[1] Vgl. Maittaire, Stephanorum historia, London 1709; A. A. Renouard, Annales de l'imprimerie des Estiennes, Paris 1843; A. Firmin-Didot in der Nouvelle Biographie générale XV (1856) col. 517–553 u. a.

Ulrich Fugger erstrebte. Nun, auf die Frage nach den Heinrichs um Ulrich Fugger werden wir bald noch in diesem Aufsatz zurückkommen. Wichtig aus dem 1. Brief ist schließlich noch, daß Martin Gerstmann in Italien für Ulrich Fugger ein ganzes Bündel geographischer Karten besorgte und durch Marx Fugger nach Augsburg schickte.

Aus der 1561 ebenfalls in Venedig geschriebenen Epistel heben wir außer dem Dank für das Fuggergeld, das der Briefschreiber für sich und einen gewissen Conradus empfangen habe, noch die Bemühungen hervor, aus Rom und aus Konstantinopel für Ulrich Fugger Bücher zu beschaffen. Für Rom nennt er den Dr. Simon Schardius und einen gewissen Scipio Romanus, der Schard mit einem Verzeichnis unveröffentlichter und käuflicher Bücher versehen habe. Scipio vermag ich noch nicht zu identifizieren. Simon Schard (1535–1573) stammte aus dem norddeutschen Neu-Haldensleben, studierte in Leipzig und arbeitete dann von etwa 1556 an in Italien, wo er die Bibliotheken von Padua, Rom u. a. Stätten durchsuchte; zeitweise Rat des Herzogs Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken, dann seit 1566 am Reichskammergericht in Speyer tätig, stand er in regem wissenschaftlichem Verkehr mit Joh. Sambucus, Wilh. Sirletus, Antonius Augustinus, Nic. Cisner, Joh. Fichard, Jakob Sturm, Zach. Ursinus, Joh. Crato von Crafftheim, Thomas Rhediger, dem Augsburger Bürgermeister Heinzel u. a. und machte sich als trefflicher Kenner und Herausgeber juristischer und historischer Quellen einen guten Namen.[1] Was Fugger an Büchern aus Rom erwarten könne, würde ihm durch einen Hilmer, der mit Briefen eines Henricus von Augsburg reise, mitgeteilt werden. Hilmerus ist wohl eine nicht sonderlich bedeutsame Persönlichkeit. Aber nun stoßen wir wieder auf den 'D. Henricus'. Dieser Mann stand mit einem walachischen Adeligen Demetrius in Verbindung, der zu Gerstmann kam. Wer ist der walachische Demetrius, der des Griechischen kundig, sich damals in Venedig aufhielt, seit längerem für Ulrich Fugger tätig war, in Konstantinopel christliche junge Leute unterrichtet, fast 2 Jahre lang auf dem Athosberge gelebt und die Klosterbibliotheken durchforscht hatte und, ehe er in den Südosten zurückkehrte, zu Gerstmann Beziehungen aufnahm? Durch seine einstigen Schüler, die Geld der Wissenschaft vorzögen, könne er, heißt es weiter, 'puerperas Constantinopoli venales' vermitteln, Gerstmann möchte doch mit ihm auf den Balkan reisen. Die 'puerperae' haben mir einiges Kopfzerbrechen gemacht. Buchstäblich genommen wären das Wöchnerinnen oder junge Frauen überhaupt. Jedoch kann ich nicht an Mädchenhandel von Konstantinopel nach Augsburg glauben, glaube vielmehr, daß 'puerperae' mit bewußter Verschleierung für 'purpurae' gebraucht ist. Demetrios will den Seidenhandel nach Augsburg vermitteln, an dem ja in der Tat die Fugger interessiert waren, und redet Gerstmann zu der Reise zu. Der Deutsche

---

1 Vgl. Rudolf Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I (1880) S. 238, 508 ff.

aber ist vorsichtig, will sich erst bei Henricus erkundigen und ersucht Petrus Pomarus um Auskünfte, der ihm zuredet und Quartier in Konstantinopel bei seinem Bruder Leonhard Pomarus verspricht. Gerstmann zeigt Lust zu der Reise und bittet Ulrich Fugger, über Daniel Ott die Verhandlungen mit Petrus Pomarus zu führen. Einstweilen möchte ich am Zustandekommen der Expedition zweifeln. Nach Mitteilung des Dölger-Schülers Herrn O. Volk dürfte unter Demetrius der Serbe Demetrius[1] gemeint sein, der zuerst beim Woiwoden der Walachei Jakobus Heraklides Despota als Sekretär tätig war, dann im Dienste des Patriarchen von Konstantinopel stand. 1559 hielt er sich bei Philipp Melanchthon in Wittenberg auf, interessierte sich lebhaft für die Durchführung der Reformation in den Balkanländern und war deswegen von Melanchthon mit einer Mission an den Patriarchen von Konstantinopel beauftragt worden. Die Frage von E. Benz,[2] ob sich Demetrius um das Jahr 1560 in Venedig aufgehalten hat, wird durch diesen Brief Gerstmanns für das Jahr 1561 bejahend entschieden. In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß Demetrius selbst ein eifriger Büchersammler und Besitzer einer Bibliothek war.[3] Der mehrfach erwähnte D. Henricus ist nicht einfach zu bestimmen: es kommen 3 Persönlichkeiten in Betracht, vielleicht sogar 4, was ich freilich für unwahrscheinlich halte: Henricus Scrimger, Henricus Stephanus, Henricus anonymus und eventuell Eduardus Henrikson. Der 1., 2. und 4. gehören nachweislich zum Kreise des Ulrich Fugger und alle drei sind Vermittler von Handschriften und Drucken für Fugger von Italien aus gewesen. Wenn ich den 4. ausscheide, so tue ich das im Gegensatz zu unserem leider kurz nach seiner Ernennung verstorbenen Privatdozenten Dr. A. Biedl, der – ohne Kenntnis der von mir besprochenen Briefe – den 'hen' einer ziemlich großen Zahl (rund 100) von Fuggerhandschriften in Rom und Heidelberg mit dem bis 1590 lebenden schottischen Juristen Edward Henryson (Henrikson) identifizieren wollte, B. Z. 37 (1937) S. 32 f. Für mich ist die Gleichung unmöglich, da in den Palatini Graeci und Latini nicht immer nur das mehrdeutige 'hen' steht, sondern z. B. in Heidelberg Pal. Graec. 18 fol. 1*R ausgeschrieben 'Henricus' und dann das kurze Inhaltsverzeichnis, Pal. Graec. 153 fol. 4R 'Henric. Plutarchi opuscula diversa', in Rom Pal. lat. 872 'emit henricus 7. Martii 1559. Pata.', in Rom Pal. lat. 1622 'emit henricus 7. Martii 1559 Patavii 24 solidis' usw., die Latinisierung von Henricson, Henryson evtl. wie in Heidelberg Pal. germ. 331 fol. 190 'Henrysius', aber nicht 'Henricus' lauten dürfte.

---

[1] K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athen 1868, S. 143; E. Benz, Wittenberg und Byzanz. Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlichen-orthodoxen Kirche. 3. Melanchthon und der Serbe Demetrios. Kyrios 4 (1939/40) 222–261. Dasselbe in: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg 1949, S. 59–93.

[2] E. Benz a. a. O. 259 bzw. 90–91.

[3] E. Benz a. a. O. 254 bzw. 78.

Auch der Jurist Henricus Scrimger (1506–1572) arbeitete für und mit Ulrich Fugger, untersuchte und sammelte zumal in Padua, Venedig und anderen italienischen Orten in der Mitte des 16. Jh. alte Manuskripte, vornehmlich griechische. Man kennt ihn z. B. aus Georg Tanners Briefen an Bonifacius und Basilius Amerbach 1554–1567, hrsg. von R. v. Stintzing,[1] aus der von 'Henricus Stephanus Huldrici Fuggeri typographus' 1558 veranstalteten Novellenausgabe, wo man auf dem Titelblatt die Angabe findet 'Ex bibliotheca ill. viri Huldrici Fuggeri, domini in Kirchperg et Weyssenhorn, publicae commoditati dicantur Justiniani quidem opus antea editum, sed nunc primum ex vetustis exemplaribus studio et diligentia Henrici Scrimgeri Scoti restitutum atque emendatum et viginti tribus constitutionibus quae desiderabantur auctum', dann von Scrimgerus liest 'anni novem sunt, Huldrice Fuggere, vir praestantissime, quin novellarum Justiniani principis constitutionum (quas νεαράς vocant) codicem eum qui caeteris omnibus castigatior circumferretur, et vetusta nonnulla earundem exemplaria accurate et diligenter in se contuli – – quum in Italiam primum venissem occasionemque singularem mihi nactus esse viderer, tum ad hunc codicem tum ad alios innumerabiles optimorum authorum libros corrigendos: eam mihi nequaquam praetermittendam esse arbitratus sum – – –', kennt ihn aus der Stephanusausgabe von Diogenes Laertios, 1570, durch die Mitteilung von Henricus Stephanus an Joh. Crato 'Prodit igitur Diogenes Laertius a tribus Henricis (sed ab Henrico Scrimgero praecipue, quem honoris causa nomino) cum vetustis exemplaribus summa cura diligentiaque collatis', aus einem Brief[2] von H. Scrimger an H. Stephanus, Aug. 1558: 'Accepimus duos codices νεαρῶν. Valde domino (i. e. D. Ulrico Fugger) placet operis elegantia et magnificentia, quod gaudeo. – – – Tibi Diogenem Laertium mitto, quem cum acceperis, rescribes'; aus der Editio 'Xenophontis omnia quae extant opera, multorum veterum exemplarium ope (quorum bonam partem bibliotheca viri illustris Huldrici Fuggeri suppeditavit) – – – purgata – – – an. MDLXI', wo Henricus Stephanus vor den Anmerkungen sagt 'Veterum autem exemplarium bonam quidem partem bibliotheca viri illustris Huldrichi Fuggeri suppeditavit, sed ex aliis etiam codicibus depromptas castigationes Henricus Scrimgerus Scotus, vir doctissimus et integritatis veterum authorum cupidissimus atque adeo optime de ea meritus nobis communicavit'.[3] Die von K. Christ[4] aufgestellte These, Henricus Scrimger habe die Codices für Ulrich Fugger erworben, die gewöhnlich durch die Abkürzung 'hen' und durch Inhaltsangaben – m. E. vielleicht von der außerordentlich ähnlich schreibenden Hand des Martinus Gerstmann – gekennzeichnet sind, hat manches für sich, ist

[1] Bonn 1879, S. 18, 20, 45, 50, 53, 67.
[2] Melchior Goldast, Philologicarum epistolarum centuria (1610) p. 246 sq.
[3] Das Exemplar, das ich am 5. 10. 1950 in der Königlichen Bibliothek Kopenhagen durchsah, hat auf dem Titelblatt die handschriftliche Dedikation ‚Henricus Stephanus Adriano Turnebo'.
[4] Zentralblatt für Bibliothekswesen 36 (1919) 58 f.

jedenfalls nicht durch A. Biedls Hinweis darauf, daß Henricus Scrimger seine Privatbibliothek seinem Neffen Peter Young hinterließ, abgetan, da Scrimger sowohl für Fugger wie für sich gesammelt haben kann und wird. Etwas anderes ist es, ob Gerstmann im ersten unserer Briefe mit ‚D. Henricus' gerade Henricus Scrimger gemeint hat. Denn im 1. wie im 2. Briefe scheint er doch streng zwischen Scrimgerus und D. Henricus zu unterscheiden. Dieser hat Interesse an der Ausfuhr von Büchern für Ulrich Fugger nach Deutschland und wird dem französischen Gesandten empfohlen und kann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als der Franzose Henricus Stephanus angesehen werden. Trotz dieses Identifikationsvorschlages und trotz der Tatsache, daß H. Stephanus von seinem Vater Robertus nach Italien geschickt worden ist, um auf Handschriften Jagd zu machen[1] und sich tatsächlich viel um griechische Texte bemüht hat, ist es mir nicht klargeworden, ob man Henricus Stephanus statt Henricus Scrimger für den Erwerber der griechischen 'hen'-Mss. betrachten darf. Es kommt noch eine Schwierigkeit hinzu: Stephanus spricht vor der Ausgabe des Diogenes Laertius selbst von 3 Männern des Namens Heinrich, die sich um die Edition verdient gemacht hätten. Wer ist der dritte? War dieser Unbekannte derjenige, der für Ulrich Fugger die mit 'hen' bzw. 'Henricus' bezeichneten Codices besorgte? Ich glaube es nicht und lasse die Wahl zwischen Henricus Scrimger und Henricus Stephanus, darf aber die dritte Möglichkeit nicht verschweigen.

Über die Morosini, ihre Bibliothek und Fuscarinus kann ich nur das mitteilen, was mir der Direktor der Biblioteca Marciana in Venedig, Herr G. Pesenti, am 18. Mai 1951 gütigst schrieb, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei:

„Nell'opera E. A. Cicogna, Inscrizioni veneziane, Venezia, Picotti 1834, vol. IV⁰, pag. 459 trovo scritto: „Domenico Morosini . . . nacque al l luglio 1508 . . . passò all'altra vita nel 1557 à 9 gennaio, lasciata avendo dignissima libreria, come ne fa fede lo Stringa nelle giunte alla Venezia del Sansovino, pag. 257."

„Quanto al Fuscarinus, credo che si possa identificare col Nobil Huomo Luigi Foscarini, padre di una figlia che divenne moglie di Zaccaria Morosini; questo Zaccaria era fratello di Domenico Morosini. Aggiungo un frammento di albero genealogico della famiglia Morosini, quale risulta dal Capellari, Campidoglio Veneto (cioè codice Marciano VII, 17) vol. III⁰, carta 127:

Barbaro Morosini 1530

Domenico	Lorenzo		Una figlia	Una figlia
Vincenzo		1538-Zaccaria ha sposato una figlia di Luigi Foscarini.	moglie di Giacomo Moro.	sposa di Bartolomeo Moro.

[1] Orelli im Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Zürich auf das Jahr 1837 S. 11.

Gegen Schluß erwähnt Gerstmann nochmals den Fuggerschen Prokurator Daniel Ott neben Petrus Pomarus und verspricht, nach der Griechenlandreise die Büchergeschäfte in Rom zu verfolgen und in Genf die Bibliothek zu ordnen und einen neuen Katalog anzufertigen; ein Conradus und ein Mönch Ambrosius von Triest, dessen Rückkehr nach Venedig er erwartet, kommen vor. Wichtiger ist, daß der deutsche Gelehrte einen Katalog an Ulrich Fugger schickt, worin die in Rom käuflichen bzw. nicht käuflichen Bücher zusammengestellt seien und sich außerdem finde, was man bei der Büchersuche in Florenz festgestellt habe. Gerstmann sucht noch nach einer Karte der Insel Zerbe (Dscherba in der Kl. Syrte bei Tunis ?), übersendet eine – nicht mehr vorhandene – Liste der neugewählten Kardinäle und Aufzeichnungen über seltsame Ereignisse und Vorzeichen, die man verschiedenerorts beobachtet habe. In einem Postscriptum vermerkt er noch, daß aus Rom inzwischen die Beschreibung der Stadt eingetroffen sei und daß er sie mit Karten Asiens und des Vorgebirges von Zerbe den Boten übergeben habe. Die Beschreibung der Insel Zerbe selbst sei in Venedig nicht aufzutreiben, er wolle sie nun aus Rom beschaffen.

Die Angaben und Andeutungen, die diese beiden Briefe machen, lassen lebhaft bedauern, daß so wenig von der Korrespondenz mit Ulrich Fugger erhalten bzw. bisher wiederaufgetaucht ist. Aber auch so geben die beiden Episteln trotz verschiedener Unklarheiten einen gewissen Einblick in den Verkehr Fuggers mit Italien und in die Bemühungen seiner Vertrauten, dem sammelfreudigen Augsburger Handelsherrn außer anderen begehrenswerten Dingen des Südens und Südostens Bücher und Karten zu verschaffen.

Heidelberg Pal. lat. 1914.

Quarto Calen. Junii Venetias veni, hoc est: eo ipso die quo Marcus, postridie eius diei profectus sum Patavium, ut viderem aedes quas nobis Scrimgerus conduxerat. Inde rediens nihil mihi magis curae fuit, nisi ut res nostras componerem, libros omnes charta involverem, in capsas concluderem, atque in eo nunc totus sum nec patiar Scrimgerum a nobis discedere, donec omnia Patavium sint exportata. David Ottonem, procuratorem tuum, ut praeceperas, salutavi diligenter eique significavi, ut tibi quam primum saponem, candelas cereas, chirothecas, indusiola holoserica mitteret daretque operam, ne res diu in itinere detineretur. Ex domino Henrico nihil aliud possum expiscari, nisi quod res suas stabiliri cupiat et quod vehementer doleat te libros in Germaniam nolle exportari. Nam putat sibi hoc modo omnem tecum vivendi ereptam esse occasionem. Dedi Marco, ut tibi adferret fasciculum chartarum ut appellant, in quo continentur

Corsica et Sardinia	2
Maiorica et Minorica . . .	2
Islandia e<t> Malta	2
Elba et Hybernia	2
Sicilia	2
Neptunus	2
Germania	2
Austria et Hungaria	2
Flandria	1
Franza	1

Italia	2
Lombardia	2
Regno di Napoli	2
Roma fortificata	1
Mapamondi	2

Si quas alias volueris chartas, per Scrimgerum me certiorem facies, quem, antequam hasce accipies literas, apud te futurum spero. Vale.

Datae Venetiis Non. Junii 1557.

Tibi addictissimus
Martinus Gerstman.

Pro iis rebus quae mulieri B. mitto, nimirum speculo, theca et cauda equina, solvi v^{di} 8.

Generosissimo ac Illustrissimo Domino
Domino Hulderico Fuggero
Comiti a Veisenhorn etc.
Domino suo plurimum observando.

S. Pecuniam a Davit Ott accepi et Conrado suum demensum, ut ex chirographo eius apparet, tradidi. Tibi vero pro singulari in me beneficentia maximas ago gratias, qui non modo valetudinis meae, sed sumptuum quoque rationem esse habendam duxeris. Deum etiam optimum maximum quottidie suplici corde rogo, ut me huius beneficii erga te gratum efficiat. Et sane piis hisce precibus perbenigne iam annuere videtur; modo tu ipse mei in te grati animi studium et in rebus tuis feliciter gerendis operam non impedias. Etenim iam duae mihi aperiuntur viae, quarum una Romam, altera Constantinopolim ad mercaturam bonorum authorum me ducit. Nam Roma rediit hisce diebus doctor Simon Schardius Saxo, antiquitatis studiosissimus. Hunc cum a Scipione quodam Romano viro eruditissimo catalogum fuisse adeptum intellexissem, qui non modo libros nondum aeditos, sed venalium quoque librorum numerum contineret, caepi hominis maiorem ambire necessitudinem atque eo benevolentiae paulatim pertrahere, ut mihi illius catalogi describendi copiam faceret et Scipionis domum ac vitae conditionem ostenderet. De qua re pluribus quidem verbis mihi nunc scribendum esset, nisi Hilmerus ad te proficisci animum induxisset. Is enim occasione literarum D. Henrici, re sua bene deliberata, optimum esse putavit, exigui potius sumptus iacturam facere quam ignoto domino ab amicis commendari. Ex hoc igitur coram intelliges, quid spei nobis Romae esse possit.

Demetrius vero ex nobili Walachiae stirpe oriundus superioribus diebus ad me venit, ut de sua Constantinopolim versus profectione certiorem me faceret, id quod D. Henrico discedenti promiserat. Hic est vir Graecarum literarum in primis peritus et D. Henrico adeo familiaris atque domesticus, ut eum ad negotiorum tuorum pertractionem perducere iam pridem magnopere laboraverit, tum propter eius doctrinam morumque probitatem, tum propter regionum et rerum Turcicarum egregiam cognitionem. Nam Constantinopoli docuit christianae religionis iuvenes quam plurimos et in monte Atho, quem nostra aetate quatuor milia monachorum incolunt, fere biennium vixit et quidquid bonorum authorum habent, diligenter perlustravit. Sed quia patriarchae Constantinopolitani literis accersebatur, certam in Italia conditionem accipere, eo usque differendum putavit, donec sibi omnem in patriam redeundi viam bello seditionibusque interclusam cerneret. Egimus tamen cum eo, ut si quas puerperas Constantinopoli venales reperiret, ea de re nos certiores faceret. Venit igitur ut mihi significaret, quorundam suorum discipulorum parentes esse mortuos et puerperas in iuvenum potestatem venisse, qui malint pecuniae potius quam literarum studio incumbere. Dixi me de ea re ad D. Henricum quam primum esse scripturum. Tum ille: 'Quin tu', inquit, 'potius una mecum Constantinopolim proficiscere; est nobis parata navis nova atque firmissima, quae post solenne paschae festum Venetiis solvet, pretium vecturae est aureus unicus, victus vero menstrui aurei quinque; nam apud magistrum navis cibum capiemus cum reliquis mercatoribus quam

plurimis, minores mihi crede sumptus in tota hac peregrinatione facies quam in aliqua Italiae urbe quiescens facere soles. praeterea negotium nostrum melius ipse curabis; nam quid est quod mea opera vobis usui esse possit nisi ut res venales demonstrem et loco proxenetae utramque partem ad aequitatem contrahendi pertraham ?' Permovit me oratione sua vir humanissimus tum officii sui pollicitatione, tum rei bene gerendae optata occasione. Respondi autem me cum amicis velle de hac re deliberare. Quare hesterno die Petrum Pomarum domi suae conveni, primum ut de Morisinorum voluntate, deinde aliquid de hac navigatione cognoscerem; nam is aliquoties in Graeciam navigavit et Constantinopoli aliquot annos est commoratus. Ait is igitur, Morisinos quidem in pristina permanere sententia alienandi bibliothecam; at Fuscarinum rem adhuc protrahere, ideo expectatione opus esse, donec omnes inter se conveniant et sua sponte ad venditionem prosiliant. Navim vero bonam atque integram statim post pascha soluturam versus Constantinopolim, de classe Turcica nihil esse metuendum, sive educeretur hac aestate sive non, quia fide publica navi iam data deo bene iuvante securam fore navigationem. Ait praeterea, mihi Constantinopoli paratum iam esse domicilium seu hospitium; nam se pro veteri iure amicitiae omnino poscere, ut apud fratrem suum Leonardum Pomarum mercatorem virum optimum atque locupletem recta divertam. Legatum quoque Regis Galliae ad collegam suum meo nomine et in gratiam D. Henrici diligenter scripturum, ut sive mari sive terra in Italiam redire cuperem, mihi cum suis suorumque ministris facultas esset, caeterum mense Septembri commodum atque oportunum redeundi tempus fore. Nihil aliud igitur restare videtur, nisi quod alii vel facere pertimescunt vel non nisi grandi pecunia muniti subire volunt, id ego inserviendi commodis tuis grati animi desiderio excitatus, tua bona venia et deo fortunante aggrediar. Viaticum nullum a te requiro, saltem rogo Petro Pomaro ipse scribas, ut si qua pecunia in comparandis exportandisque nostris mercibus opus esset, eam apud fratrem eius, hospitem meum capere possem. Procuratori etiam tuo Danieli Ott mandes, ut suam apud Petrum Pomarum fidem interponere velit. Mense Octobri autem, reversus Deo iuvante ex Graecia, Romanum quoque negotium, si tibi visum fuerit, suscipiam vel Genevae bibliothecam ordine cum catalogo novo disponam. De Conradi diligentia et in studiis assiduitate cave quidquam dubites; nam mihi crede, freno magis quam calcaribus eget. Ambrosius monachus ex Tergesto nondum Venetias rediit. Mitto tibi catalogum, cuius supra mentionem feci. – talis nota significat libros qui Romae extant partim venales, partim non venales. •–hoc signum denotat librum Florentiae reperiri etc. Rogo catalogum describi et meum mihi exemplum remitti cures. La charta d'Isola Zerbe io ho cercato per tutta Venetia, e non trovo / alcuna. Si tamen invenero, cum proximo tabellario mittam. Cardinalium numerum quos nuper Pontifex creavit, literis adiunxi et nescio quae prodigia diversis in locis visa. Vale. Datae Venetiis VII. die Martii. Anno Domini M.D.LXI.

Tibi addictissimus
Martinus Gerstman.

Tabellario tradidi urbis descriptionem iamiam Roma allatam. Praeterea Asiae et propugnaculi Zerbianae tabulam. Insulae autem Zerbae descriptio, cum Venetis non extet, Roma adferri curo.

M. G. Domino H. F. (Huldrico Fugger) salutem plurimam dicit.

LE PRIVILÈGE DU DESPOTE D'ÉPIRE THOMAS I POUR LE VÉNITIEN JACQUES CONTARENO

(Avec 1 planche)

P. LEMERLE/PARIS

Au cours de recherches que j'ai faites récemment, à Venise, dans les Archives de l'État, pour retrouver certains documents intéressant l'Orient grec, j'ai pu examiner et copier le texte que je publie ici,[1] en hommage au maître de la diplomatique byzantine. C'est un parchemin, en excellent état de conservation, qui se trouve dans la série Miscellanea di atti diplomatici e privati. Je le crois inédit.[2] Il est en tout cas inconnu des historiens de Byzance, ce qui surprend, puisqu'il figure dans l'«Indice cronologico» du fonds Miscellanea, avec la notice suivante: «Août 1292 (sic): Thomas Ange Comnène, despote d'Épire, concède à Jacopo Contarini la ville de Vrastovan, avec exemption d'impôts.»[3] Mais il s'agit d'un document latin – en fait, nous allons le voir, traduit du grec – et c'est peut-être la raison pour laquelle il a échappé à l'attention des spécialistes du Despotat grec d'Épire.

Description: Venise, Archivio di Stato, Miscellanea di Atti diplomatici e privatì, busta VIII, n⁰ 295. Parchemin, hauteur 0.60, largeur 0.375. Très bon état de conservation. Vingt-trois lignes de texte, d'écriture régulière et soignée; blancs d'un mot aux l. 8 et 21; gloses interlinéaires au-dessus des l. 12, 17, 22. La transcription de la signature, l. 24, est de la même main que le texte. Il n'y a ni formules d'authentification, ni signes de validation. Le verso est blanc.

[1] Je dois à l'obligeance de Melle J. Vielliard, Directrice de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, et de M. l'abbé M. Richard, Directeur du Département grec de cet Institut, de posséder une photographie de ce document, que je n'avais pas eu la possibilité de faire photographier pendant mon séjour à Venise.

[2] On sait combien il faut être prudent, dans ce genre d'affirmation, quand il s'agit de documents des Archives de Venise. La dispersion des textes publiés est telle, qu'on n'est jamais tout à fait certain de se trouver en présence d'un inédit: tout au plus peut-on dire, comme c'est ici le cas, qu'on a affaire à un document qui a échappé à l'attention des historiens. Il faut espérer que cette fâcheuse situation prendra fin, en ce qui concerne du moins les actes relatifs aux rapports de Venise avec l'Orient byzantin, lorsque F. Thiriet aura achevé la vaste enquête qu'il mène en ce moment à Venise, et qui doit le conduire, entre autres résultats, à dresser l'inventaire de tous les actes grecs, ou intéressant l'Orient grec, antérieurs à 1460, conservés dans l'Archivio di Stato.

[3] Il n'est pas inutile de signaler l'existence de ce registre manuscrit, de 173 pages et 2.149 numéros, qui porte la cote 266/II. Il consacre à chaque pièce une brève notice, dont les indications, cela va de soi, doivent toujours être vérifiées sur le document lui-même. Je dois d'avoir pu consulter ce registre à l'amabilité du Directeur de l'Archivio di Stato à Venise, M. Morozzo della Rocca, qui a facilité mon travail de toutes manières. Je tiens à lui en exprimer ma gratitude.

Analyse: Préambule (l. 1–5). Exposé: Jacques Contareno, fidèle serviteur du despote, a demandé que lui soit confirmée par un chrysobulle la possession du domaine Vrastova, situé à [laissé en blanc], dont il jouissait déjà en vertu d'une décision du despote (l.5–11). Dispositif: Jacques Contareno possédera en pleine propriété le domaine en question, sans avoir à payer aucune taxe ni impôt, sauf les trois taxes réservées (construction de château, jugement d'homicide, découverte de trésor), et sans être inquiété par aucun fonctionnaire; il y exercera tous les droits reconnus par la loi aux propriétaires héréditaires de biens patrimoniaux (l.11–21). Conclusion: adresse à Jacques Contareno et à ses fils, date: mois d'Août, indiction 1, a. m. 6. 800 (l.21–23). Signature.

[1] Non solum grecis nec ytalicis nobilibus neque alienigenis singulis vel illis ex Imperio meo quod est a deo bonum demostratur et amabi- |[2] lis honor, sed universis publice bonitatem gerentibus in nostro dominabili manutenimento, paratus sum et rota cujus fuit verbum | [3] et cera tanquam in estate peragibilis erga supplicantes Imperio meo et volentes eorum proclivis et flexibilis inspicior. Nulla enim alia | [4] designatio potuit fore quam ad deum similitudinis velut subvenire semper et donationes multiplicibus modis dextre previdere diligen- | [5] tibus Regnum meum et eidem proficua necnon operantibus et dicentibus stimulatio sermonis presens negocium. Valde nobi- | [6] lis quidem et dilectus Imperio meo dominus Dominus Jacobus Contareno amicabiliter et servienter ad Imperium meum existens et nostro vele (lege: velle) o- | [7] bediens atque voluntarius qui est cognitus frequentavit illud sua propria bonitate ad diffinitionem amabilis ei et supplicans | [8] Regno meo quod est a deo scilicet per bullam auream hunc recipere villam Vrastovan que in positione *vacat* est existens, quam | [9] enim prius habebat ex precepto Imperii mei in sua indigentia propria, non devenit ad minus de eadem petitione sed fiant tanquam | [10] de illo cuius fuit verbum et audientiis hujus supplicationes Regnum meum recepit et presens sigillum aureum verbum possit va- | [11]

lere. Cuius rei causa precipioque quatenus a modo in antea possideat dictam villam valde nobilis dominus Jacobus sine rumore | perhenniter et inconquassabilem ab omni et totius dimossiachis (hoc est publice rei quodvis commandum) stimulationis atque turbationis. Non enim petatur ab ipso unquam |	12	τούτου γὰρ χάριν διορίζεται ἡ βασιλεία μου ἵνα ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ὁ πανευγενέστατος κῦρ Ἰάκωβος κατέχῃ τὸ εἰρημένον χωρίον ἀθορύβως διηνεκῶς καὶ ἀδιασείστως ἀπὸ πάσης καὶ παντοίας δημοσιακῆς ἐπηρείας καὶ ἐνοχλήσεως· οὐδὲ γὰρ ζητηθήσεται ἀπ' αὐτοῦ ποτὲ |
nec anguaria nec paranguaria nec damnum pannis nec decima porcorum nec pasculum prati nec	13	ἀγγαρεία, παραγγαρεία, ψωμοζημία, χοιροδεκατία, νόμιθρον, δόσις μελισσῶν, δόσις |
datium apum nec datium | ovilis nec	14	προβάτων, δόσις –?–, ἀπαίτησις οἴνου,

datium mille modiorum nec petitio vini nec positio leguminum nec datio exeniorum nec ullum aliud que nunc |

κατάθεσις ὀσπρίων, δόσις συνδοσιῶν οὔτε τι ἕτερο τῶν νῦν |

operantur capitulorum et que postea possent perpendi addique, salvo enim de incommutabili hedificatione castri judicio homicidii |

15 ἐνεργουμένων κεφαλαίων ἢ εἰς ὕστερον ἐνεργηθησομένων καὶ ἐπινοηθησομένων, ἄνευ μέντοι ἀμετατρέπτως καστροκτισίας φονικοῦ |

et inventione thesauri. Non autem audeat quis {pedem} in hoc hedificio pedem malignum ponere ac etiam damnabilem nec capi- |

16 καὶ εὑρέσεως θεσαυροῦ· οὐδεὶς δὲ τολμήσει τοῦ ἐμβαλεῖν ἐπ' αὐτῷ τῷ κτήματι πόδα κακωτικόν τε καὶ ἐπιζήμιον, στρα- |

taneus nec logariastis {faciens rationes} nec dux nec practor {factor} nec catapanus neque aliquis alius operantium jura dimossiachis sed fugiat |

17 τηγός, λογαριαστής, δούξ, πράκτωρ, κατεπάνω οὔτε τις ἕτερος τῶν διενεργούντων τὰ δημοσιακὰ δίκαια ἀλλὰ πόρρω φεύξονται |

ab hoc quemadmodum fugit quis ab igne. Isto quippe sigillo aureo verbo Imperii mei denotatus valde nobilis dominus Dominus |

18 ἀπ' αὐτοῦ ὡς ἀπὸ καμίνου πυρός. Τούτῳ γὰρ τῷ χρυσοβούλλῳ λόγῳ τῆς βασιλείας μου ὁ δηλωθεὶς πανευγενέστατος κύριος κύριος – |

Jacobus Contareno habeat spacium totale facere in predicta villa sicut et intendit vendere dotare alternare templa elevare domus |

19 ἔχει ἐπ' ἀδείας πάντα ποιεῖν ἐν τῷ εἰρημένῳ χωρίῳ τὰ κατὰ βούλησιν, πωλεῖν, προικοδοτεῖν, ἀνταλλάττειν, ναοὺς ἀναγεῖραι, οἰκήματα |

aptare vites plantare olivas incalmare et cetera agere sicuti diffinitivis heredibus per legem conceditur super patrimonialibus |

20 βελτιοῦν, ἀμπελῶνας καταφυτεύειν, ἐλαιῶνας ἐνημεροῦν καὶ τἄλλα ποιεῖν ὅσα τοῖς γνησίοις κληρονόμοις παρὰ τῶν θείων νόμων ἐφεῖται ἐπὶ τοῖς ἑαυτῶν πατρικοῖς |

eorum hedificiis atque *vacat* Propter hoc enim fuit factum presens sigillum aureum verbum Imperii mei et fuit concessum val- |

21 κτήμασι καὶ [πράγμασι?]. Ἐπὶ τούτῳ γὰρ ἐγένετο ὁ παρὼν χρυσόβουλλος λόγος τῆς βασιλείας μου καὶ ἐπωρέχθη τῷ εἰρημένῳ παν- |

de nobili suprascripto domino Domino Jacobo Contareno ac filiis eius pro defalatia (veritate) eterna vivente. Sigillatum de mense Augusto |

22 ευγενεστάτῳ κυρῷ – καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ εἰς ἀσφάλειαν αἰωνίζουσαν· γεγονὼς κατὰ μῆνα Αὔγουστον |

nunc currente indictione prima sexmillesimo octingesimo.

23 τῆς νῦν τρεχούσης πρώτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ [ἑνδεκάτου ἔτους].

THOMAS DESPOTI COMNINO DUCHA

ΘΩΜΑΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ ΚΟΜΝΗΝΟΔΟΥΚΑΣ

Trois choses frappent à la première lecture de ce texte: le mélange de formules de la diplomatique occidentale, et de termes techniques byzantins; le soin qu'a pris l'auteur de notre document, ou plutôt un de ses

contemporains, de gloser dans l'interligne certains mots transcrits du grec et incompréhensibles pour un latin; le fait enfin qu'en deux endroits, correspondant évidemment à deux mots incompris ou non lus du texte original, on a laissé des blancs. Formulons sans plus de détour la conclusion qui s'impose: le texte que nous avons n'est pas la copie d'un original latin, mais la traduction d'un original grec. Cette traduction a été faite par un latin très au courant du formulaire occidental, mais dont la science du grec ne s'élevait guère au dessus d'une connaissance grammaticale. A vrai dire, il fait plus un calque qu'une traduction, au point que sa phrase est par endroits à peu près incompréhensible (elle l'était pour lui, j'imagine, comme elle l'est pour nous), ou du moins serait incompréhensible si l'on ne retrouvait aisément, par derrière, le texte grec. Quant aux termes techniques grecs, il les a généralement compris ou se les est fait expliquer, et dans ce cas il les traduit littéralement: *damnum panis*, *decima porcorum*, etc. Mais il arrive aussi qu'il n'en connaisse pas le sens, ou du moins ne leur trouve pas d'équivalent latin, et alors il les transcrit: *dimossiachis*, *logariastis*, *practor*.[1] On notera particulièrement, à la ligne 22, le calque étymologique *de-falatia* pour ἀσφάλεια,[2] et la fausse étymologie *eterna vivente* pour αἰωνίζουσαν: notre latin a cru avoir affaire à un composé de αἰών et de ζῆν.

Il est si vrai que notre texte est une traduction d'un original grec, qu'on peut sans beaucoup de peine reconstruire cet original. Pour le préambule et l'exposé, qui sont de caractère rhétorique ou narratif, l'entreprise serait assez vaine. Mais pour le dispositif et les formules finales, qui sont de caractère technique, elle est au contraire concluante. Le texte reconstitué en regard de l'original le montre, étant bien entendu que chacune des formules proposées se justifie par de nombreux exemples, mais aussi que dans plusieurs cas, on a choisi arbitrairement entre deux ou trois formules ou termes équivalents, qui avaient des titres égaux à être proposés.[3]

Cet essai pour reconstituer, dans sa partie principale, le texte grec original, dispense de donner le commentaire des termes latins: il s'agit dans tous les cas, on le voit, de taxes ou de formules maintenant bien connues, et banales dans les textes de ce genre. La seule difficulté réside dans l'expression *datium mille modiorum* = δόσις – ? – Il me paraît

---

[1] Δημοσιακής, λογαριαστής, πράκτωρ. On notera que l'orthographe latine correspond à la prononciation grecque: le traducteur résidait ou avait résidé en pays de langue grecque. Quant aux gloses interlinéaires, au moins pour *dimossiachis* et *practor*, elles sont fort imprécises, et je croirais volontiers qu'elles viennent d'une autre personne que le traducteur.

[2] Ici la glose interlinéaire, *veritate*, est nettement impropre, ce qui confirme la conclusion de la note précédente: le traducteur, qui savait retrouver l'étymologie de ἀσφάλεια, en connaissait assurément le sens exact. La traduction a-t-elle été faite en Épire, et les gloses ajoutées à Venise? Pure hypothèse.

[3] Par exemple, pour *domus aptare*, on a proposé οἰκήματα βελτιοῦν, mais on pouvait aussi songer à συνιστᾶν, d'ailleurs souvent associé à βελτιοῦν, ou encore à αὐξάνειν. Les trois termes sont bien attestés dans les formules de ce type.

impossible d'y retrouver le διμοδαῖον, à moins de supposer gratuitement une erreur lourde du traducteur. Faut-il songer à une taxe locale (ce serait le seul exemple dans ce texte), ou du moins non encore attestée ailleurs, applicable à mille modioi ou au-dessus de mille modioi ? Je ne sais.[1] A cette exception près, si c'en est une, il ressort avec évidence que le formulaire de ce document épirote est semblable à celui de très nombreux documents byzantins. J'ajouterai que de cette seule identité du formulaire, il serait imprudent de conclure à l'identité des institutions, ou du moins d'admettre qu'à la date de notre acte, tous les impôts ou taxes, tous les fonctionnaires énumérés existaient réellement en Épire. Ces listes sont empruntées telles quelles à la chancellerie de Constantinople. De même c'est de Constantinople que viennent tout droit la composition, la rédaction, tous les caractères diplomatiques de l'acte: nous avons un χρυσόβουλλος λόγος (*Sigillum aureum verbum*) qui à l'exception de la signature, et peut-être de la bulle, dont nous ne savons rien, imite ceux du basileus.

Que ce document vienne bien d'Épire, c'est ce dont le nom même du domaine qui en fait l'objet, Βράστοβον, apporterait une preuve supplémentaire, s'il en était besoin.[2] Mais l'auteur et la date ne vont pas sans difficulté. Apparemment l'un et l'autre sont clairement indiqués: l'auteur est le despote d'Épire Thomas Comnènodoukas; la date, le mois d'Août, première indiction, de l'an du monde 6. 800, soit 1292 de notre ère. Or l'année et l'indiction ne concordent pas: Août 1292 est dans une indiction 5. Et en 1292, le despote d'Épire n'est pas Thomas, mais Nicéphore.

Les actes des despotes d'Épire n'ont pas encore été systématiquement rassemblés et étudiés. Du premier de ces despotes, Michel I, qui descendait des Comnènes par son père le sébastocrator Jean Ange Comnène, et des Doukas par sa mère Zoé Doukaina (d'où le patronyme double Comnèno-Doukas), nous avons un ἀργυρόβουλλον πρόσταγμα de Juin 1206 pour les marchands ragusains, signé Μιχαὴλ ὁ Δούκας,[3] et un traité

[1] F. Dölger veut bien m'écrire qu'il songe ici à un terme comme μυλομόδιον, non encore attesté, mais qui pourrait désigner une taxe perçue sur les moulins: le premier des deux composants aurait été mal compris par le traducteur. L'hypothèse est très ingénieuse, et je veux laisser à son auteur le soin de la développer. D'autre part, à propos de *olivas incalmare*, que j'ai rendu banalement par ἐλαιῶνας (ἐλαίας) ἐνημεροῦν, M. Manoussakas veut bien me signaler qu'on pourrait aussi penser à une opération plus précise de la culture des oliviers, où le chaume (employé comme protection ?) jouerait un rôle.

[2] P. Aravantinos, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, Athènes 1856, II, 349, cite Βράστοβον dans le τμῆμα Δελβίνου, διοίκησις Μαργαριτίου, et considère le nom comme d'origine slave. Cette indication est reprise par M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland, Berlin 1941, p. 62, qui cite Vrastovo parmi les toponymes slaves du district de Prévéza, et l'explique „Ulmenort". La statistique de la population de la Grèce d'après le recensement de 1928, publiée à Athènes en 1935, mentionne encore cette commune, sous le double nom caractéristique Παλαιόκαστρον – Βράστοβον.

[3] Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca, III, 58–59. (Je cite désormais ce recueil: MM). Dans ce document, Michel fait allusion à un acte délivré antérieurement par son père, et qu'il désigne aussi comme ἀργυρόβουλλον πρόσταγμα.

conclu en 1210 avec Venise qui, dans la formule de serment qui l'accompagne, est désigné *promissio sigillo aureo impressa.*[1] Son frère et successeur Théodore, qui se fera couronner basileus des Romains, délivre en cette qualité, en Juin 1228, pour la métropole de Corfou, un chrysobulle conservé seulement par une copie épigraphique, qui n'est pas d'ailleurs sans présenter des anomalies.[2] Dans le recueil de la correspondance de Jean de Naupacte, nous trouvons en outre une lettre que Théodore adresse au métropolite, signée Θεόδωρος ὁ Δούκας, et un chrysobulle de Mai 1228 pour la métropole de Naupacte.[3] De Michel II nous possédons, à ma connaissance, deux actes. En octobre 1237, il renouvelle les privilèges consentis aux marchands ragusains par son père Michel I, qualifiant à cette occasion l'acte de son père de σιγίλλιον, et le sien propre de ὁρισμός.[4] En Mai 1246, il délivre à Constantin Maliasénos un acte qualifié dans la rédaction de χρυσοβούλλιος γραφή, χρ. ὁρισμός, χρ. πρόσταξις, χρ. γράμμα, mais non χρ. λόγος.[5] Son fils et successeur, Nicéphore, nous est mal connu: nons avons cependant l'acte, qualifié ἀργυρόβουλλος λόγος et ἀργ. ὁρισμός, qu'en septembre 1266 il adresse à Nicolas Maliasénos, fils de Constantin, et dans lequel il rappelle le «chrysobulle», τὸ χρυσόβουλλον, délivré par Michel II.[6]

Cette énumération suffit à établir que la diplomatique épirote du XIII[e] siècle connaît une terminologie et un formulaire variés ou, pour mieux dire, flottants, qu'il convient d'interpréter en fonction des prétentions plus ou moins affirmées des despotes en face des *basileis* de Nicée-Constantinople, en fonction aussi sans doute des chances plus ou moins grandes de succès que ces prétentions semblaient avoir.[7] Elle montre

---

[1] G. L. F. Tafel et G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig (Fontes rerum austriacarum, Abt. II, Diplomataria et Acta, vol. XII–XIV), II 119 sqq.

[2] MM V, p. 14. Signature: Θεόδωρος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων Κομνηνὸς ὁ Δούκας. On lit, avant la signature, cette formule: ἐγράφη ταῦτα καὶ τῇ διὰ κινναβάρεως [βασιλικῇ] ὑπογραφῇ τοῦ εὐσεβοῦς καὶ θεοπροβλήτου κράτους ἡμῶν ὑποσημανθέντα καὶ τῇ χρυσῇ βούλλῃ αὐτοῦ κατασφαλισθέντα ἐπεδόθη τῇ τῶν Κερκυραίων ἐκκλησίᾳ εἰς ἀσφάλειαν αἰωνίζουσαν μηνὶ Ἰουνίῳ κ. τ. λ.

[3] V. Vasiljevskij, Epirotica saeculi XIII. Vizantijskij Vremennik 3 (1896) 252–253 et 296–299. Le chrysobulle (χρυσόβουλλον, et non χρ. λόγος) portait en lettres rouges la signature: Θεόδωρος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Δούκας. Dans le recueil de Jean de Naupacte, cf. encore, p. 283, 284, 286, 295, des lettres adressées par Jean à Théodore qualifié de βασιλεύς; p. 285, la συνοδικὴ πρᾶξις reconnaissant le couronnement τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως κῦρ Θεοδώρου τοῦ Δούκα.

[4] MM III, 67–68. Signature: Μιχαὴλ ὁ Δούκας.

[5] MM IV, 346–349. L'acte est mutilé, la signature manque.

[6] MM IV, 349–352. La signature manque.

[7] Sur la diplomatique des actes des despotes, cf. F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, Munich 1948, p. 76 sq. (avec une liste des actes connus, p. 79–82). Mais il est bien évident que les conditions ne sont pas les mêmes s'il s'agit d'un despote légitime, fils de l'empereur régnant à Constantinople, ou s'il s'agit d'un despote indépendant ou rival du basileus. Les deux séries doivent être étudiées séparément.

aussi qu'aucun des caractères diplomatiques de notre acte n'est nouveau en Épire: ni l'expression ἡ βασιλεία μου (*Imperium meum*), ni le libellé de la signature, ni le terme de «chrysobulle» ne peuvent surprendre. Nous n'avons aucune raison formelle de douter que nous soyons en présence d'un acte authentique du despote Thomas, fils et successeur de Nicéphore.

Reste alors le problème de la date, celle que donne la traduction latine appelant de toute manière une correction. Que savons-nous de Thomas? Quand meurt son père, probablement en 1296, il est encore mineur. Le gouvernement sera longtemps exercé en fait par sa mère, Anne Paléologue, nièce de Michel VIII. Thomas a deux soeurs: Marie épouse Jean Orsini, fils du comte de Céphalonie; Thamar épouse Philippe d'Anjou prince de Tarente. Lui-même épousera Anne fille de Michel IX et de Marie d'Arménie. Il mourra en 1318, assassiné par son neveu Nicolas Orsini. Une succession d'événements confus marquent, pendant cette vingtaine d'années, les difficiles relations du despotat d'Épire avec les puissances occidentales, avec les barons francs de Grèce, avec Byzance. Rappelons seulement que c'est vers Venise qu'Anne se tournera d'abord, dès 1301, pour résister aux prétentions de Philippe d'Anjou. Mais quand la guerre éclatera, l'aide vénitienne apparaîtra bientôt insuffisante. Anne et son fils se tourneront alors vers Byzance: c'est en 1313 que Thomas épousera la petite-fille d'Andronic II et, selon certains témoignages, prêtera hommage à Andronic II. Byzance enverra en effet des secours, en 1313 ou 1314. Néanmoins, en 1318, Thomas sera finalement contraint à un accord avec Philippe de Tarente, parce que l'appui byzantin était lui aussi insuffisant, et parce que Venise avait, l'année précédente, rompu les relations avec le despote, qui de son côté avait emprisonné le vénitien Pietro Moro.[1]

Ce schéma conduit à penser qu'un acte délivré en Épire, en faveur du vénitien Jacques Contareno,[2] trouverait mieux sa place dans la première partie du despotat de Thomas que dans les dernières années. Or dans le texte tel que nous le possédons, il faut admettre que c'est l'indiction qui est correcte, et l'an du monde fautif, puisqu'il donne une année de l'ère chrétienne antérieure au despotat de Thomas. Dans le cours de celui-ci, il n'y a que deux indictions 1: pour le mois d'Août, elles correspondent aux années 1303 et 1318. Nous écartons 1318 pour deux raisons: la première, non décisive, est que cette année est celle de l'assassinat de Thomas, qu'il faudrait donc supposer postérieur au mois d'Août; la seconde, à mon sens déterminante, est que les relations sont alors rompues entre

---

[1] Sur ces événements, cf. en dernier lieu S. Cirac Estopañan, Bizancio y España, El legado de la basilissa María y de los déspotas Thomas y Esaú de Joannina, Barcelone 1943, p. 220. On y trouvera les références aux travaux de Hopf et W. Miller, qui n'ont guère été renouvelés sur ce point.

[2] Évidemment ce Jacques Contareno appartient à la famille du personnage du même nom, qui fut doge de Venise de 1275 à 1280.

l'Épire et Venise. Et nous daterons notre acte de 1303. Cette année-là, Charles II, père de Philippe d'Anjou, n'ayant pu obtenir que Thomas prêtât hommage à son fils, malgré les conventions passées lors du mariage de celui-ci avec Thamar, attaque l'Épire. L'armée franque est concentrée, au mois de Juin, dans le golfe d'Arta. Anne et Thomas se replient vers l'intérieur, à Janina. Les Francs ne parviennent pas à enlever la citadelle d'Arta, éprouvent des difficultés à se ravitailler, et finalement se retirent, vers la fin de l'été de cette même année 1303.[1] C'est donc à Janina que notre acte a dû être signé, au moment où l'étreinte latine se desserre. Il récompensait peut-être des services éminents rendus par un vénitien – Venise est alors une alliée – au cours de ces mois que l'attaque de Charles II avait rendus critiques pour l'Épire. Et comme les relations du despote avec Byzance ne sont pas encore devenues étroites, on s'explique mieux que Thomas n'ait pas eu scrupule d'usurper toutes les formes extérieures d'un chrysobulle impérial.

Quant à l'erreur de la traduction latine sur l'an du monde, elle s'explique par l'omission des deux derniers mots de l'original grec: ἑνδεκάτου ἔτους. L'an du monde correspondant à 1303 est en effet 6811. S'agit-il d'une omission fortuite ? On se souviendra que dans la date d'un chrysobulle, il est normal que le mois, le chiffre de l'indiction, les dizaines et les unités de l'an du monde, soient écrits non de la main du scribe, mais d'une autre, et en grandes lettres rouges. Ils peuvent être difficiles à lire, et ont été cause de nombreuses erreurs commises par des copistes. Le traducteur ne sut-il pas déchiffrer ἑνδεκάτου ? Cette hypothèse, naturellement invérifiable, conduirait à admettre que le chrysobulle de Thomas imitait ceux de la chancellerie de Constantinople au point de leur emprunter les signes de récognition. Elle reçoit peut-être quelque vraisemblance du fait que l'expression, trois fois répétée, *sigillum aureum verbum*, laisse penser que l'original employait le terme solennel de χρυσόβουλλος λόγος. Or les prédécesseurs de Thomas, autant que notre documentation permet de l'affirmer, semblent l'avoir évité: nous avons rencontré le neutre τὸ χρυσόβουλλον, ou les formules χρυσόβουλλος (χρυσοβούλλιος) γραφή, πρόσταξις, ὁρισμός. Il se pourrait donc que Thomas – ou sa mère Anne – eût été plus audacieux que les premiers despotes, dans ses emprunts plus ou moins légitimes au formulaire de la chancellerie impériale.

---

[1] Sur les relations du despotat d'Épire avec les Francs au temps de Thomas, voir les indications données par J. Longnon, L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée, Paris 1949, 272, 280, 284–287, 292.

RUSSISCHE VISIONSLITERATUR IM 19. JAHRHUNDERT

W. LETTENBAUER/MÜNCHEN

Die Vorstellungen vom Jenseits und vom Leben der Seele nach dem Tode, Gedanken über Himmel und Hölle finden sich allgemein bei den Völkern der Erde. Mehrere Wissenschaften berichten über die Entstehung und die Ursachen, die ursprünglichen Quellen derartiger Vorstellungen: Die vergleichende Religionsgeschichte, im weiteren Sinn Volkskunde, Ethnographie und Psychologie. Primitive, auf vorgeschichtlicher Kulturstufe erwachsene Vorstellungen über das Jenseits sind noch heute lebendig unter zurückgebliebenen Stämmen Asiens, Afrikas, Australiens und Indonesiens sowie, wenn auch in nicht mehr ganz ursprünglicher Form, in europäischen Ländern.[1]

Der primitive Mensch verlangt danach, über jene geheimnisvollen Plätze mehr zu erfahren, sie womöglich selbst sehen zu können. Zauberer bieten sich an, auf Grund ihrer angeblichen Vertrautheit mit der Geisterwelt jene Gegenden aufzusuchen und durch die Erzählungen von der gefahrvollen, abenteuerlichen Reise dorthin dem heißen Verlangen des Menschen nach Kunde von jenen Ländern entgegenzukommen. K. Meuli hat mit gewichtigen Gründen bewiesen, daß es sich bei derartigen Berichten über visionäre Fahrten ins Land der Geister um eine im Gewande der skythischen Schamanendichtung erscheinende Urform der alten epischen Poesie handelt. Psychologisch gesehen ist das Schamanentum eine hocharchaische Erscheinungsform des religiösen Lebens. Die Schamanenerzählung oder -dichtung stellt nur einen, wenn auch wesentlichen, Teil der die Fahrt begleitenden Zauberhandlung dar.[2]

Die Schamanenbeschwörung wird heute als die Urform oder eine der Urformen der Katabasen, d. h. der Unterwelts- oder Jenseitsfahrten betrachtet. In der griechisch-römischen Welt bezeichnen die Dichternamen Homer, Plato und Virgil die höchsten Stufen in der poetischen Darstellung der Jenseitswelt; über das hellenische und römische Kulturleben einerseits, über das jüdisch-christliche andererseits führt der Weg zu Dante.[3]

Das außerordentliche Interesse des Mittelalters für Apokryphen und Visionen, die den das Jenseits verhüllenden Schleier des Geheimnisses zu lüften sich erkühnen, ist für den Osten wie für den Westen bezeugt. Hier

---

[1] Vgl. A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina Commedia“ I, Einsiedeln/Köln 1945, S. 13.

[2] K. Meuli, Scythica. Hermes 70 (1935) 146; H. Diehls, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte u. dt. Lit. 49 (1922) 239 ff.

[3] Rüegg a. a. O. I 13 ff.

soll im besonderen von der russischen Literatur gesprochen werden. Hinsichtlich des Ganzen der apokryphen Literatur steht das altrussische Schrifttum der Literatur des abendländischen Mittelalters am nächsten. Byzantinischer Osten und lateinischer Westen stehen hier ungefähr auf gleicher Linie.[1] Zum Bestande der alten Kiewer Literatur schon ist aus den alttestamentlichen Erzählungen zu rechnen, um einige der wichtigsten Apokryphen mit visionärem Inhalt zu nennen, das Buch Henochs mit der Beschreibung der Himmelsvisionen, die Apokalypse Jesajas, die Offenbarung Abrahams; aus den neutestamentlichen Apokryphen die Höllenfahrt der Muttergottes, die Paulusapokalypse (Visio Pauli), ferner sind einige apokryphe Heiligenlegenden hierherzustellen. Wohl nicht zur Kiewer Literatur ist zu zählen die „Rede Adams in der Hölle an Lazarus", ein apokryphenähnliches Werk ohne uns bekannte fremdsprachige Vorlagen oder Parallelen, vielleicht ein Originalwerk aus dem 12.–13. Jh., dessen Inhalt auf der Tradition über die Höllenfahrt Christi beruht.[2] Über slavische Versionen der Visio Tundali, dieser im späteren Mittelalter außerordentlich beliebten und in viele Sprachen übersetzten irischen Vision, unterrichten A. Brückner und V. Jagić.[3]

Die Apokryphen haben im Westen wie im Osten Einfluß auf die Kunstliteratur wie auf die Volksdichtung ausgeübt. Die russische Volkslegende und das „geistliche Lied" fußen zum großen Teil auf ihnen. Aber auch die russische Literatur des 19. Jh. enthält einige Werke dieser Art: Dostojevskijs „Traum eines lächerlichen Menschen", Gogols „Verlorene Urkunde" und Turgenjevs „Visionen". Zweck dieser Zeilen ist es, die Zugehörigkeit der drei Erzählungen zur großen Gruppe der Visionsliteratur zu zeigen und nach Möglichkeit Quellen nachzuweisen, aus denen ihre Verfasser geschöpft haben.

Der „Traum..." (erschienen als erster Teil des zweiten Kapitels des Aprilheftes von 1877 des „Tagebuchs eines Schriftstellers") enthält ein wichtiges Motiv, das noch dreimal beim Dichter wiederkehrt: das Bild vom Goldenen Zeitalter. Schon 1865, bei der Arbeit an „Schuld und Sühne", beabsichtigte Dostojevskij, wie aus den Vorarbeiten zu diesem Roman bekannt ist, das Thema vom Goldenen Zeitalter zu berühren. In der endgültigen Redaktion findet es sich aber nicht. Zum erstenmal fand das Bild eine abgeschlossene Form als Episode in der sog. „Beichte Stawrogins", dem ungedruckt gebliebenen Kapitel der „Dämonen". Die Episode ist hier verbunden mit dem Bild Claude Lorrains „Acis und Galathea", das der Dichter in Dresden gesehen hatte. Die ganze Episode wurde dann in den

---

[1] N. Gudzij, Die altruss. Literaturgeschichte in den J. 1914–1926. Ztschr. f. slav. Phil. 5 (1929) 162; D. Tschiżewskij, Geschichte der altruss. Literatur im 11., 12. und 13. Jh., Frankfurt a. M. 1948, S. 78ff.

[2] Tschiżewskij a. a. O. S. 381 ff.

[3] A. Brückner, Die Visio Tundali in böhmischer und russischer Übersetzung. Arch. f. slav. Phil. 13 (1891) 191–212, und Visio Tundali polnisch. Ebda 13, 318f. – V. Jagić, Zur Visio Tundali. Altkroatisches Übersetzungsfragment. Ebda 35 (1914) 501–513.

Roman „Der Jüngling" übertragen, wo sie von Versilov als Traum berichtet wird. Zum letztenmal erscheint das Motiv im „Traum . . .".

In dieser Novelle, die den Untertitel trägt „Phantastische Erzählung", berichtet der „lächerliche Mensch", wie er in einer dunklen, nebligen Petersburger Novembernacht ein nach seiner Mutter rufendes Mädchen, das ihn um Hilfe bittet, unbarmherzig von sich stößt. Verzweifelt, in trüben Gedanken über diese lieblose Tat kehrt er nach Hause zurück und nimmt sich vor, sich in dieser Nacht zu erschießen. Das Mädchen jedoch rettet ihm das Leben, denn Frage auf Frage erhebt sich in ihm, verursacht durch die Scham über die von ihm begangene Roheit, und infolge dieser Antwort erheischenden Fragen schiebt er den Selbstmord auf und schläft über den Überlegungen ein. Er sieht einen wunderbaren Traum. Er erschießt sich, wird beerdigt und liegt im Sarg, in prometheischem Stolz sich aufbäumend gegen die Gottheit. Plötzlich öffnet sich sein Grab. Ein dunkles, ihm unbekanntes Wesen trägt ihn mit sich fort, hinaus in die tiefe Nacht, in den Weltenraum. Beim Flug durch die unbekannten Fernen verschwinden die gewohnten Sternbilder. Mit einem Male wird die Sonne sichtbar. Dem „lächerlichen Menschen" ist es bewußt, daß dies nicht die bereits in unendlicher Entfernung befindliche Sonne unserer Erde sein kann, sondern gewissermaßen ihre Wiederholung, ihr Doppelgänger. Und auch die zweite Erde wird sichtbar, sie hat die Umrisse Europas.

Der schweigsame Begleiter, ein Wesen nichtmenschlicher Natur, das aber ein menschliches Antlitz trägt, entschwindet, und der „lächerliche Mensch" sieht sich plötzlich auf jener andern Erde, und zwar, wie ihm scheint, auf einer jener Inseln, die den griechischen Archipel bilden, oder an der Küste des an jenen Archipel grenzenden Festlandes. Es ist das Paradies, alles ist von feierlichem Glanz überstrahlt, das Meer umspült, küßt gleichsam liebevoll die Ufer, die Bäume stehen in voller Pracht, die zahllosen Blätter scheinen den Ankömmling mit ihrem stillen, freundlichen Rauschen zu begrüßen, die Vögel setzen sich auf seine Schultern und Hände und berühren ihn freudig mit den Flügeln. Kindliche Freude erklingt in den Worten der Menschen dieser glücklichen Erde. Das ist die Erde, die noch nicht durch den Sündenfall befleckt ist, und nicht nur ein Teil, sondern der ganze Raum dieser zweiten Erde ist ein Paradies.

Der bestimmende, dem „lächerlichen Menschen" sich für immer einprägende Zug im Wesen der schönen und unschuldigen Menschen dieses Paradieses ist die Eintracht, die herzliche Liebe, die sie miteinander und mit der Tierwelt und den leblosen Dingen der Natur verbindet. Sie sprechen mit den Bäumen, als seien diese menschenähnliche Wesen, sie scheinen die Sprache der Bäume gefunden zu haben. Sie nähren sich von den Früchten ihrer Bäume, vom Honig ihrer Wälder und von der Milch der Tiere, die ihnen in Liebe zugetan sind. Grausame Leidenschaftlichkeit kennen sie nicht. Streit, Eifersucht ist ihnen fern, Krankheit tritt nicht

auf, der Tod ist wie ein sanftes Entschlafen. An den Abenden lassen sie harmonische Chorgesänge erklingen. Der „lächerliche Mensch" bekennt, daß es ihm später nur mit Mühe und wohl nur unter Entstellung mancher Einzelheiten gelungen ist, die gesehene Pracht und Harmonie mit seinen armseligen Worten wiederzugeben.

Dann geschieht etwas Furchtbares: Er verdirbt sie alle, wie ein Pestbazillus jene glückliche Erde vergiftend. Jetzt entstehen Sinnenlust, Eifersucht, Grausamkeit. Die mißhandelte Tierwelt wird zum Feind, das frühere Leben erscheint den vormals glücklichen Menschen als ein Märchen, das nie Wirklichkeit war, am höchsten steht ihnen jetzt das Wissen, die Wissenschaft, sie wird ihnen wichtiger als das Leben. Kriege brechen aus um der neuentstandenen Ideologien zur Verbesserung der Welt willen. Der Träumende, sich seiner Schuld bewußt, bekennt sie vor jenen Menschen unter Tränen, aber sie verlachen ihn nur. Da fühlt er seinen Tod nahen und erwacht. Nun beginnt für ihn ein neues Leben. Das von ihm gesehene lebendige Bild der Wahrheit erfüllt seine Seele für immer, sein Leben lang will er diese Wahrheit predigen. Das Gebot der Liebe wird ihm das erste Gebot.

Der im „Jüngling" von Versilov erzählte Traum vom Goldenen Zeitalter hat vor allem historischen, politischen, soziologischen Hintergrund: Es ist die Klage Versilovs, der sich als „russischer Europäer" fühlt, um die untergehende europäische Alte Welt; fällt doch der Traum in die Zeit des Deutsch-Französischen Krieges, des Brandes der Tuilerien; im Bild Lorrains hat nach Versilovs Anschauung die europäische Menschheit die „Erinnerung an ihre Wiege" festgehalten. Der Dichter spricht hier, wie auch durch den Mund Ivans in den „Brüdern Karamazov", seine Bewunderung für die Kultur Europas aus.

Der „Traum des lächerlichen Menschen" aber hat ethischen Hintergrund. Es handelt sich hier um eine der typischen Formen der Jenseitsvision, was auch gegenüber der Anschauung von R. Lauth festgestellt sei, wonach der „Traum . . .", der dem Dichter den Paradiesmythos offenbare, stark an visionäre Erlebnisse grenze.[1] Der Visionär entschläft im Zustand eines moralisch nicht einwandfreien seelischen Lebens, es tritt der Scheintod ein, der Träumende wird von einem Wesen aus der andern Welt ins Jenseits geleitet, erlebt dort niegeahnte Dinge, wird bekehrt und wendet sich nach dem Erwachen einem besseren Leben zu.

Was den Inhalt des „Traumes . . ." angeht, so soll hier versucht werden, in kurzen Zügen Quellen dieser Novelle aufzuweisen, gegliedert nach drei Gesichtspunkten: 1. Des Dichters persönliches Gedankengut, Motive, die als sein Eigenes zu bezeichnen sind; 2. Entlehnungen aus dem griechisch-römischen Kulturkreis, aus dem Alten und Neuen Testament, aus Apokryphen und späterer Dichtung; 3. Übernahme von Vorstellungen aus dem russischen bzw. slavischen Volksglauben.

---

1 R. Lauth, Die Philosophie Dostojewskis, München 1950, S. 106.

1. Ein echt Dostojevskijsches Motiv ist das des Doppelgängers: Die andere Erde als Doppelgänger unserer eigenen, ja ein ganzes Sonnensystem im Weltraum, das dem unseren genau entspricht. Vor allem im „Jüngling" kehrt dieses das zentrale Thema der frühen Novelle „Der Doppelgänger" bildende Motiv wieder.[1] Als Dostojevskijs Eigenes kann ferner genannt werden die Veranlassung des Traumes, eine Assoziation mit einem kurz vor dem Traum in der nämlichen Nacht gesehenen Stern; die Träume bei Dostojevskij sind nicht selten an derartige Assoziationen geknüpft. Ein Kind Dostojevskijschen Geistes ist namentlich die Dialektik des Träumenden, besonders jene Gegenüberstellung von Wissenschaft und Leben, die anklingt an die Dialektik des Schreibers der „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch" (1864).

2. Die Darstellung des Paradieses im „Traum . . ." steht mehr unter dem Einfluß der griechisch-orphischen Konzeption als der jüdisch-christlichen. Der Himmel des Buches Henoch, ein Haus mit vielen offenen Toren, ist vielleicht eine Vorstufe der himmlischen Stadt Jerusalem in der Offenbarung Johannis. Die Idee einer im Himmel gelegenen Stadt dürfte jüdisches Gedankengut sein: Jerusalem wird in der Vorstellung der Juden erhöht und in den Himmel gehoben. Dem steht gegenüber die Vorstellung des Paradieses als Garten Eden oder der an die griechische Tradition erinnernde Gedanke eines fernen elysischen Insel- und Zaubergartens (Homer, Plato, Lukian) in Verbindung mit der antiken Vorstellung vom goldenen Zeitalter (Hesiod und Ovid).[2] An diese dritte Vorstellung hat Dostojevskij angeknüpft, äußerlich beeinflußt durch den Vorwurf des Lorrainschen Bildes, aber wohl auch innerlich hingezogen zu der in Griechenland gedachten „Wiege der europäischen Menschheit"; der vom Dichter so tief empfundene religiöse Gegensatz griechischer Osten – römischer Westen wird hier leise mitschwingen. Die Nahrung im Paradies, neben Früchten Honig und Milch, entspricht alttestamentlicher Tradition, es ist die Speise im gelobten Land. Die Verbindung des goldenen Zeitalters mit dem Paradies, der Gesang der Paradieseskinder und andere Züge lassen vermuten, daß auch Dantes Purgatorio, Gesang XXVIII, eingewirkt hat (das Rauschen der Blätter; die „Wiege der europäischen Menschheit" im „Jüngling" ~ Dantes Purg. XXVIII 77–78: in questo luogo eletto / a l'umana natura per suo nido). Auch das Bild des Goldenen Zeitalters im Don Quijote des Cervantes I 11 dürfte nicht ohne Einfluß auf die Darstellung des Paradieses im „Traum . . ." gewesen sein. Hier ist gerade der bei Dostojevskij stark hervortretende Zug der im Paradies herrschenden Eintracht und Liebe hervorgehoben, und Don Quijotes Wort von der Urmutter Erde, deren Inneres zu durchwühlen der Pflug noch nicht gewagt habe, mußte den Slaven Dostojevskij eigentümlich berühren, der das slavische

[1] Im Aufsatz von D. Tschiževskij „Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philos. Interpretation" (in Dostojevskij-Studien, ges. und hrg. von D. Čyževśkyj, Reichenberg 1931, S. 19–50), wird der „Traum . . ." nicht erwähnt.

[2] Rüegg a. a. O. I 227 f., 231, 239.

volkstümliche Motiv der „Mutter Erde“ ja selbst in seinen Dichtwerken verwertet hat (so spricht der „lächerliche Mensch“ von seiner nie erstorbenen Liebe zur Erde). Gerade im „Tagebuch eines Schriftstellers“ hat sich der Dichter begeistert über den „Don Quijote“ geäußert.[1]

Außerdem scheint es mir festzustehen, daß auch die Paulusapokalypse als Vorlage gedient hat. Der Dichter, der in den „Brüdern Karamazov“ in der Einleitung zum „Großinquisitor“ mit rühmenden Worten von der altrussischen „Höllenfahrt der Muttergottes“ spricht, hat zweifellos auch das in russischer Übersetzung verbreitete „Choždenie apostola Pavla po mukam“ gelesen. Der Parallelismus zwischen Natur und Mensch, die Betonung der Schändung und Beleidigung der Natur, besonders der Erde, durch den sündigen Menschen tritt in der altrussischen Paulusvision wie im „Traum ...“ besonders deutlich hervor. Einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen beiden Werken sehe ich u. a. darin, daß im „Traum ...“ mehrmals das Verbum oskvernit' für Schänden, Beflecken der Erde verwendet ist („Ja poljubil ich oskvernennuju imi zemlju ešče bol'še ...“), das auch in der altrussischen Paulusvision an mehreren Stellen vorkommt (N. Tichonravov[2] II 41: „oskverniša svjatoe imja v nas“, klagen die Gewässer, in der Klage der Erde wiederholt sich das Wort zweimal, ebd., weiter S. 58).

3. Das Bild vom Flug des toten Träumers ins Jenseits könnte zusammenhängen mit älteren slavischen Volksvorstellungen, nach denen die Seele des Verstorbenen, bevor sie ins Jenseits gelangt, einen fernen Himmelsweg geht, den man im Regenbogen, in einem riesigen Luftmeer oder in der Milchstraße sieht.[3]

Festzustehen scheint mir der Einfluß des russischen Volksglaubens auf die Vorstellung von den sprechenden Bäumen, deren Sprache von Menschen verstanden wird. Am Johannistage, so glaubt der Großrusse, öffnet sich die ganze Natur, besonders die Erde und ihre geheimnisvollen Kräfte; um Mitternacht dieses Tages blüht das Farnkraut, das den Menschen, der es bei sich trägt, allwissend macht. Er sieht die in der Erde verborgenen Schätze, versteht die Sprache der Tiere und Bäume. Die Bäume, Tiere und alle andern lebenden Wesen reden miteinander. Es handelt sich hier um eine Art von paradiesischem Zustand, der offenbar die Darstellung des Paradieses im „Traum ...“ mitbestimmt hat.[4]

Klar erkennbar ist die Zugehörigkeit der zweiten, obengenannten Erzählung zur Visionsdichtung, der letzten Erzählung des ersten Teils der „Abende auf dem Vorwerk bei Dikan'ka“ „Die verlorene Urkunde“ von Gogol (1831). Der Held der Erzählung, ein Kosak, erhält vom Hetman

---

1 Ludmilla Buketoff Turkevich, Cervantes in Russia. Princeton 1950, S. 115 f. L. Buketoff nennt jedoch den „Traum ...“ im Abschnitt über Cervantes und Dostojevskij nicht.

2 N. Tichonravov, Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury I–II, S. Petersburg 1863.

3 E. Mahler, Die russische Totenklage, Leipzig 1936, S. 383.

4 D. Zelenin, Russische (ostslav.) Volkskunde, Berlin/Leipzig 1927, S. 370.

den Auftrag, der Zarin eine Urkunde zu überbringen. Er näht die Urkunde in seine Mütze und begibt sich auf den Weg, läßt sich aber unterwegs auf einem Jahrmarkt aufhalten. Mit seinen Zechgenossen auf dem Jahrmarkt setzt er die Reise fort. Einer von ihnen hat mit dem Teufel paktiert. In der Nacht wird in einer Schenke Mütze und Pferd des Kosaken gestohlen. Der Schenkwirt weist ihm den Weg zu einer Stelle, wo er das Verlorene finden kann. Durch einen unheimlichen Wald gelangt er über einen Fluß zu einer Feuerstelle, an der in Schweigen versunkene Gestalten sitzen; er erbittet ihre Hilfe und schüttet ihnen Geld hin, da erzittert die Erde und er sinkt in die Hölle. Zahllose Hexen im Mummenschanz führen wilde Tänze auf, Teufel mit Hundeschnauzen, mit den Schwänzen wedelnd, drehen sich um die Hexen, Teufel mit Köpfen von allerlei Tieren drängen sich um den Kosaken, ihn zu begrüßen. Schließlich setzen sie ihn an eine lange, reichbesetzte Tafel. Doch vergeblich bemüht sich der Kosak, sich an den Speisen zu laben. Die Gabel, die er zum Munde führt, schiebt er jedesmal wider seinen Willen in einen fremden Mund. Zuletzt muß er sich mit den Hexen in ein Kartenspiel einlassen, das er durch heimliches Bekreuzigen der Karten gewinnt. Da rollt ein Donnerschlag durch die Hölle, die verlorene Mütze fliegt ihm an den Kopf, und auf seinem wiedergefundenen Roß schießt er wie ein Vogel nach oben; nach schwindelerregendem Flug auf dem Pferde findet er sich auf dem Dach seiner Hütte. Jetzt führt er seinen Auftrag endgültig durch.

Als Quellen für dieses Frühwerk des Dichters sind weniger literarische Quellen als vielmehr ukrainische Volksüberlieferungen in Betracht zu ziehen. Es ist bekannt, daß Gogol gerade zur Zeit der Niederschrift des ersten Teiles der „Abende . . .“ seine Mutter in Briefen gebeten hat, ihm reichliches Material über den ukrainischen Volksglauben zu übersenden.[1] Wir haben es hier offensichtlich nicht mit der aus der Schamanendichtung hervorgegangenen Heroendichtung zu tun (zu der in gewissem Sinn der „Traum . . .“ gerechnet werden könnte), sondern mit dem Märchen, das ja gleichfalls auf der Grundlage der Schamanenerzählung entstehen kann. Berichten doch zahlreiche Märchen von dem Mann, der sich mit übernatürlichen Kräften begabte Wesen gewinnt und ins Jenseits gelangt, um ein verlorenes Ding wiederzuholen, das Wasser des Lebens u. a.[2] Bemerkenswert ist in der „Verlorenen Urkunde“ die Verbindung mit dem Fluß (Unterweltsfluß?) und mit der Feuerstelle (schamanistisches Zauberritual, das irgendwie im Zusammenhang mit dem Feuer gestanden ist), das Motiv der Tantalusqualen und des Flugs auf dem Roß.

---

[1] N. V. Gogol, Sobranie sočinenij I, Moskva 1950, S. XIII.

[2] K. Meuli a. a. O. S. 170. Ins Jenseits, in die Hölle, zur Sonne, ins goldene Königreich oder auch zum lieben Gott wird die Reise unternommen, um verlorenes Gut wiederzufinden oder ein gefährdetes Leben durch eine *Medizin*, durch das Lebenswasser oder auch durch Erwerb verborgenen Wissens zu retten. Das Ziel kann auch die Gewinnung einer schönen Prinzessin sein. Meuli nennt Grimm 29 (Der Teufel mit den goldenen Haaren), 57 (Der goldene Vogel), 71, 97, 165 u. a.

Wesentliche Elemente der Visionsdichtung finden sich auch in Turgenjevs „Visionen". Die eine Art Trilogie bildenden Erzählungen „Fahrt ins Waldgebiet" (1852), „Es ist genug" (1865) und „Visionen" (1864) sind völlig anders aufgebaut als die übrigen 23 Novellen des Dichters. In diesen drei Erzählungen prägen sich einige Grundzüge der Weltanschauung Turgenjevs aus.[1] In den „Visionen", in denen der Dichter in reichem Maße Natursymbolik verwendet, erhebt in mehreren Nächten eine Russin, Ellis mit Namen, ein schemenhaftes Wesen aus der Welt der Toten, des Jenseits, den Dichter in die Höhe und schwebt mit ihm über Meere und Landschaften. Bilder der Gegenwart, Visionen der Vergangenheit werden auf der fernen Erde sichtbar, großartige Meerlandschaften, die Pontinischen Sümpfe, der herbeigerufene Cäsar erscheint mit Millionen von Schatten einer geisterhaften Armee, auf Ellis' Aufforderung hin ruft der Dichter mit schwacher Stimme den schreckenerregenden Befehl der Wolgaräuber des 17. Jh. „Saryn' na kičku!" aus, ein Befehl, der bedeutete, daß die Passagiere des Schiffes sich auf dem Vorderdeck zu versammeln hatten und daß die Plünderung begann; auf der tief unter den Dahinschwebenden fließenden nächtlichen Wolga entsteht daraufhin, unter tosendem Getümmel, die schreckliche Vision eines Kampfes mit den Scharen Stenka Razins und seines Bruder Frolka, freilich nur in der Vorstellung. Ellis, die des Dichters Gedanken zu lesen versteht, begehrt zum Leben zurückzukehren; ist es eine verurteilte Seele? Doch aufschreiend vor Schrecken über den wie ein Ungeheuer sich heranwälzenden Tod versinkt sie ins Nichts.

Die „Visionen", an denen der Dichter sehr lange, vom Herbst 1855 bis zum Jahre 1863, gearbeitet hat, enthalten somit als Thema Erwägungen über Leben und Tod, Natur, Geschichte und sind ideologisch verbunden mit den späteren „Gedichten in Prosa". Neben Volksvorstellungen wird wohl Goethes Faust II auf den Dichter eingewirkt haben, namentlich die Klassische Walpurgisnacht. Das Bild vom „Gedankenflug" und von der Führung und Belehrung durch eine seherisch begabte Frau ist seit Platos Diotima im Symposion ein bevorzugtes Motiv der mystischen, im besonderen der Visionsliteratur. Das Bild vom Flug nach oben bringen Platos Phädrus, Augustins „Confessiones" und Dantes „Paradiso"; ein weibliches Wesen als Führerin zur Erkenntnis tritt auf als Sibylle bei Virgil, als Monika bei Augustin und als Beatrice bei Dante.[2]

---

[1] R. Trautmann, Turgenjew und Tschechow. Ein Beitrag zum russ. Geistesleben, Leipzig 1948, S. 25, 39 f.

[2] Rüegg a. a. O. I 66.

NOTE SUR UNE LETTRE DE DÉMÉTRIUS CYDONÈS À JEAN CANTACUZÈNE

.R. J. LOENERTZ/ROME

Les lettres de Démétrius Cydonès à l'empereur Jean Cantacuzène sont au nombre de onze.[1] Seul le manuscrit B (cod. Lond. Burneyan. 75) les contient toutes. Elles y forment un bloc comprenant les numéros 17 à 27 (fol. 189ᵛ–199). J'ai proposé jadis pour l'ensemble du groupe la date 1347–54, et des dates plus précises pour certaines, à l'intérieur de ces limites.[2] J'en avais lu une seule, m'appuyant sur les sommaires de G. Cammelli pour dater les autres.[3] Depuis, grâce à des photographies du cod. Burneyan. 75, j'ai pu les étudier toutes,[4] et j'ai constaté qu'elles remontaient, pour autant qu'on peut les dater, à la guerre civile de 1341–47, entre Jean Cantacuzène et Anne Paléologine, impératrice, régente au nom de Jean V, mineur.[5] En attendant de justifier cette chronologie dans une étude plus ample je voudrais montrer que la lettre qui figure en tête du groupe, et que G. Cammelli a publiée,[6] fut écrite à Bérée de Macédoine, en été 1345, non en 1349, comme pensait l'éditeur, ni en 1347, date que proposait G. Mercati,[7] et que j'avais d'abord acceptée.

Cydonès y exprime la joie qui remplit son coeur en raison d'un événement très heureux: Dieu vient de rendre à Jean Cantacuzène l'autorité souveraine dans une cité que gouvernaient, pour son malheur, certaines gens dont l'identité se cache sous le nom classique des Telchines, une population de l'île de Rhodes dont la cruauté avait été proverbiale chez les anciens. Cydonès ne nomme point cette cité: mais quand il en parle il dit «nous». Il en faisait donc partie, c'était sa patrie. La petite patrie

---

[1] Je ne compte pas la lettre A 7, 5 (Cam 75) dont le destinataire est le moine Joasaph, autrement dit l'ex-empereur Jean Cantacuzène. – Je désigne les lettres de Cydonès et les manuscrits qui les contiennent de la façon employée dans mon étude «Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès» [Studi e Testi 131], Città del Vaticano 1947.

[2] R. Loenertz, Les recueils p. 60 et 109.

[3] G. Cammelli, Démétrius Cydonès. Correspondance, Paris 1930, p. 134–202. Les lettres à Cantacuzène occupent les numéros 56, 28, 42, 49, 45, 50, 51, 43, 8, 32, 44.

[4] Je dois ces photographies à l'obligeance de M. G. Cammelli, Fiesole.

[5] Les lettres ne sont pas disposées en ordre chronologique. B 17 et B 18 (qui lui fait suite) sont, la première antérieure, la seconde postérieure de peu au massacre des nobles à Thessalonique (juillet-août 1345). B 5 est d'été-automne 1346. B 26 et B 24 (qui lui fait suite) remontent presque certainement aux premières victoires de Cantacuzène en Thrace (1343–1344). B 19 et B 27 (qui semble lui faire suite) pourraient être de 1344. Je n'ai pas encore réussi à dater les autres, mais rien n'indique qu'elles soient postérieures au triomphe de Cantacuzène (février 1347).

[6] G. Cammelli loc. cit. p. 7–9 no. 4.

[7] Studi Bizantini e Neoellenici 3 (1931) 203–205.

(Thessalonique) ou la grande (l'empire grec)? La date de la lettre, une fois bien établie, nous permettra de répondre à cette question.

L'événement a mis en joie l'âme de Cydonès, et il aurait aimé se rendre auprès de Cantacuzène, pour voir à l'oeuvre ce prince modèle. Il aurait voulu posséder le char ailé de Zeus ou les ailes de Dédale pour pouvoir le rejoindre.[1] Ce rêve étant irréalisable, il s'est dédommagé en faisant quelque chose de possible: il s'est rendu «dans la meilleure des cités», la première qui accueillit Cantacuzène, comme Thétis accueillit Dionysos fugitif.[2] – La première ville qui ouvrit ses portes à Cantacuzène, quand il rentra de son exil en Serbie, au printemps 1343, est Bérée de Macédoine;[3] aucun doute possible sur ce point, que la suite de la lettre confirme. Dans cette bonne ville Cydonès se console de ne pas voir Jean Cantacuzène en regardant agir quelqu'un qu'il appelle l' ἄγαλμα de l'âme de Cantacuzène;[4] quelqu'un qu'il fréquente assidûment; quelqu'un qui est jeune, mais qui possède déjà les qualités de l'âge mûr. En le voyant Cydonès se représente par analogie (ἀναλογίζομαι) l'empereur lui-même, qui est à la fois le père et le maître de cet homme (τὸν οὐχ ἧττον διδάσκαλον ἢ πατέρα). Il considère que les mérites de celui-ci sont un fruit de l'enseignement de Cantacuzène et un héritage transmis avec le sang. Cydonès a l'impression de se trouver dans un sanctuaire, d'assister à un spectacle sacré. Mais ce qu'il voit n'est qu'une préparation, quelque chose comme les «petits mystères» d'Éleusis, qui précédaient les grands. C'est à ces derniers que Cydonès voudrait être initié:[5] autrement dit, il voudrait voir Jean Cantacuzène en personne reproduire dans son pays à lui les merveilles qu'il opère ailleurs. – Dans cette finale, le pays que Cydonès appelle le sien est sûrement la petite patrie, Thessalonique, puisqu'il l'oppose implicitement à ces parties de la grande où le bon gouvernement de Cantacuzène porte déjà ses fruits.

Puisque Cydonès écrit à Bérée, le fils de Cantacuzène auprès duquel il se trouve est Manuel, le plus jeune. C'est ce dernier que Jean Cantacuzène

---

1 Éd. G. Cammelli, lin. 29–37; entre la ville d'où Cydonès voulait partir (Thessalonique) et l'endroit où résidait Cantacuzène, les communications étaient donc malaisées. Cydonès dit même « impossibles », mais c'est une hyperbole à la byzantine. Or en février 1347 Cydonès, ou bien se trouvait en compagnie de Cantacuzène, ou bien le rejoignit sans peine et sans retard. Preuve les deux discours qu'il lui adressa en la circonstance.

2 Le mot « fugitif » n'est pas dans la lettre; mais Cydonès connaissait le mythe et le supposait connu de son lecteur; cf. Apollod., Bibl. 5, 3, 1 [Mythographi graeci I, Leipzig 1894, p. 116, 19–20].

3 Cantac. III 57 et 58: t. II p. 350, 21–355, 5 (Bonn). Pour Cammelli et Mercati, la ville dont parle Cydonès est Constantinople; mais alors il faudrait que Cantacuzène en fût absent, pour que Cydonès puisse lui écrire comme il fait. Ce n'était le cas, ni en 1349 (date proposée par Cammelli), ni en 1347 (date proposée par Mercati).

4 G. Mercati (loc. cit. p. 204) a bien reconnu que l' ἄγαλμα était un des fils de Cantacuzène, mais, faute d'avoir bien identifié la « meilleure des villes » il n'a pas pu décider si c'était Matthieu ou Manuel.

5 La traduction « être initié aux grandes choses » ne rend pas l'allusion aux mystères d'Éleusis, impliquée dans le terme technique μυεῖσθαι τὰ μεγάλα; cf. Aristoph., Plut. 845.

laissa à Bérée comme gouverneur quand il quitta la ville, peu de temps après l'avoir occupée.[1] Manuel y résida jusqu'en 1346 au plus tard. Dans les premiers mois de l'année 1347 il l'avait quittée depuis quelque temps déjà, expulsé par Etienne Dušan, roi des Serbes.[2] La lettre de Cydonès est donc antérieure à cette date, et l'événement heureux qui la fit écrire n'est pas l'entrée de Jean Cantacuzène à Constantinople (3 février 1347).[3] D'ailleurs on y lit l'expression de voeux et d'espoirs qui n'étaient plus en place après le succès définitif de 1347: le retour de Cantacuzène dans la cité que Cydonès appelle sienne lui fait espérer que l'empire tout entier sera unifié dans un avenir prochain, sous le sceptre de Cantacuzène (πᾶσαι δὴ παρὰ σοῦ νόμους δέξονται πόλεις, ἕνα δὲ γνώσονται πάντες δεσπότην). Manifestement la restauration de Jean Cantacuzène dont Cydonès se félicite n'est pas le triomphe de Cantacuzène en 1347. La cité qu'il a en vue n'est pas la grande patrie, mais la petite, Thessalonique.[3] Or, entre 1343 et 1347 il y a eu un moment, et un seul, où Thessalonique reconnut l'autorité de Jean Cantacuzène; un moment, par conséquent, et un seul, où Cydonès put éprouver la joie et concevoir l'espérance qu'il exprime dans la lettre en cause: après le 11 juin, et avant le premier septembre 1345.

Le 11 juin 1345 le grand duc Alexis Apocauque, ministre de l'impératrice Anne et principal adversaire de Cantacuzène, fut assassiné dans le grand Palais de Constantinople, par ses propres prisonniers politiques, au milieu desquels il s'était aventuré sans protection.[4] Sa mort fit espérer aux partisans de Cantacuzène un succès rapide et facile. A Thessalonique le gouverneur, Jean Apocauque, grand primicier (le propre fils du feu grand duc) se déclara ouvertement pour Cantacuzène, vers lequel il penchait depuis quelque temps déjà. Il convoqua une assemblée (ἐκκλησία),[5] laquelle décida de reconnaître Cantacuzène. Deux ambassadeurs, Pharmacès et Nicolas Cabasilas, dûment accrédités, furent dépêchés à Bérée, pour traiter avec Manuel Cantacuzène. Au retour des ambassadeurs une nouvelle assemblée ratifia les accords.[6] Mais bientôt une insurrection populaire reporta au pouvoir les Zélotes, adversaires implacables de Cantacuzène.

---

[1] Voir plus haut p. 406 note 3.

[2] Cantac. IV 4: t. III 31, 10–17 (Bonn).

[3] G. Cammelli (loc. cit. p. 9 n. 1) a bien vu qu'il s'agissait de Thessalonique. Mais, n'ayant pas reconnu Bérée dans la ville qui « tout d'abord » accueillit Cantacuzène, il pensa que la lettre célébrait l'entrée de celui-ci à Thessalonique, en automne 1349. Or cette date est inacceptable, parce qu'alors Cydonès n'avait plus besoin de rejoindre Cantacuzène (comme le suppose notre lettre): il était son premier ministre (μεσάζων) et vivait dans son intimité; il projetait même de le suivre dans un couvent, dans le cas d'une retraite; Cantac. IV 16: t. IV p. 107, 14–20 (Bonn).

[4] Voir pour les faits Cantac. III 88: t. II p. 542, 19–543, 15 (Bonn); pour la date S. Lampros, Βραχέα Χρονικά, Athènes 1932–33, no. 47 (p. 80) lin. 14–15.

[5] Cantac. III 93–94: t. II p. 573, 10–574, 20 (Bonn).

[6] Cantac. III 94: t. II p. 574, 20–575, 30 (Bonn); toutefois cette seconde assemblée n'était pas une ἐκκλησία, mais une réunion de chefs et de notables, dans la demeure du grand primicier Jean Apocauque. Le peuple avait manifesté son adhésion par les acclamations rituelles, qui retentirent dans les rues et sur les places publiques.

L'autorité de ce dernier sur Thessalonique a donc duré fort peu de temps. L'émeute qui l'anéantit aboutit au fameux massacre des nobles, réfugiés dans la citadelle, qui eut lieu en 6853, c'est-à-dire avant le premier septembre 1345, d'après la chronique brève thessalonicienne.[1] La lettre de Cydonès reflète l'état des esprits dans l'entourage de Manuel Cantacuzène après la conclusion des accords avec les délégués thessaloniciens, et avant qu'on connût la tournure fâcheuse qu'avaient pris les événements dans la ville.[2] Elle est écrite en juillet–août 1345, à Bérée, où Cydonès s'était rendu, quittant Thessalonique.

Ce départ de Cydonès, que notre lettre oblige de placer en été 1345, est également attesté par le premier discours à Jean Cantacuzène, composé deux ans plus tard.[3] Cydonès y raconte comment il échappa de justesse au massacre des nobles, parce qu'une circonstance providentielle l'éloigna de la ville au bon moment.[4] La coïncidence des deux témoignages confirmerait, s'il en était besoin, la date que nous attribuons à la lettre.

---

[1] Cette chronique, qui manque dans le recueil de S. Lampros, se trouve dans le c. Berolin. gr. 173 (f. 138) (XVe s.), et dans le c. Paris. Suppl. grec 1148 (f. 138–138v) (XVIe s.), qui en est une copie. La notice sur le massacre de 1345 est publiée, d'après le cod. Paris., dans O. Tafrali, Thessalonique au XIVe siècle, Paris 1913, p. 239 n. 4.

[2] Quand l'émeute éclata Jean Apocauque dépêcha un courrier à Bérée pour demander du renfort. Mais la troupe envoyée immédiatement arriva trop tard et trouva les portes de la ville occupées par les insurgés; Cantac. III 94: t. II p. 577, 18–22; 580, 5–8 (Bonn).

[3] Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 3 (1922) 68–79.

[4] Ibid. p. 73, 8–19.

EIN KYRILLOS-GLOSSAR AUF PAPYRUS

P. MAAS/OXFORD

Ein 1937 im Negeb gefundener, 1950 veröffentlichter Papyruscodex etwa des 7. Jahrhunderts[1] gibt sich dem Erfahrenen leicht zu erkennen als der Gruppe der sog. Kyrillosglossare angehörig.[2] Da ich mich zufällig in Kopenhagen befand, als mir die Ausgabe zuging, konnte ich durch freundliche Vermittlung meines Schwagers Dr. H. Raeder und des Kopenhagener Iranisten Prof. K. Barr das z. Z. in der Kopenhagener Akademie (Kgl. Danske Videnskabernes Selskab) aufbewahrte Ms. von A. B. Drachmanns Ausgabe des Kyrillosglossars einsehen, wenn auch nur auf einige Stunden am Tag vor meiner Abreise. Es ergab sich, daß vermutlich all die 111 Eintragungen des Papyrus in den von Drachmann verwerteten Kyrillos-Hss. wiederkehren. Da der neue Zeuge etwa drei Jahrhunderte älter ist als der älteste bisher bekannte, wäre es erwünscht, daß an Hand von Photographien des Papyrus (die Tafel in der Ausgabe gibt nur ein Zehntel des Textes) und von Drachmanns Ms. eine kritische Ausgabe des Neufundes hergestellt würde.[3]

Bis auf weiteres seien die Leser des Papyrus verwiesen auf A. B. Drachmanns maßgebende Darstellung „Die Überlieferung des Cyrillglossars", Kopenhagen 1936.[4] Das Rätsel, für welches Publikum das Glossar ursprünglich bestimmt war, wird durch den Neufund der Lösung nicht nähergebracht. Der Buchstabe Ξ scheint im Papyrus nur aus folgenden 4 Glossen zu bestehen: ξεναγηθέντων, ξυνωρίς, ξεναγός, ξυσταρχεῖς (in dieser Reihenfolge). ξυσταρχέω und verwandte Wörter kennen wir, abgesehen vom Kyrillosglossar (daraus die sog. Συναγωγή), nur aus Inschriften. Formen von διαβριθής (oder -θέω) kehren, abgesehen vom Kyrillosglossar (Pap. Z. 31 und Drachmanns Hss., daraus Hesychios) überhaupt nirgends wieder. Wer konnte in einem solchen Wust irgend etwas finden, was er suchte? Und wer konnte mit dem, was er fand, irgend etwas Vernünftiges anfangen? Es ist schwerlich ein Zufall, daß der „Vergnügte Lexikograph"[5] seine tollen Wortbildungen gerade in einem Kyrillosglossar verewigt hat.

---

[1] Nr. 8 in den „Excavations at Nessana, vol. 2, Literary Papyri, by Lionel Casson and Ernest L. Hettich, Princeton University Press, 1950". Vol. 1 (Archaeological monuments) und vol. 3 (Nonliterary Papyri) sind in Vorbereitung.

[2] Die Herausgeber verweisen nur auf die Suda (nicht die Ausgabe von Ada Adler), Photios und Hesychios, die alle von Kyrillosglossaren abhängen.

[3] Eine Veröffentlichung von Drachmanns höchstverdienstlichem Ms. ist, soviel mir bekannt, nicht in absehbarer Zeit zu erwarten (ich sagte besser: zu befürchten).

[4] Vgl. dazu B. Z. 37 (1937) 380 f.

[5] B. Z. 38 (1938) 58–67, aus dem cod. Berol. gr. Qu. 13 (14. Jh.). Mit dem dort S. 65 abgedruckten Gedicht konnte ich 1948 einen Text identifizieren, der auf der Schlußseite des cod. D. 1. 28, 14. Jahrh. (zuletzt beschrieben von J. G. Smyly, Hermathena Nr. 48 [1933] 184–195), der Bibliothek von Trinity College, Dublin überliefert ist. Die Fassung ist unabhängig vom Berolinensis.

ΣΩΖΟΜΕΝΑ ΤΟΠΩΝΥΜΙΑ ΕΚ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΚΤΗΜΑΤΟΛΟΓΙΟΥ ΤΗΣ ΛΕΣΒΟΥ

D. P. MANTZURANES/MYTILENE

Εἶναι ὄντως συγκινητικὸν διὰ τὸν σημερινὸν ἐρευνητὴν τῆς Ἱστορίας τῆς Λέσβου ἡ διαπίστωσις τῆς ταὐτότητος τῶν τοπωνυμίων τῆς σημερινῆς Λέσβου πρὸς ἐκεῖνα, τὰ ὁποῖα παραδίδονται εἰς ἡμᾶς ἀπὸ ἀρχαῖα κείμενα ἢ παλαιὰς ἐπιγραφάς. Ὁ Λέσβιος τότε ἔχει τὴν γνώμην ὅτι ζῇ καὶ κινεῖται ἐντὸς ἀμεταβλήτου ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα περιβάλλοντος, τὸ ὁποῖον αἱ ἀναρίθμητοι ἑλληνικαὶ γενεαὶ τῆς νήσου διεφύλαξαν καὶ παρέδοσαν εἰς τοὺς μεταγενεστέρους.

Ἡ πλουσιωτέρα πηγὴ τοπωνυμίων προερχομένων ἐκ τῆς ἀρχαιότητος εἶναι ὡς ἐκ τῆς φύσεώς της τὸ ἐν μέρει περισωθὲν ἀρχαῖον κτηματολόγιον τῆς Μυτιλήνης, τὸ ὁποῖον προέρχεται ἀπὸ τὸν Γ' μ. Χ. αἰῶνα. Ἓν ἄλλο τμῆμα ἀντιπροσωπεύει τὸν Γ' π. Χ. αἰῶνα καὶ ἔχει τὴν ἰδίαν σημασίαν ἀπὸ τῆς ἐπόψεως τῆς διὰ τῶν πηγῶν παραδόσεως τοπωνυμίων.[1] Ἄνευ τούτων τὰ συναντώμενα σήμερον εἰς διαφόρους περιοχὰς τῆς Λέσβου τοπωνύμια θὰ ἐφαίνοντο ἀνεξήγητα ἢ τοὐλάχιστον ἀναλόγως πρὸς τὴν σημασίαν των θὰ συνεδέοντο πρὸς τελείως ἄσχετα πράγματα, ὅπως πολλάκις συμβαίνει ὅταν θελήσῃ τις σήμερον νὰ ζητήσῃ τὴν γνώμην τῶν κατοίκων ἐπὶ τῆς προελεύσεως τῶν τοπωνυμίων τούτων.

Ἀπὸ τῆς ἐποχῆς ἤδη καθ' ἣν ὁ Paton εὑρίσκετο ἐπὶ τῆς Λέσβου πρὸς συλλογὴν τῶν ἐπιγραφῶν αὐτῆς, ἐγένετο ἡ προσπάθεια τῆς συνδέσεως τῶν τοπωνυμίων τῶν ἐπιγραφῶν πρὸς διατηρηθέντα μέχρι καὶ τῆς σήμερον ὀνόματα ἀγροτικῶν περιοχῶν παρὰ τὴν ἐκπλήττουσαν λόγῳ τῆς σημασίας διαφοράν. Ὁ λόγιος ἐκεῖνος ἀνὴρ συνέδεσεν ὄχι ἀνεπιτυχῶς τὰ τοπωνύμια 'Γραδανόρεα' πρὸς τὸ σημερινὸν Γαδαρανήφορος, 'Πυργίον' πρὸς τὸ σημερινὸν Πυργί, μολονότι δὲν εἶναι δύσκολον νὰ εὕρῃ τις Πυργία ἢ Πύργους ἱκανοὺς εἰς ἀριθμὸν ἐν Λέσβῳ, καὶ 'Μέσος ἀγρὸς' πρὸς τὸ ὄνομα τῆς σημερινῆς Κοινότητος Μεσαγρός.[2] Ἀφοῦ δὲ ἠνοίχθη ἡ ὁδός, ὁ Π. Παπαγεωργίου[3], πρῶτος ἐκ τῶν Ἑλλήνων, ἐξετίμησε τὴν σημασίαν τῶν σημερινῶν τοπωνυμίων καὶ συνέστησε τὴν συλλογὴν αὐτῶν. Ὁ ἴδιος προσεπάθησε νὰ συσχετίσῃ, ἄλλοτε ἔχων γνώμονα τὴν ῥίζαν καὶ ἄλλοτε τὴν ἔννοιαν, τὰ τοπωνύμια ''Αχερδάης ὁ μέγας' πρὸς τὸ σημερινὸν Ἀχλαδερή, ἐπὶ τῆς ἀνατολικῆς παραλίας τοῦ κόλπου τῆς Καλλονῆς (Εὔριπος Πυρραῖος), ὅπου ἄλλοτε ἔκειτο ἡ Πύρρα, μετὰ μικροτέρας πιθανότητος τὸ τοπωνύμιον ''Επτὰ φίλων κηπίον' πρὸς τὸ ὄνομα τοῦ σημερινοῦ χωρίου Πάφλα (ἐπίσημος ὀνομασία Πάμφιλα) καὶ 'Ξανάρεδα' διὰ παρετυμολογίας πρὸς τὸ ὄνομα τοῦ ποταμοῦ Ξυνόρροδος, βορείως τῆς Κοινότητος Ἁγίας Παρασκευῆς.[4]

---

1 IG. XII^2 (Paton) 74–80.

2 IG. XII^2 74, 7. 79b, 9. 78b, 3. Σελ. 31 καὶ 37.

3 Unedierte Inschriften von Mytilene, Leipzig, Teubner 1900, S. 24.

4 Πολλὰ διασωθέντα τοπωνύμια τῆς Λέσβου, πρὸς ἄλλον ὅμως σκοπόν, χρησιμοποιῶ εἰς τὸ βιβλίον μου 'Οἱ πρῶτες ἐγκαταστάσεις τῶν Ἑλλήνων στὴ Λέσβο', Μυτιλήνη 1949.

Διὰ τῆς ἔτι περισσότερον συστηματικῆς συλλογῆς καὶ μετὰ προσοχῆς μελέτης τῶν τοπωνυμίων κατάρθωσα νὰ προσδιορίσω μερικὰς ἀκόμη τοποθεσίας τοῦ ἀρχαίου κτηματολογίου.

Εἰς τὴν πεδιάδα τῆς Γέρας, εἰς ἀπόστασιν δύο χιλιομέτρων περίπου καὶ ἀνατολικῶς τοῦ χωρίου Παπάδος ὑπάρχει ἡ ἀγροτικὴ τοποθεσία Δρόμα κεκαλυμμένη κατὰ τὸν Γ' π. Χ. αἰῶνα δι' ἀμπέλων, σήμερον δὲ ἐξ ὁλοκλήρου δι' ἐλαιοδένδρων. Τὴν περιοχὴν αὐτὴν συνδέω πρὸς τὸ ἀρχαῖον τοπωνύμιον 'Δρομάης',[1] τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ δὲν δύναται νὰ ὑπάρξῃ ἡ κατάληξις -άης εἰς τὴν σημερινὴν λεσβιακὴν διάλεκτον. Ὁ τύπος Δρόμα μὲ ὁδηγεῖ εἰς τὸ συμπέρασμα ὅτι καὶ τὸ ''Αχερδάης' ἔπρεπε νὰ γίνῃ Ἀχέρδα καὶ τοιοῦτο τοπωνύμιον διετηρήθη μέχρι σήμερον δυτικῶς πρὸς τὸν Γαδαρανήφορον χαρακτηρίζον τὸ πεδινὸν τμῆμα μέχρι τῆς θαλάσσης, γνωστὸν δὲ σήμερον διὰ τοῦ ὀνόματος Λακέρδα. Ἡ τροπὴ τοῦ χ εἰς κ οὐδόλως εἶναι δύσκολος, τὸ δὲ λ εἰς τὴν ἀρχὴν προέκυψεν, ἂν δὲν εἶναι παρετυμολογία, πιθανῶς ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῶν Γατελούζων κατὰ τὴν γνώμην τοῦ σεβαστοῦ μου καθηγητοῦ κ. Ἀμάντου.

Εἰς τὴν περιοχὴν Πλωμαρίου εἶναι ἡ τοποθεσία Μάλεια (φωνητικῶς Μάλια), ἡ ὁποία δὲν παρέχει δυσκολίαν διὰ τὴν ἀπόδοσιν εἰς τὴν 'Μάλειαν' τῶν ἐπιγραφῶν.[2]

Εἰς τὴν ἰδίαν περιοχὴν ἀπαντᾷ τὸ τοπωνύμιον Τσίλια ταὐτόσημον πρὸς τὸ Κίλαος τῶν ἐπιγραφῶν.[3] Ἦτο κατὰ πᾶσαν πιθανότητα τὸ 'Κίλλαιον ὄρος'[4] καὶ κατόπιν διεσπάσθη εἰς δύο τοπωνύμια ἐγγὺς ἀλλήλων, τὰ Τσίλια καὶ τὸ Ὄρος.

Εἰς τὴν παρυφὴν τῆς Κοινότητος Θερμῆς, 12 χιλιόμετρα βορείως τῆς Μυτιλήνης, ὑπάρχει τὸ τοπωνύμιον Τείχια, τὸ ὁποῖον κάποτε ἀπαντᾷ καὶ 'Τοῖχοι'. Ἐδῶ φαίνεται ὅτι διετηρήθη ἡ ἔννοια ἢ δὲν κατέστη δυνατὸν νὰ συνδεθῇ μὲ ἄλλο τι, δεδομένου ὄντος ὅτι δὲν ὑφίστανται πλησίον Τείχη ἢ Τοῖχοι. Ἡ τοποθεσία αὕτη ἐκτάσεως 1500 περίπου στρεμμάτων πρέπει νὰ ταὐτισθῇ πρὸς τὸ 'Τείχεα' τῶν ἐπιγραφῶν,[5] τὸ ὁποῖον ὁ Paton εἴκαζε ὅτι θὰ ἦτο πλησίον τῶν τειχῶν τῆς Μυτιλήνης ὅπως καὶ τὸ ''Ακτάων'.

Τὸ ὄνομα τοῦ σημερινοῦ χωρίου Σκοῦντα εἶναι τὸ ἴδιον μὲ τὸ τῆς ἐπιγραφῆς 'Συκοῦντος'[6] καὶ προῆλθεν ἀπὸ τὴν ἐμπρόθετον αἰτιατικὴν τῆς εἰς τόπον κινήσεως.

Εἰς τὴν περιφέρειαν τῆς Ἁγιάσσου ἀπαντᾷ τὸ τοπωνύμιον Τριόδος, τὸ ὁποῖον προῆλθεν κατὰ συγκοπὴν ἐκ τοῦ ὀνόματος 'Τριόδοτος'.[7]

Εἰς τὴν περιφέρειαν πάλιν τῆς Ἁγιάσσου εἶναι ἡ τοποθεσία Μακριανά, μία περιφέρεια, ἡ ὁποία, ἀρχίζει ἀπὸ τὸ νεκροταφεῖον τῆς Κοινότητος Ἵππειος (ἡ ὀρθὴ γραφὴ θὰ ἦτο Ἤπιος ἀπὸ τὸ ἡλιακὸν Ἤπιον) καὶ κατέρχεται εἰς τὸν μυχὸν τοῦ κόλπου τῆς Γέρας. Τὸ τοπωνύμιον τοῦτο πρέπει νὰ συσχετισθῇ μὲ τὸ 'Μακρυνιανῶν' τῆς ἐπιγραφῆς.[8]

---

[1] IG. XII² 74, 12.
[2] Ἔνθ' ἀνωτέρω 74, 16.
[3] Ἔνθ. ἀν. 74, 14.
[4] Στράβων, Γεωγρ. ΙΓ', 612 καὶ 618.
[5] IG. XII² 76c, 4.
[6] Ἔνθ. ἀν. 76g, 10.
[7] ὡς ἀν. 76i, 1.
[8] ὡς ἀν. 77d, 4.

Τὸ τοπωνύμιον 'Κένχρεαι'[1] δὲν διετηρήθη μέχρι τῆς σήμερον καὶ φαίνεται ὅτι ἐκαλύφθη μὲ ἄλλο ὄνομα. Εἰς τὴν ἀρχαιότητα ἐπρόκειτο περὶ ἀγροτικῆς περιφερείας πλησίον τῆς Θερμῆς, ἐκ τῆς ὁποίας διωχετεύετο ὕδωρ εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Εὐηκόου Ἀρτέμιδος ἐν Θερμῇ.[2] Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἔκειτο ὄχι μακρὰν αὐτῆς.

Τὰ πέντε 'Κηπία' τῆς ἐπιγραφῆς 78β, ἐκ τῶν ὁποίων ὁ Π. Παπαγεωργίου εἰς τὸ τοπωνύμιον 'Κηπίον ἑπτὰ φίλων' διακρίνει τὸ ὄνομα τῆς Κοινότητος Πάμφιλα, νομίζω ὅτι πρέπει νὰ συσχετισθῶσι πρὸς τὸ ὄνομα τῆς Κοινότητος Παλαιόκηπος τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ ἐγγὺς τῆς Κοινότητος ταύτης ὑπάρχει ἡ μικρὰ ἐκκλησία μὲ τὸ ὄνομα Παναγιὰ Πλιώτισσα, δηλ. Πυλιώτισσα, ὄνομα τὸ ὁποῖον σχετίζεται μὲ τὸ 'Θερμοπυλίτων' τῆς ἐπιγραφῆς.

Τρία χιλιόμετρα νοτίως τῆς ἀρχαίας Πύρρας ὑπάρχουν αἱ ἀγροτικαὶ τοποθεσίαι Λευκάδα, Τέμενος, Τεμενίτης (λόφος) καὶ ἐν συνεχείᾳ Τύδα κατέχουσαι ἐν συνόλῳ 2500 στρέμματα περίπου. Οὐδεμία ἀμφιβολία ὑπολείπεται διὰ τὴν ταὐτότητα τῶν τοποθεσιῶν αὐτῶν πρὸς τὰ ἐν τῷ κτηματολογίῳ τοπωνύμια 'Τύδαι', 'Λευκὴ ἀκτὴ' καὶ 'Τέμενος'.[3]

Τὸ τοπωνύμιον 'Πέτρα'[4] τοῦ κτηματολογίου δὲν δύναται νὰ ἀποδοθῇ ἀποκλειστικῶς εἰς τὸ σημερινὸν χωρίον Πέτρα, πλησίον τῆς ἀρχαίας Μηθύμνης, ἀλλὰ καὶ εἰς ἄλλας τοποθεσίας γνωστὰς μὲ τὸ ἴδιον ὄνομα.

Δυστυχῶς δὲν κατέστη δυνατὸν νὰ ἀνευρεθῇ ἢ νὰ συσχετισθῇ τὸ ὄνομα 'Μαλόεις', γνωστὸν καὶ ἄλλοθεν,[5] πρὸς σημερινὰ τοπωνύμια, ὅπως καὶ τὰ ὀνόματα 'Σελαισεία, Μάγδια, Ὑποχόρια, Ἀκτάων, Πύργου, Πυρρίου, Χρυσελαφίου, Ἡρακλῆς, Σεμπρωνίου, Μαρμαρίνη ληνὸς' τῶν ἐπιγραφῶν.

Διὰ τοῦ προσδιορισμοῦ, ἐκτὸς τῶν παλαιῶν, καὶ ἑτέρων δώδεκα τοπωνυμίων τοῦ ἀρχαίου κτηματολογίου ἡ ἀρχικὴ ἀπορία τοῦ Paton, ἂν πρόκειται δηλ. περὶ τοῦ κτηματολογίου τῆς Λέσβου ἢ μόνον τῆς περιοχῆς Μυτιλήνης τείνει νὰ διαλευκανθῇ, διότι οὐδὲ ἓν τοπωνύμιον τῶν ἐπιγραφῶν, πλὴν τῆς ὑπονοίας τοῦ Paton ὅτι δύναται τὸ τοπωνύμιον 'Πέτρα' νὰ συσχετισθῇ μὲ τὸ ὁμώνυμον σημερινὸν χωρίον, ἔξω τῆς περιοχῆς τῆς Μυτιλήνης ἔδωκε λαβὴν εἰς συσχετισμόν. Δὲν ἀποκλείεται βεβαίως περισσότερον ἐξονυχιστικὴ ἔρευνα νὰ καταλήξῃ εἰς ἀμφιβολίας τινας, ἔχω ὅμως τὴν γνώμην ὅτι μετὰ μεγάλης δυσκολίας θὰ συμβῇ τοῦτο.

Τὸ συμπέρασμα τῶν διαπιστώσεων αὐτῶν εἶναι ὅτι:

α') Τὸ μέχρι σήμερον γνωστὸν κτηματολόγιον ἀναφέρεται εἰς ἀγροὺς τῆς Μυτιλήνης καὶ

β') Ἡ περιοχὴ τῆς πόλεως Μυτιλήνης, περιλαμβάνουσα καὶ τὸ παλαιὸν κράτος τῆς Πύρρας, εἶχε κατὰ τὸν Γ' μ. Χ. αἰῶνα ὡς βόρεια σύνορα μίαν γραμμὴν ἀρχομένην περίπου ἀπὸ τὴν Κοινότητα Μυστεγνῶν καὶ τελευτῶσαν ἐπὶ τοῦ βορειοτέρου σημείου τοῦ κόλπου τῆς Καλλονῆς.

---

[1] ὡς ἀν. 77b, 1.

[2] ὡς ἀν. 103. Pauly-Wissowa, R. E. XVI 1419.

[3] IG. XII² 79.

[4] ὡς ἀν. 76h, 9.

[5] Θουκυδίδης Γ 3, 3; Στέφανος Βυζάντ., Ἐθνικά, εἰς λέξιν Μαλόεις.

DIÉTAIRES ET ΔΙΑΙΤΑ

H. E. DEL MEDICO / PARIS

Quelle était exactement la fonction des *diétaires*, mentionnés dans le Livre des Cérémonies de Constantin Porphyrogénète ?[1] Leur nom vient incontestablement de δίαιτα,[2] mais quel sens convient-il de donner ici à ce vocable ? Au sens primitif, δίαιτα désigne «ce qui est nécessaire à la vie», notamment le régime alimentaire réduit en cas de maladie, la *diète*. Un local d'habitation est également nécessaire à la vie et le terme δίαιτα a pris, occasionnellement, le sens de «chambre, appartement». Cette acception ne convient cependant pas dans le cas qui nous intéresse ici. Un concours de circonstances curieux a permis de retrouver un sens peu usuel du terme δίαιτα et, par la même occasion, d'avoir, semble-t-il, l'explication de la fonction des diétaires à la cour de Byzance.

La traduction des textes ugaritiens de Ras Shamra[3] a posé un certain nombre de problèmes, souvent assez difficiles à résoudre. Parmi tant d'autres, il a fallu déterminer le sens d'un vocable *nt* qui ne figure que dans une phrase dont le sens a pu être établi ainsi: «La veuve de Danel offre au gardien des morts de lui laisser en gage son (ou ses) *nt*, s'il consent à libérer temporairement son époux défunt.» – Comme il résulte par ailleurs du contexte, que la veuve sans enfants était dépossédée de tous ses biens immeubles (vignes et champs), de toutes ses richesses, qu'elle était réduite à la pauvreté, on peut se demander ce que pouvait être ce *nt* qui restait sa propriété à la mort de son mari ? – Le *nt* devait être quelque chose de meuble, d'assez précieux pour que sa cession pût tenter un démon. Il a été possible, à la suite de recherches assez longues, de donner à ce vocable le sens de «joyaux, ornements» et de le rapprocher de l'hébreu נות qui figure deux fois dans l'Ancien Testament, dans des passages considérés jusqu'ici comme irrémédiablement corrompus.

1. Ps. 68. 12 sq. renferme une menace à l'adresse du peuple qui, au lieu d'aller se battre, préfère demeurer à reposer «au milieu de ses étables» (cf. Jdc. 5. 16):

מלכי[ם] צבאות ידדון ידדון

Des rois (ennemis) disperseront les objets précieux qui [vous] sont chers,[4]

[1] Ed. A. Vogt, Paris 1935–1939.

[2] Id., *Commentaire*, T. I. p. 24.

[3] H. E. Del Medico, *La Bible Cananéenne*, Paris 1950.

[4] צבאות est pl. de צבי «objets pr.cieux» (Jer. 3. 19); ידדון *a*) est à rapprocher de ידדות «choses qui sont chères à quelqu'un»; ידדון *b*) √ נדד dans le sens de «disperser»

ונות בית תחלק שלל

Et les «ornements» du Temple seront partagés en butin.[1]

En donnant au mot נות le sens d' «ornements» et à בית celui de «Temple» (la «Maison» par excellence), ce stique reçoit maintenant un sens qui confirme la portée du précédent.

Pour ce passage, la version grecque des LXX (Ps. 67) καὶ ὡραιότητι τοῦ οἴκου διελέσθαι σκῦλα ne donne pas un sens satisfaisant. Par contre, la version d'Aquila καὶ ὡραιότης οἴκου μερίζεται (μερίσεται) λάφυρα se rapproche de notre traduction, si l'on donne à ὡραιότης le sens de ,,ce qui embellit'', c'est à dire, «ornements». Dans la version de Symmaque, καὶ ἡ δίαιτα τοῦ οἴκου διανέμει λάφυρα, il est impossible de donner au mot δίαιτα le sens de «chambre, habitation». Ce vocable doit avoir le sens d'«ornements précieux», objets d'or et d'argent nécessaires au culte, équivalent d'ὡραιότης dans la traduction d'Aquila.

2. Job 8. 1 sqq. renferme une promesse de récompense à l'adresse du serviteur fidèle de Dieu. Job 8. 6:

אם זך וישר אתה   כי עתה יעיר לך   ושלם נות צדקך[2]

est à rapprocher d'Is. 54. 11–12,[3] et les termes ושלמ נות צדקך sont à traduire: «et il paiera en ornements ta justice», c'est à dire que le fidèle recevra des trésors, des biens précieux, en récompense de son attachement à Dieu.

La version des LXX, ἀποκαταστήσει δέ σοι δίαιταν δικαιοσύνης donne un sens légèrement différent: «il te restituera tes ornements (biens précieux) selon la justice.» Mais, ici encore, l'hébreu נות correspond au grec δίαιτα.

Dans ces deux passages de l'Ancien Testament, le terme δίαιτα est à traduire par «ornements, objets précieux», nécessaires à l'exercice du culte ou de certaines fonctions, ou simplement représentatifs d'une grande richesse.

En donnant cette nouvelle acception au terme δίαιτα on comprend que, d'après le Livre des Cérémonies, les *diétaires* étaient probablement chargés de veiller sur le trésor impérial, entreposé au διαιταρίκιον,[4] comme le σκευοφύλαξ de la Grande Église avait la garde du σκευοφυλακεῖον. Lors d'une fête ou quand une cérémonie devait se dérouler au palais, le

---

[1] Ce stique est habituellement traduit «. . . *et la maîtresse de maison partage le butin*» (La Bible du Centenaire), «. . . *et celle qui reste à la maison partage le butin* » (Louis Segond).

[2] Traduit habituellement: «*Si tu es pur et droit, – alors certainement il se réveillera pour te venir en aide, – et il restaurera la demeure du juste.*» (Bible du Centenaire); «*Si tu es juste et droit, – certainement alors il veillera sur toi, – et rendra le bonheur à ton innocente demeure*» (Louis Segond).

[3] V. *La Bible Cananéenne*, p. 119–120.

[4] Le *diétarikion* n'était certainement pas une sorte de corps de garde, local réservé aux *diétaires*, comme cela a été supposé.

personnel de la chambre, τοῦ κουβουκλείου, était chargé de réunir les ornements requis et de les mettre à la disposition des empereurs. Ceux qui étaient préposés à la garde-robe, accompagnés de ceux qui avaient la garde du trésor, allaient quérir le coffre dans lequel était conservé le vêtement d'apparat, approprié à la festivité du jour, les écrins renfermant les couronnes des empereurs, – en un mot: les δίαιτα, objets précieux, ornements de la cour. Les termes employés par le Livre des Cérémonies,[1] οἱ τῶν ἀλλαξίμων τοῦ κουβουκλείου, μετὰ καὶ τῶν τῇ τάξει αὐτῶν διαιταρίων, laissent supposer qu'un roulement avait lieu parmi le personnel de la chambre: ceux qui faisaient partie du κουβουκλεῖον devaient, à tour de rôle, soit remplir les fonctions de vestiaires, τῶν ἀλλαξίμων, soit prendre la garde du trésor, du *diétarikion*, soit accomplir d'autres obligations. Ceux qui étaient chargés de la garde du trésor étaient appelés *diétaires*. Le nom d' ἑβδομάριοι qui leur était parfois donné, incite à croire que le roulement était hebdomadaire et que, pendant une semaine (tous les mois ?), chaque préposé du *kouboukliom* devait, à tour de rôle, remplir les fonctions de *diétaire*.

[1] Livre I, chapitre 1. – Ed. A. Vogt, T. I., p. 4.

GIAMBI DI GIOVANNI TZETZE CONTRO UNA DONNA SCHEDOGRAFA

S. G. MERCATI/ROMA

La schedografia bizantina (τοῦ σχέδους ἡ τέχνη, lo εὕρημα τῶν νεωτέρων καὶ τῆς ἐφ' ἡμῶν γενεᾶς, come scrive Anna Comnena),[1] che ebbe cultori letterati come Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano, Costantino Manasse (Michele Psello ricorda in una lettera τὰ χρήσιμα σχέδη, ὧν ποτε καὶ αὐτὸς σχεδογραφῶν ἔτυχον. Opera minora, edd. Kurz-Drexl II p. 40), e diversi maestri delle varie scuole costantinopolitane dei Santi Quaranta, di S. Teodoro di Sforacio, di S. Maria di Chalcopratia, di S. Euplio, di S. Paolo, ecc., produsse senza dubbio buoni frutti nell'insegnamento elementare dell'ortografia e ortoepia, della grammatica e del lessico mediante la lettura e il commento di determinati brani scelti da autori antichi o anche appositamente coniati. Se non che, applicata spesso pedantescamente ed esageratamente, sia coll'accatastare intorno ad un testo tradizionale una massa indigesta di commenti lessicali, ortografici, morfologici e sintattici, sia col fabbricare nuovi testi con periodi estremamente lambiccati e contorti per poter accogliere il maggior numero possibile di costrutti, con incisi che si accavallano per mettere alla prova la perspicacia e la pazienza del discente, con predicati e complementi che si ammassano per accogliere il più largo materiale possibile e in certi casi assumono una tale estensione da far perdere addirittura la forma del periodo (v. N. Festa, Longibardos. Byzantion 6 [1931] 107), aveva finito col suscitare in taluni disgusto e avversione, come in tempi anche recenti l'abuso dell'analisi grammaticale e logica e della lessicologia nelle nostre scuole.

Lo attesta la ben nota e discussa espressione di Anna Comnena εἶτα ῥητορικῆς ἐπαρηγούσης ἐμοὶ κατέγνων τῆς [τοῦ] πολυπλόκου τῆς σχεδογραφίας πλοκῆς e lo conferma anche Giovanni Tzetze in più luoghi, ad esempio nelle Chiliadi, IX 710–712:

> Καὶ γὰρ ἐβαρβαρώθησαν οἱ πλείους σχεδουργίαις
> βίβλους ἀναγινώσκοντες τῶν παλαιῶν οὐδόλως,
> τῶν ἀμαθῶν καπήλων δὲ πλοκῇ λαβυρινθώδει
> μόνῃ τὸν νοῦν προσέχοντες καὶ κεκαπηλευμένῃ,

dove si deplora l'abbandono della lettura dei testi antichi per badare agli intrecci labirintei di indotti contraffatori (v. Longibardos: νοθείᾳ λόγων

[1] Anna Comnena, Alexias XV 7. Su tutto il capitolo e sulla schedografia vedi K. Krumbacher, GLB² p. 590 ss., F. Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, p. 44 ss., e G. Schirò, La schedografia a Bisanzio nei secoli XI–XII e la scuola dei SS. XL Martiri. Bollettino della Badia di Grottaferrata 3 (1949) 11 ss.

παλαιῶν ἐνασχολησώμεθα, Byzantion, l. c. p. 104) o di esosi mercanti di schede (v. Cristoforo Mitileneo, Gedichte, ed. E. Kurtz, Leipzig 1903, n. 11 v. 9, 14, 16:

9 πωλῶν ταλάντου τοῖς μαθηταῖς τὰ σχέδη
14 ἀπεμπολεῖ μὲν οὐχὶ χαλκοῦ τὰ σχέδη . . .
16 χρυσοῦ δὲ μᾶλλον ὢν φιλόχρυσος φύσει).

Piuttosto a questa sua avversione per la schedografia che ad ostilità verso la donna letterata crediamo sia ispirata una poesia giambica dello stesso Tzetze che si trova nel codice Vallicellano 103 (F 68) f. 220r (cfr. E. Martini, Catalogo di manoscritti greci I parte II p. 183 ss.). È stata scritta nel margine esterno dalla stessa mano del secolo XIV, che ha vergato i fogli 210 ss. e a f. 219^{v}–220^{r} ha aggiunto nel margine inferiore gli „Στίχοι (politici XVII) γραμματικοῦ τοῦ Τζέτζου (fort. Johannis) Ἰξίων καθαιρόμενος." Questi versi sono senza dubbio di Giovanni Tzetze, perchè sono estratti dalle Chiliadi (VII 31–47). Non c'è ragione plausibile per escludere, a favore di Isacco Tzetze, che i dieci στίχοι τοῦ Τζέτζου κατὰ γυναικὸς σχεδογραφούσης appartengano, come i precedenti, allo stesso Giovanni, che già altre volte sfogò in giambi il suo malumore: v. S. Pétridès, Vers inédits de Jean Tzetzès. B. Z. 12 (1903) 568–570: inc. Ἐκ τῶν τραγίσκων οὐκ ἀμέλγεται γάλα. Qui però egli usa un linguaggio più garbato e meno arruffato.

« Invece del telaio, porti in mano il tomo, e invece della spola il calamo. Servi ad Ermes e sacrifichi a Calliope, ponendo in secondo luogo Afrodite. Che fai? Non lo so, per i libri! Svolgi il fuso, ordisci la trama, trai la conocchia e intreccia i fili. »

Non può sembrare che Tzetze abbia voluto svolgere garbatamente uno σχέδος sulla nomenclatura dell'arte tessile? Quando poi afferma che « le lettere e la scienza si addicono ai maschi », fa appello all'autorità di Eschilo: « Te ne persuada il buono e bravo Eschilo che dice: Se ne occuperà l'uomo, la donna non ci pensi ».

Questa citazione, che coll'epiteto di καλός dato al poeta tragico viene a confermare l'ipotesi di C. Dahlen, Zu Johannes Tzetzes' Exegesis der Hesiodeischen Erga, Uppsala 1933, p. 56: Aischylus scheint dem Tzetzes mehr als Euripides gefallen zu haben, si riferisce al verso 200 s. dei Sette contro Tebe, dramma che Tzetze nomina espressamente nelle Chiliadi IV 982:

Ὁ παῖς τοῦ Εὐφορίονος, ὁ τραγικὸς Αἰσχύλος
ἐν δράματι ὃ λέγεται Ἑπτὰ οἱ ἐπὶ Θήβας.

Dal confronto dei due versi di Eschilo:

μέλει γὰρ ἀνδρί· μὴ γυνὴ βουλευέτω,
τἄξωθεν· ἔνδον δ' οὖσα μὴ βλάβην τίθει,

col verso nono della poesia di Tzetze

μέλλει γὰρ ἀνήρ· μὴ γυνὴ βουλευέτω,

sorgerebbe subito l'idea di restituire in questo la lezione che si trova in Eschilo. Ma non si può pensar che Tzetze abbia proprio mutato il μέλει – ἀνδρί in μέλλει – ἀνήρ per dare al verbo il soggetto venuto a mancare con l'omissione di τἄξωθεν che non poteva essere contenuto nel verso? Che poi non si debba scartare il μέλλει considerandolo dovuto al solito raddoppiamento della liquida, lo consiglia la costruzione di μέλλω con l'omissione, per brachilogia, del verbo dipendente, che facilmente si può ricavare dal contesto: cioè μέλλει γὰρ ἀνὴρ βουλεύειν, μὴ γυνὴ βουλευέτω. Cfr. Tucidide VII 45 ὅ, τι μέλλετε εὐθὺς πράττετε e Kühner-Gerth II § 597h.

Ecco infine il testo (dal codice Vallicellano gr. 103 [F. 68] f. 220):

Στίχοι τοῦ Τζέτζου κατὰ γυναικὸς σχεδογραφούσης

1 Ἀντὶ μὲν ἱστοῦ τὸν τόμον χερσὶ φέρεις,
τὸν κάλαμον δ' αὖ ἀντὶ κερκίδος, γύναι·
Ἑρμῇ λατρεύεις καὶ θύεις Καλλιόπῃ
ἐν δευτέρῳ τιθεῖσα τὴν Ἀφροδίτην.
5 τί χρῆμα σὺ δρᾷς; ἀπορῶ μὰ τὰς βίβλους·
ἄτρακτον ἀφέλισσε, μηρύου κρόκην,
ἠλακάτην μέτελθε καὶ μίτους πλέκε.
λόγοι δὲ καὶ μάθησις ἀνδράσι πρέπει.
'μέλλει γὰρ ἀνήρ, μὴ γυνὴ βουλευέτω'
10 ὁ καλὸς Αἰσχύλος σὲ πειθέτω λέγων.

---

5 ἀπορῶν in textu: ἀπορῶ in marg. emend.
Cfr. Aeschyli Septem contra Thebas v. 200.

DIE RÖMISCHEN ANGRIFFE AUF MICHAEL KERULLARIOS WEGEN ANTIOCHEIA (1053/54)

A. MICHEL/FREISING

Im Zuge seiner Unionspolitik ernannte Kaiser Konstantin IX. Monomachos im Sommer 1052 den irenisch gesinnten Megas Skeuophylax der Hagia Sophia, ehedem kaiserlichen Großrichter, als Petros III. zum Patriarchen von Antiocheia und ließ ihn durch Michael Kerullarios weihen.[1] Der neue Patriarch, der die politischen Hintergründe seiner Erhebung nicht durchschaute, teilte seiner Stadt, die ihn als geborenen Syrer, also als Einheimischen, freudig begrüßte, in einer Botschaft seine Ernennung mit.[2] Eine längst erstorbene Sitte wieder aufnehmend, zeigte er sie auch den Patriarchen von Alexandreia, Jerusalem und Alt-Rom an. In seiner Synodica an den Papst fragt er u. a. nach den Gründen der wohl schon seit Basileios II. Bulgaroktonos bestehenden Spaltung[3] und teilt ihm sein Glaubensbekenntnis mit.

Mit der Beantwortung dieser Inthronistica wurde in Rom Kardinal Humbert, der vertraute Freund Leos IX., beauftragt.[4] Dieser strenge Reformer, der sich mit deutlicher Spitze gegen Byzanz zum Erzbischof von „ganz Sizilien" hatte ernennen lassen und gelegentlich auch so unterschrieb,[5] arbeitete mit rücksichtsloser Energie an der Restauration der frühchristlichen Verhältnisse. Sein besonderes Anliegen war die Wiederherstellung der nikänischen Rangfolge der petrinischen Patriarchate (Rom, Alexandreia, Antiocheia) unter Ausschaltung von Neu-Rom,[6] das

---

[1] A. Michel, Humbert und Kerullarios, Studien (= St.), (Paderborn 1924/30) II 416–475. Vgl. bes. Oriens christ. 36,2 (1940) 168–204.

[2] ed. A. Michel in B. Z. 38 (1938) 111–116, unter Mitwirkung von F. Dölger.

[3] St. II 446, 35 ff., 18 f., 22–40; B. Z. 38 (1938) 452–459. Ähnlich M. Jugie, Le schisme byz. (Paris 1941) 166 f., 187 f., 219 f. G. Ostrogorsky, Gesch. d. byz. Staates 236 A. Vgl. dazu Theol. Revue 41 (1942) 155–157.

[4] Zusammenfassung bei A. Michel, Studi Gregoriani ed. Borino I. (Rom 1947) 65–92.

[5] Jaffé – E. 4219; Migne PL 143, 646 D; Mansi 19, 771; MGH, SS. 4, 507; 15, 280 (Chron. Senon.); H. Halfmann, Humbert (Diss. Göttingen 1884) 4; St. I 77. Michel, Die Sentenzen des Kard. Humbert (Leipzig 1943) 62 ff. (Restauration von Arles), St. I 64 A. 6 (Restauration des Illyricums und Süditaliens).

[6] A. Michel, Sentenzen (vgl. Anm. 5) c. 21–23 (Anselm I c. 66–68), vgl. E. v. Dobschütz, Decretum Gelasianum (Leipzig 1912) III 1 S. 38 (Caput Damasianum). Dazu A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung [in: Festschrift zum Chalcedonense] (1951).

sich durch den dritten Kanon von Konstantinopel (381) und durch den 28. von Chalkedon (451) an die zweite Stelle vorgedrängt hatte.

Die Antwort an Petros III., die wohl zu Ostern[1] 1053 abging, bot nun Humbert eine willkommene Gelegenheit, diesem Anliegen im Namen des Papstes Ausdruck zu verleihen.[2] Der Papst (d. h. Humbert) zeigt sich darin sehr erfreut, daß im neuen Patriarchen die antiochenische Kirche „endlich" wieder aufzublühen scheine. Um des Apostelfürsten willen, zu dessen Ehre die bekannten Schriftstellen zitiert werden, wird Antiocheia, wo die Gläubigen zuerst Christen genannt wurden (Decretum Damasianum), als dritter Sitz nach der „prima sedes" (Rom) und nach Alexandreia gefeiert, seine Kirche wird Mitgenossin (consocia) der römischen genannt.[3] Der Patriarch wird eindringlich ermahnt, „die alten Rechte seines Stuhles, die alle Konzilien der Väter ihm vererbt" hätten, zu verteidigen. Weil verlaute, daß „Gewisse" (quosdam) die Privilegien des antiochenischen Stuhles zu mindern (minuere) suchen,[4] werde ihn die römische Kirche, „die Mutter und das Haupt aller Kirchen", in diesem Kampfe unterstützen.[5]

In diesem Gedankengange schließt sich Humbert zum Teil wörtlich an zwei Briefe Leos des Großen (den er auch sonst benützt)[6] an, die dieser vor genau 600 Jahren, im Jahre 453, an Vorgänger des Petros gerichtet hatte. Im ersten derselben (an den Patriarchen Maximos) hatte Leo gegen den Kanon 28 von Chalkedon Stellung genommen: „Es geziemt sich, die Privilegien des dritten Stuhles anzuerkennen, wie sie die nikänischen Kanones verliehen, die in gar keinem Punkte durch den Ehrgeiz irgend jemands (cuiusquam) gemindert werden dürfen (minuentur)."[7] Die Privilegien der Patriarchalsitze waren eben für Leo wie für Humbert durch die auch im Kanonischen „inspirierten" Synoden eindeutig fest-

---

[1] A. Michel, Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia und ihr Widerhall (Studi Gregor. II 1947) 183 A. Humbert schreibt nämlich im 1. Briefe Leos IX. an Kerullarios vom Herbst 1053 in c. 34: nec Antiochenus se talem, qualis extitit ipse Petrus, profiteri est ausus. C. Will, Acta et scripta (Leipzig 1861) 82 a 40.

[2] Jaffé – E. 4297. Will 168 f. Neue Ausgaben in St. II 416–418. Zum Autor St. II 423 A. 1.

[3] c. 4 (St. II 462, 15. Will 169 b 24): pro cuius (Petri) excellentia tertiam a Romana ecclesia dignitatem retinet Antiochena. c. 3: ab apostolica tua sede nostram apostolicam consulendo.

[4] c. 4: quam (dignitatem) te summopere monemus ... pro sedis ... antiqua honorificentia. Nec revoceris ab hac intentione cuiuslibet pompa vel arrogantia ... quosdam conari minuere antiquam dignitatem Antiochenae ecclesiae audivimus.

[5] c. 4: constanter defendas ... Ad quod utique, si oportuerit, maxima mater, Romana scilicet atque prima sedes, tam dilectae sibi filiae, imo consociae, nusquam et nunquam deerit. Vgl. ep. 1 ad Cerul. c. 9 (Will 70 a 27): apostolica et prima sedes.

[6] Siehe darüber A. Michel, Sentenzen 211 (Reg.).

[7] Leo, ep. 119, 3 ad Maximum Antioch. (Jaffé – K. 495, Migne PL 54, 1042c): in nullo cuiusquam ambitione minuentur (privilegia) ... nec patiar aliqua novitate violari. E. Caspar, Papsttum I 536 f. Man beachte die auffallend ähnliche Formulierung bei Humbert!

gesetzt.[1] Die gleichen Gedanken hatte Leo I. in seinem Schreiben an den antiochenischen Patriarchen Anatolios wiederholt, das Humbert aus Pseudo-Isidor kannte.[2] Selbst das Schutzversprechen für Antiocheia gegen „jedermann" konnte Humbert schon bei Leo finden.

Was jene „Gewissen" betrifft, die die Privilegien Antiocheias bedrohen, so sind zwar ihre Namen nicht genannt, aber die Sprache verrät deutlich, wer gemeint ist: derjenige, „der in Pomp und Arroganz" der „alten Würde dieses Stuhles nachstellt", der „hoch getragen von Ruhmsucht und weltlichem Pomp" den „alten Plan der Gottheit bei der Fundamentierung der Säulen seiner Kirche" (Rom, Alexandreia, Antiocheia) umzustürzen sucht, ist offenbar der byzantinische Patriarch.[3]

Nun wußte aber Humbert – er hatte es wohl, als er in Trani weilte, durch eine der griechenfreundlichen Kanonessammlungen Süditaliens erfahren –,[4] daß einer der größten Kaiser der Vergangenheit, Justinian, die Rangerhöhung des byzantinischen Patriarchen gefördert hatte. Daher nahm er im Auftrage Leos IX. auch gegen diese Tendenzen des Kaiserhofes in einem sehr scharfen Schreiben, das im Herbst 1053 abging, Stellung. Aus Ehrfurcht vor dem Apostelfürsten, so heißt es darin, hätten die Kirchen von Alexandreia und Antiocheia die Ehrenrechte (dignitatis iura) inne. Die alte Würde der führenden (principalium) und apostolischen Sitze müsse gewahrt werden, wenn auch der Bischof von Konstantinopel als Bischof der Kaiserstadt geehrt werden solle. Justinian freilich habe durch weltliche Gesetze verfügt, daß nach dem römischen Papste der Bischof von Konstantinopel sitze.[5] Auch hier also nur alte, ererbte Vorwürfe.

Aber damit war es dem Kardinal noch nicht genug. Während in den bisherigen Briefen die Angriffe gegen den byzantinischen Patriarchen nur

---

[1] c. 4: quem (honorem) Antiochenae ecclesiae reliquerunt omnia ss. patrum concilia. Vgl. unten A. 5. Leo I., ep. 106, 2 ad Anatolium: illa Nicaenorum canonum per spiritum vere sanctum ordinata. 104, 3 ad Marc. (PL 54, 996b): regulae sanctionum ... in synodo Nicaena ... spiritu dei instruente sunt conditae; ebenso ep. 105, 5 ad Pulcheriam. Leo IX. – Humbert, ep. 1 ad Cerul. c. 10 (Will 70b 37): sententiam (synodi Nicaenae) sicut veraciter divina inspiratione promulgatam.

[2] ep. 106, 5 ad Anatolium (Jaffé – K. 483. Migne PL 54, 1007b), bei Pseudo-Isidor (ed. Hinschius CI 610) nicht ganz. Caspar I 529 f.

[3] Auch diese versteckten Anklagen gegen Byzanz entnimmt der Kardinal den beiden Briefen Leos nach Antiocheia und einem Briefe Gregors des Großen an den Patriarchen Eulogios von Alexandreia. St. II 406, 1. Greg. Eulogio ep. 7, 37 (MGH, Epp. I 486). Zur vielfachen Benutzung Gregors durch Humbert vgl. St. I 120–130; A. Michel, Sent. 209. – ep. 2 ad Cer. (Will 90a 36): *pompa* saeculari .... *arrogantem*.

[4] Nov. 130 (131), c. 2 v. J. 545. Caspar II 215 ff. Die mailändische Collectio Anselmo dedic. (892–896), L. 1, can. 128. 129 zitiert Justinians Erlaß aus der Epit. Juliani (ed. Haenel 1873), führt aber auch das petrinische Caput Damasianum in L. X, c. 108 an. Die süditalische Coll. Vallicellana, eine Art Corpus iuris canonici, bringt in n. 28 den nämlichen Kanon aus Justinian, aber in c. 378 auch das Decretum Gelasianum mit dem Cap. Damasianum. Der Widerspruch der Sammlungen ist Fr. Dvorník, The Photian schism (Cambridge 1948), entgangen.

[5] ep. 1 ad Cerul. (Jaffé – E. 4302), c. 28 (Will 80b 1), cf. c. 34 (82b 40). St. I 44–73.

andeutungsweise enthalten waren, geht der Kardinal in einem 2. Briefe an Kerullarios zum persönlichen Angriff über.

„In neuer Ehrsucht", so eifert er, „gehst du darauf aus, die Patriarchen von Alexandreia und Antiocheia um die alten Privilegien ihrer Würde zu bringen. Gegen alles göttliche und menschliche Recht versuchst du damit sie deiner Herrschaft zu unterwerfen (subiugare). Daß du das suchst unter größter persönlicher Gefahr (quanto tuo periculo), ist allen Leuten mit gesundem Verstande klar. Das Haupt in weltlichem Pomp erhoben, gehst du darauf aus, den alten Plan der Gottheit (consilium divinitatis antiquum) bei ihrer Festigung der Kirchensäulen zunichte zu machen".[1] Wiederum glaubt man Leo I. oder Gregor den Großen zu hören, denn schon Leo I. hatte sich mit dem kräftigen Ausdruck „subiugare" bei Kaiser Markianos wegen der gleichen Sache über den Patriarchen Anatolios beschwert. Außerdem steht dieses Wort in der Überschrift des Briefes bei Pseudo-Isidor, dessen Forderungen Humbert in Fleisch und Blut übergegangen waren.[2] Und daß die „Säulen der Kirche",[3] die petrinischen Patriarchen, „mit göttlicher Autorität" aufgestellt sind, ist schon bei Gregor dem Großen[4] zu finden. Obwohl also Humbert den Patriarchen persönlich scharf angreift, kann er ihn doch eigentlich keiner persönlichen Schuld zeihen, sondern muß sich darauf beschränken, Anklagen vorzutragen, die schon 600 Jahre alt sind.

Das zeigt auch deutlich der Brief Leos IX. und Humberts an Konstantin IX. Monomachos. Kerullarios wird darin angeklagt, daß er sich die alexandrinischen und antiochenischen Patriarchen zu unterwerfen verlange und daß er sich sehr vieles andere anmaße (usurpare).[5] Mit dieser „Anmaßung" ist unzweifelhaft die ererbte Führung des Titels „ökumenischer Patriarch" gemeint. Schon im ersten Briefe an den Patriarchen war die Führung dieses Titels ausgiebig als „Usurpation" gebrandmarkt worden.[6] Im zweiten Briefe wird sie wieder zusammen mit dem Vorwurf

---

[1] ep. 2 (Jaffé – E. 4332. Will 90a 30) St. I 57–59; 73 f. II 156.

[2] Leo I., ep. ad Marc. (Jaffé – K. 481. Hinschius 609b), vgl. ebenda und ep. ad Anatolium (S. 420 A. 6): sibi subdere. A. Michel, Sentenzen 97 ff.

[3] Säulen der Kirche sind bei Pseudo-Isidor die Bischöfe überhaupt; ed. Hinschius 480, 502.

[4] Greg. ep. 7, 40 (oben S. 421 A. 3): unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident.

[5] ep. ad Monom. (Will 88b 18): Alexandrinum et Antiochenum patriarchas sibi subdere (vgl. oben A. 2) appetit et pleraque, quae usurpare dicitur.

[6] ep. 1, 2 (Will 69b 30): hic (Joannes) nimiae vanitatis nomen primus usurpavit (aus Joh. Diac. 3, 60 cf. 3, 51. Migne PL 75, 169) . . . cuius contagii macula adhuc vobis . . . sic adhaesit, ut nunc quoque vos ipsos oecumenicos patriarchas et appellare et scribere non timeatis. Das „primus" aus Joh. Diac. ist verfehlt. Der Titel läßt sich schon im Jahre 518 nachweisen. Caspar II 16. 747. Die Titel wurden nicht bloß in Byzanz oft übertragen, bevor sie getragen wurden. Vgl. S. Vailhé, Le titre de patriarche oecuménique avant S. Grégoire le Gr., S. Grégoire le Gr. et le titre de patriarche oecuménique (Échos d'Or. 11 [1908] 65/69, 161/71); Laurent, Le titre de p. oec. et M. Cérulaire (Misc. G. Mercati III, [Studi e testi 123] 1946, 379 f.), Revue Ét. byz. 6 (1948) 5–26.

wegen der petrinischen Stühle als „abscheuliche und sakrilegische Anmaßung (usurpatio)“ bezeichnet.[1] Demnach ist also die „Unterjochung“ der anderen östlichen Patriarchen in der traditionsgebundenen Sprache Humberts nichts anderes als der ererbte Vortritt des Byzantiners. Wie hätte auch Kerullarios den alexandrinischen Patriarchen im moslemischen Hoheitsgebiete unterjochen können, der so abgeschlossen war, daß er zeitweilig nicht einmal die Namen der Päpste erfahren konnte.[2]

Der blinde Eifer des Kardinals fordert von Byzanz einen starken Umbruch seines alten Kirchenwesens. Niemand wird es ihm verargen, wenn er für die römische Kirche nach ihrem langen Siechtum großartige Restaurationspläne hegt. Befremdlich aber ist, daß er, wie im zweiten Briefe an Kerullarios, alte, konziliar längst verbriefte Ansprüche des byzantinischen Stuhles dem Inhaber als persönliche Schuld anrechnet.[3] Darin zeigt sich die gleiche Ungerechtigkeit Byzanz gegenüber, die bald darauf in der Bannschrift allgemeine Verhältnisse und schon lange bestehende Mißstände wie Kastration, Priesterehe, angebliche Abspaltung des Filioque vom Symbolum dem Patriarchen und seinem Anhange persönlich zur Last legen wollte.[4] Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß der Kardinal durch Verunglimpfungen der römischen Kirche sehr gereizt war.[5] Außerdem betrachtete er sich als den „treuen Hofhund des himmlischen Hausvaters“, der im Gegensatz zu Isaias 56, 10 f. nicht bloß zu bellen, sondern auch zu beißen habe.[6]

Auf Grund der Polemik Humberts möchte man schließen, daß das Verhältnis Antiocheia – Byzanz damals sehr gespannt gewesen sei. Wie war es wirklich?

Darüber unterrichtet uns neben dem Briefwechsel zwischen Kerullarios und Petros besonders der mitteilsame antiochenische Mönch Nikon[7] in seinem Taktikon, das, vor 1088 verfaßt und auch in arabischer Übersetzung überliefert, 3 Typika und 37 Briefe enthält.[8] Diese einheimische Hauptquelle zeichnet folgendes Bild vom Verhältnis der beiden Patriarchalsitze zueinander:

---

[1] ep. 2 (Will 90b 20): quam detestabilis ... est illa sacrilega usurpatio.

[2] St. I 40 f.

[3] Vgl. S. 422 A. 1.

[4] Will 153 f.; A. Michel, Die Fälschung der Bannbulle durch M. Kerullarios, Byz.-neugr. Jbb. 9 (1932) 293 f.

[5] St. I 43 f.; II 112–154. [6] Studi Greg. I 91 A. 123.

[7] Nikon war zuerst Mönch im Kloster der Mutter Gottes vom Granatapfel (τοῦ ῥοϊδίου) auf dem wunderbaren oder schwarzen Berge bei Antiocheia. Nach dessen Niederbrennung durch aufrührerische Mönche siedelte er nach dem Kloster des hl. Simeon des Wundertäters bei Antiocheia über. Vgl. G. Graf, Gesch. d. christl. arab. Literatur II (Rom 1947) 64–69. Zu Yaḥya, der die Annalen des Eutychios († 940) fortsetzte, vgl. ebenda II 32 ff., 49 f. Zu Nikons schismatischem Sinn vgl. S. 427 (Nachtrag).

[8] ed. Vl. Beneševič, Catal. cod. mss. gr. ... in Sinai (Opisanie) I p. 581 ff. Petersburg 1911. Jeder Teil (Kapitel) wird also als Logos bezeichnet. Es fällt auf, daß der Brief des Petros an M. Kerullarios in Handschriften auch als Logos bezeichnet wird. Vgl. Will 189 A. Ist er hier etwa aus dem Taktikon entnommen?

Nachdem Antiocheia nach dreihundertjähriger arabischer Herrschaft von Phokas 969 zurückerobert worden war, versetzte dieser unter Angliederung seiner Diözese den Bischof Eustratios von Flavian nach Antiocheia.[1] Sein Nachfolger Theodor I., der Phokas und Johannes Tzimiskes den Thron geweissagt hatte, wurde bereits in Byzanz geweiht.[2] Dabei bestätigte der Kaiser dem jeweiligen antiochenischen Patriarchen das Kloster der „hochheiligen Gottesmutter τῶν Ὁδηγῶν" in Byzanz. Der Hofpatriarch erteilte schriftlich das Privileg, daß die jeweiligen antiochenischen Patriarchen in allen ihren Angliederungen (μετοχή), auch den künftigen, sowohl in der Hauptstadt als auch in ihren Diözesen (ἐνορία) Gottesdienste und Weihen halten dürften. Ihre Namen sollten dort bei der Anaphora genannt werden.[3] Unzufrieden über die Weihe in Byzanz, wie überhaupt mit den Fremden, stellten die Antiochener nach Theodors Tode eine eigene Kandidatenliste auf, in die sich auch ihr Abgesandter an den Hof, der Bischof Agapios, einschrieb. Da dieser die kaiserliche Bedingung, revolutionäre Umtriebe in Antiocheia zu verhindern, erfüllte, wurde er 978 Patriarch.[4] Aber schon 996 mußte er unter politischem Druck abdanken. Sein Nachfolger wurde der Chartophylax der Hagia Sophia Johannes III.[5] Dieser ließ sich nicht von den Metropoliten in Antiocheia weihen, sondern verzichtete mit Brief und Siegel[6] auf dieses Vorrecht (προνόμιον) Antiocheias. Von da an war es Gesetz (ἐτυπώθη), daß der antiochenische Patriarch, ohnehin ein Byzantiner, auch in Byzanz geweiht wurde. Dafür wurde auch er allein im byzantinischen Synodikon gefeiert.[7] In der Zeit der byzantinischen Reaktion (969–1084) wurden die antiochenischen Gebräuche immer mehr zurückgedrängt. Der byzantinische Ritus siegte in ganz Anatolien, auch in syrischer und arabischer Übersetzung.[8]

Zwischen Kerullarios und Petros III. bestanden, wie ihr Briefverkehr zeigt, zunächst freundschaftliche Beziehungen. Ein kaiserlicher Kleriker hatte vom Vorgänger des Petros eine Stelle, wohl in einer μετοχή Antiocheias, in Byzanz erhalten. Auf Verwendung des Kerullarios erhielt er das Diplom darüber von Petros.[9] Dieser eifert im Herbst 1054 für die byzantinische Großkirche: „Wie sollte ich den Papst (in den Diptychen) erwähnen, ohne daß die von dir geleitete Kirche ihn erwähnt, ich, ihr Zögling und Eiferer für sie, der ich durch Wort und Tat ihre Privilegien alle-

---

[1] Nikon unbekannt. F. Dölger, Reg. n. 723, V. Grumel, Le patriarchat ... d'Antioche (969–1084), Échos d'Or. 33 (1934), 130 ff.; St. II 419.

[2] Nikon, Log. 31, S. 582; Leo Diac. 6, 6 (Migne PL 117, 804 C).

[3] Nikon l. c.; Dölger, Reg. –; Grumel, Reg. II n. 796. A. Mai, Script. vet. nova coll. IV, 2, 165 (Lat. Zusammenfassung einer arabischen Übersetzung Nikons).

[4] Yaḥya, Patr. orient. 23, 375ff.

[5] Nikon a. a. O.; Grumel, Les patr. grecs d'Antioche du nom Jean, Échos d'Or. 32 (1933) 283.

[6] Nikon, Log. 31, S. 482. Grumel, Échos d'Or. 32, 283f.

[7] St. II 419, 5.

[8] C. Karalevsky, Dict. Hist. Géogr. III 603 (mit älterer Literatur zum Ganzen).

[9] Ep. spec. ad Petr. c. 1, 2 (Will 172 f.). Grumel, Reg. III n. 859 (1052?) spricht von „Erneuerung" (?) des Diploms. In Échos d'Or. 39 (1940) 477 setzt er zu Unrecht den Sonderbrief vor die Enzyklika.

zeit achte (σεμνύνων) und rühme."[1] Den Vorrang Neu-Roms nach Alt-Rom stellt der Syrer im Gleichnis dar: Alt-Rom ist das Auge, Byzanz das Ohr der Kirche.[2]

Dieses Verhältnis scheint der Brief Leos IX. gestört zu haben. Übrigens war dessen Übersetzung, die wohl erst im frühen Winter 1054 aus Byzanz eintraf, wenig gewissenhaft angefertigt worden; viele Stellen waren falsch oder ungenau wiedergegeben, besonders die über den römischen Primat.[3] Immerhin las der Patriarch die Verheißung für den „Apostelfürsten Petrus" in Lc. 22, 31f. Antiocheia, der „apostolische und große Thron", wurde mit Act. 11, 26 gefeiert. Der dritte Teil der Welt wurde ihm zugewiesen, während das Original den dritten Stuhl nach Rom vorsah.[4] Der Hermeneut rief ihn als getreuen Sohn zum Kampfe für Alt-Rom auf, während im Papstbrief von Roms Hilfe gegen jedermann die Rede war.[5] Das Zerwürfnis vom 16. Juli 1054 hatte augenscheinlich oftmals die Übersetzung beeinflußt. Fehlt auch die entscheidende Stelle, so war doch Antiocheia als „apostolischer und großer Thron" gepriesen, ein Reservat für Alt-Rom auf dem Ephesinum und Chalkedonense, wie Petros wohl wußte.[6] Und diese Anerkennung kam von einer Seite, die er selbst kurz vorher den großen, ersten und apostolischen Thron genannt hatte.[7] Der Patriarch wachte auf.

Anlaß zur Dissonanz bot die Ernennung des Diakons Christodulos Hagiostephanites zum Kubiklesios (vom Baldachin?) durch den byzantinischen Patriarchen. Petros gab „die Gerechtsame (δίκαια)" seiner Kirche nicht preis, sondern zerriß das Gebot (κέλευσιν) und jagte den Diakon davon. Nach Byzanz schrieb er „herbe (αὐστηράς) Briefe", denn „der apostolische Thron von Antiocheia steht nicht unter Konstantinopel". Auch das

---

[1] ad Cerul. c. 3 (Will 193a 3). Kerullarios stellte aus politischen Gründen dem Papste die Kommemoration der Ökumene in Aussicht. Leo IX. – Humbert, ep. 2 ad Cerul. (Will 91b 37): scripsisti . . . omnes ecclesiae in toto orbe terrarum haberent per te nomen nostrum. St. II 154f.; 178. Dabei ist gewiß nicht an „Befehle" des Patriarchen zu denken, denn die Diptychen lagen in der Hand des Kaisers. Vgl. St. II 20 f., dazu den Kaiserbrief Justins wegen Streichung des Akakios (519): „Weil alle unsere Lande zu mahnen sind, das Beispiel der Kaiserstadt nachzuahmen, haben wir überallhin kaiserliche Befehle gesandt." Caspar II 159. Deshalb auch politische Bedeutung der Anaphora (St. I 19, 40ff.; II 19, 37f.; 43 f.; 83f.). In Syrien wurde immer nur ein einziger kommemoriert, der nächsthöhere. Karalevsky l. c. Die Worte des Kerullarios werden deshalb von V. Laurent, Misc. Mercati III 384, zu Unrecht als Beweis dafür genommen, daß der Patriarch die anderen Kollegen beherrschen wollte.

[2] ad Domin. Grad. c. 3 (Will 210, 35); dazu A. Michel, Friedensbotschaft 178.

[3] St. II 426; 458ff. Vgl. c. 3, St. II 460, 8 mit 461, 20.

[4] St. II 463, 6 f.; 459, 12. Vgl. 460, 3 mit 461, 10, dann c. 4: 462, 14 mit 463, 27.

[5] Vgl. c. 5: 464, 5 mit 465, 12.

[6] Syn. v. Ephesus an Cölestin I. ed. E. Schwartz, Conc. Eph. I p. 3, pag. 9; die Legaten zu Chalkedon, Schreiben an die Kaiser, an Leo I. ed. Schw. 99 [458, 45], 118 [477].

[7] ad Cerul. c. 21 (Will 202, 25/26): τὸν μέγαν τοῦτον καὶ πρῶτον καὶ ἀποστολικὸν θρόνον. St. II 29 A. 4.

Weiherecht (σφραγίδα) habe Byzanz zu Unrecht inne.[1] Darauf bat Kerullarios um Entschuldigung (συγγώμην). Die Urkunde (σιγίλλιον) sei ohne sein Wissen von seinem Chartophylax ausgefertigt worden.[2] Für diesen Zwischenfall, der bei den Antiochenern Aufsehen erregte, beruft sich Nikon wie auch sonst auf „das historische Buch" mit Urkunden und Briefen.[3] Eine „andere" Quelle sei Johannes Dipotates.[4]

Kerullarios erscheint durch dieses Nachgeben in einem neuen Lichte.[5] Wenn der sonst so trotzige Patriarch hier nachgibt, so hat er eine „Unterjochung" Antiocheias bestimmt nicht im Sinne gehabt. Sonst hätte er damit nicht 11 Jahre (1043–1054) gewartet. Er mußte auch nicht, wie man glaubte, ein Schisma hervorrufen, um die östlichen Patriarchen zu beherrschen.[6] Dies war schon vorher da.[7] Nach vollendetem Bruche versuchte er natürlich, die anderen östlichen Patriarchen ganz auf seine Seite zu ziehen.[8]

Große Ideen und überlieferte Spannungen haben zusammen mit sehr heftigen, starren Charakteren die Schuld an der Tragödie des Schismas. Aus antikem Empfinden heraus hatte die Synode von Chalkedon den Grundsatz sanktioniert, daß sich die kirchliche Gliederung nach der völkisch-politischen richten müsse (can. 17). Damit wurde der erbitterte Widerstand Alt-Roms wachgerufen, das zäh am überlieferten apostolisch-petrinischen Prinzip festhielt. Aus dem geistigen Erbe Leos des Großen, das vom großen Gregor und von Nikolaus I. sorgfältig gehütet worden war, schöpfte Humbert die Grundgedanken seiner umfassenden Restaurationspläne, in die er auch die Verwirklichung der Konstantinischen Schenkung im griechischen Süditalien einbezog. Damit war der Zusammenstoß mit Byzanz zwangsläufig gegeben. Humberts eigentliche Schuld ist es, für die gesamte (wenigstens seiner Meinung nach) Fehlentwicklung des byzantinischen Kirchenwesens einzig und allein den Patriarchen Kerullarios

[1] Nikon, Logos 31, S. 582, 19. Grumel, Reg. n. 860; 861. Theodosios III. von Antiocheia (1057–1059) erklärte dann den Iberern: eine Kirche, die nicht von den Aposteln stamme, könne ihre Bischöfe nicht selbst weihen. Grumel, patr. 3.

[2] Möglicherweise wollte der junge Mann damit dem greisen Patriarchen einen Streich spielen, weil ihm Petros, der ihn mit noch ungegorenem Weine verglich, in der ep. ad Cerul. c. 3 (Will 191, 10) wegen historischer „Nachlässigkeiten" Mangel an „Erfahrung in kirchlichen Dingen" vorgeworfen hatte.

[3] In diesem βιβλίον ἱστορικόν (S. 583) ist auch die „Herrschaft des apostolischen Thrones von Antiocheia vom Meere bei Konstantinopel an bis in den ganzen Osten" bezeugt. Deshalb wird sein Patriarch der „von ganz Anatolien" genannt. S. 582: πάσης ἀνατολῆς πατριάρχης ὀνομάζεται. Das ist die genaue Selbstbetitelung des Petros im Briefe an Kerullarios (Will 189). Früher sei ein Teil des Herrschaftsgebietes zu Byzanz geschlagen worden, zu den Zeiten des Severus (512–518) wurde das übrige preisgegeben.

[4] 583. Oben S. 425 Anm. 2. Dort „finden sich die Briefe des Petros nach Venetien" (mit der Pentarchie).

[5] So Grumel, Éch. d'Or. 33 (1934) 140.

[6] V. Laurent, Misc. Mercati III 384.

[7] Oben S. 419 A. 3 und S. 420 und S. 425.

[8] Vgl. die Encycl. (Will 184 f.) und den Sonderbrief (172 f.).

verantwortlich zu machen. Begreiflich, daß der gekränkte Patriarch sich jeder Unterhandlung versagt.[1] „Verlogen und Windbeutel sind sie alle", so klagt er in einem Briefe an Petros von Antiocheia.[2] Den umkämpften Titel, „ökumenischer Patriarch", nahm er wohl erst jetzt als erster in das bleibende Siegel der byzantinischen Patriarchen auf,[3] ohne jedoch damit „eine allgemeine Jurisdiktion" behaupten zu wollen.[4] Trotzdem bleibt freilich auch ihm, dem heftigen, ja fast fanatischen Patriarchen, noch genug an persönlicher Schuld.[5]

---

[1] ep. spec. c. 6 (Will 177, 11); St. II 156 f.

[2] ep. spec. c. 11 (Will 180); A. Michel, Friedensbotschaft 186.

[3] Die Aufnahme hat V. Laurent, Misc. Mercati III 372–386, wahrscheinlich gemacht. Humbert hat schon im 1. Papstbrief an Kerullarios den Titel scharf angegriffen (S. 422 A. 6), sah aber frühestens bei der beginnenden Versöhnungsaktion vor Weihnachten 1053 ein Siegel des Patriarchen auf dessen Schreiben, also erst vor dem 2. Papstbriefe.

[4] Vgl. zu den angeblichen Zielen des Kerullarios meinen Artikel „Von Photios zu Kerullarios", Röm. Quartschr. 41 (1933) 125–162. Das fakultative Appellationsrecht nach Byzanz (can. Chalc. 9, 17) war während der arabischen Besetzung längst erloschen. Balsamon (Migne PG 137, 456a). Oben S. 423 A. 2.

[5] Vgl. S. 419 A. 1 u. besonders S. 423 A. 4.

Nachtrag zu S. 423 A. 7. Nikon steht mit beiden Füßen in der neuen Polemik gegen die Lateiner wegen der Azymen, lehnt sich auch an Photios an, verschweigt auch den Briefwechsel des Petros mit dem Papste und klagt den heimischen Patriarchen, der zu Mäßigung neigte, der Unenthaltsamkeit an (Logos 38, griech. noch nicht veröffentlicht, Vatic. cod. arab. 76 ff. 369a – 378a, lat. bei A. Mai, Script. vet. nova coll. IV 2 p. 178. Beneševič schließt mit Logos 37). Wirklich zeigt sich Petros im Briefe an Kerullarios, c. 7–10 (Will 194 f.) recht nachgiebig gegen die angebliche Miarophagie der Lateiner. Doch läßt ihn Nikon im Logos 10 des 1. Typikons über das Marienfasten (vor. 15. Aug.) zu Worte kommen (arab. fol. 13 a. Vgl. Div. mandata c. 57. Migne, P G 127, 511. 106. 1380).

BERICHT DES LEONARDUS CHIENSIS ÜBER DEN FALL VON KONSTANTINOPEL IN EINER VULGÄRGRIECHISCHEN QUELLE

GY. MORAVCSIK/BUDAPEST

Als ich in den Jahren 1926/27 das reiche byzantinische Handschriftenmaterial der Vatikanischen Bibliothek durchforschte, untersuchte ich u. a. auch ein anonymes historisches Werk, das im cod. Barberinus gr. 111 erhalten blieb und auf welches zuerst Sp. Lampros die Aufmerksamkeit gelenkt hatte.[1] Im Besitze einer photographischen Kopie verfertigte ich später eine Abschrift des Textes, verglich ihn mit den bekannten byzantinischen Quellen, und das Ergebnis meiner Untersuchungen faßte ich im Jahre 1930 in einem griechisch geschriebenen Artikel zusammen, der seinerzeit der Akademie zu Athen vorgelegt wurde.[2] Seither beschäftigte ich mich noch zweimal mit dieser unveröffentlichten Quelle, welche in vulgärgriechischer Sprache die Geschichte der osmanischen Sultane von 1373 bis 1512 behandelt. In meiner ungarischen Arbeit über die byzantinischen Quellen der ungarischen Geschichte,[3] weiterhin im I. Band der „Byzantinoturcica"[4] untersuchte ich die auf die ungarische und osmanische Geschichte bezüglichen Berichte des Werkes, im II. Band verwertete ich dazu noch den reichlichen Sprachstoff,[5] den übrigens auf Grund meiner Abschrift bereits Matthias Gyóni in seinen Arbeiten benützt hatte.[6] Wie ich in meiner ungarisch erschienenen Arbeit andeutete, beschäftigte ich mich mit dem Gedanken, die kritische Ausgabe der in historischer wie sprachlicher Hinsicht gleich interessanten Quelle vorzubereiten.

In letzterer Zeit beschäftigte sich G. Th. Zoras, Professor zu Athen, in zwei popularisierenden Aufsätzen mit dieser Quelle: der erste Aufsatz bespricht mit reichlich angeführten Originalstellen die Kapitel, die sich

---

[1] Νέος Ἑλληνομνήμων 5 (1908) 454–455; 16 (1922) 140, 188.

[2] Ἄγνωστον Ἑλληνικὸν χρονικὸν περὶ τῆς ἱστορίας τῶν Ὀθωμανῶν Σουλτάνων, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 5 (1930) 447–450.

[3] A magyar történet bizánci forrásai, Budapest 1934, S. 238–240.

[4] Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Budapest 1942, S. 160–162.

[5] Byzantinoturcica II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen, Budapest 1943, passim.

[6] Magyarország és a magyarság a bizánci források tükrében – Ungarn und das Ungartum im Spiegel der byzantinischen Quellen [Magyar-Görög (!) Tanulmányok – Οὐγγροελληνικαὶ Μελέται 7], Budapest 1938; A magyar nyelv görög feljegyzéses szórványemlékei – Die Streudenkmäler der ungarischen Sprache in griechischen Texten [Magyar-Görög Tanulmányok – Οὐγγροελληνικαὶ Μελέται 24], Budapest 1943.

auf die letzten Jahre der fränkischen Herrschaft und auf Athens Eroberung durch die Türken beziehen,[1] der andere hingegen das Kapitel über den Fall von Konstantinopel.[2] Aus den Aufsätzen erfuhr ich außerdem zu meiner Freude, daß Zoras auch eine kritische Ausgabe dieser wertvollen historischen Quelle plant und – wie ich aus einem an mich gerichteten Brief weiß – unter Mitwirkung des Professors D. Zakythenos in Bälde auch verwirklichen wird. Zoras weist in seinen Aufsätzen andeutend darauf hin, daß er sich in der kritischen Ausgabe auch mit den Quellen dieser historischen Arbeit beschäftigen werde. Dazu möchte ich bei dieser feierlichen Gelegenheit einen kleinen Beitrag liefern.

In meinen früheren Arbeiten wies ich darauf hin, daß einzelne Stellen dieses anonymen Werkes so wörtlich mit dem Text des Geschichtswerkes von Laonikos Chalkokondyles übereinstimmen, daß sie Paraphrase von diesem zu sein scheinen, an anderen Stellen hingegen erzählt der Verfasser die Ereignisse in abweichender Weise viel ausführlicher und nach anderen Quellen. Diese meine Feststellung wird auch von G. Th. Zoras bekräftigt, der in seinem Aufsatz – offensichtlich unabhängig von mir, da er meine Untersuchungen nicht erwähnt – zum Resultat kommt, daß der unbekannte Verfasser in den Kapiteln über die letzten Jahre der fränkischen Herrschaft der Darstellung von Laonikos Chalkokondyles folgt. Was den Teil über den Fall von Konstantinopel betrifft, kam ich in meinen erwähnten Arbeiten zum Ergebnis, daß dieser Teil von den bekannten griechischen Quellen völlig unabhängig sei. Zoras wirft in seinem Aufsatz diesbezüglich nirgends das Quellenproblem auf, und seine Ausführungen erwecken den Anschein, als wenn die in reicher Auswahl von ihm mitgeteilte neue Quelle selbständigen Wert habe.

In letzter Zeit gelang es mir jedoch, eine nichtgriechische Quelle dieses Teiles ausfindig zu machen, und zwar in einem in lateinischer und italienischer Sprache erhaltenen Bericht von Leonardus Chiensis, welchen dieser am 16. August 1453 an Papst Nikolaus V. richtete[3] und welcher – als Bericht eines Augenzeugen von Konstantinopels Belagerung – zu den wichtigsten Quellen gehört.[4]

---

[1] Τὰ τελευταῖα ἔτη τῆς Φραγκοκρατίας καὶ ἡ ἅλωσις τῶν Ἀθηνῶν ὑπὸ τῶν Τούρκων (Κατὰ τὸν ἀνέκδοτον Βαρβερινὸν Ἑλληνικὸν Κώδικα 111), Ἑλληνικὴ Δημιουργία 2 (1949) 679–691.

[2] Ἡ ἅλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως (Κατὰ τὸν ἀνέκδοτον Ἑλληνικὸν Βαρβερινὸν Κώδικα 111 τῆς Βατικανῆς Βιβλιοθήκης), Ἑλληνικὴ Δημιουργία 3 (1950) 851–862.

[3] Der lateinische Text herausgegeben von Migne: PG. 159, 923–944, und von Ph. A. Dethier in: Monumenta Hungariae Historica XXI 1 S. 553–619. Der italienische Text ebenda S. 621–663.

[4] Vgl. A. D. Mordtmann: Belagerung und Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahre 1453, Stuttgart-Augsburg 1858, S. 3; E. Pears: The Destruction of the Greek Empire and the Story of the Capture of Constantinople by the Turks, London 1903, S. XIII; G. Schlumberger: La prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453, 8. éd. Paris 1926, S. 367; The Cambridge Medieval History IV., Cambridge 1923, S. 887; L. Bréhier: Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance, Paris 1947, S. 514.

Der Anonymus, der seine Arbeit nach der Regierung der einzelnen türkischen Sultane gliedert, beginnt die Geschichte des Sultans Mohammed II. (fol. 50ᵛ) damit, daß der Sultan ein Heer von 400000 Mann sammelt und, obwohl er das Gerücht von einer Kriegsvorbereitung gegen Ungarn verbreiten läßt, gegen Konstantinopel zieht und die Stadt belagert. Nach dieser Einleitung, deren Quelle wir nicht kennen, beginnt die Beschreibung der Belagerung, und dabei stimmt nicht nur die Reihenfolge der Einzelheiten mit der der von Leonardus erzählten Ereignisse genau überein, sondern auch der Text der beiden Werke ist an den meisten Stellen fast wörtlich derselbe. Sehen wir uns sofort den Anfang an.[1]

Anonymus (fol. 51ʳ)[1]

Καὶ οἱ 'Ρωμαῖοι ἀπὸ μέσα ἐπολεμούσανε καὶ ἀντιστέκανε καὶ ἐρρίχνασι ἀπάνω εἰς τὸ πλῆθος τῶν Τουρκῶν φωτίες[2] ἀρτιφιτζιάλους μὲ βοτάνι καὶ τειάφι, τὰ ὁποῖα τὰ[3] ἐρρίχνασι ἀπάνω ἀπὸ τὰ τειχία.[4] Καὶ οἱ Τοῦρκοι ἀπόξω ἐκάμνασι κάποιους πύργους ξύλινους καὶ τοὺς ἐντύσανε μὲ πετζία[5] διὰ νὰ μὴν τοὺς ἐκάψῃ ἡ φωτία,[6] καὶ τὶς[7] ἐγεμίσανε χῶμας[8] καὶ τὶς[9] ἐσύρανε[10] κοντὰ εἰς τὸν ντοῖχο[11] στὰ χαντάκια διὰ νὰ γεμίζουνε νὰ ἐμποῦνε μέσα. Καὶ ἐκάμανε καὶ πλέκτες μὲ τὰ κλαδιὰ καὶ κοφίνες μεγάλες καὶ ἄλλα πράμματα πολλῶν λογίων[12] διὰ νὰ τὰ γεμίσουνε νὰ ἀνεβοῦνε[13] νὰ ἐμποῦνε μέσα. 'Εκάμανε καὶ ἁμάξια ὡσὰν καστέλλα καὶ ἄλλα ἰντζένια. Καὶ δὲν πιστεύω,[14] ὅτι οἱ 'Ρωμᾶνοι[15] νὰ ἐκάμανε τόσα πράμματα,[16] ὅταν ἐπολεμούσανε τὴν Καρταγένα, ὁποῦ[17] εἶναι σήμερο[18] τὸ Τούνεζι εἰς τοὺς Μώρους. Καὶ τὸ περισσότερο, ὁποῦ ὥρισε ὁ σουλτὰν Μεχεμέτης, καὶ ἐκάμανε μία μεγάλη λουμπάρδα, ὁποῦ ἤτονε τὸ βόλι τῆς ἕνδεκα πι-

[1] Vgl. Zoras, 'Ελληνικὴ Δημιουργία 3 (1950) S. 854 [= Z].
[2] φωτιὲς Z. [3] τὰ om. Z.
[4] τείχια Z. [5] πετζιὰ Z.
[6] φωτιά Z. [7] τοὺς Z.
[8] χῶμα Z. [9] τούς Z.
[10] ἐσύρνανε Z. [11] τὸ τεῖχο Z.
[12] λογιῶν Z.
[13] νὰ ἀνεβοῦνε om. Z.
[14] καὶ ἔλεγε, ὅτι supra lineam add. cod.
[15] 'Ρωμαῖοι Z. [16] πράγματα Z.
[17] ὅπου Z. [18] σήμερα Z.

Leonardus (Migne PG 159 c. 929 A–B = Dethier p. 570–572)[1]

Sed ut res in lucem venit, repulsis igne et sulphure hostibus e latebris reconstructa, mox timorem excussit. Composuit perinde ligneas turres juxta vallum, humo plenas, pellibus boum circumtectas, ex quibus fossatis clam terram quisquiliasque, ut facilis eis fieret ingressus, immittebant. Crates deinde innumeras ex virgultis viminibusque contextas, cattos oblongos scalasque rotatas, currus castellatos taliaque machinamenta, quae vix Romani adversus Poenos construxissent. Bombarda praeterea illa ingens,[2] eo quod Caligaream strenue reparatam adversus non proficeret, alium locum Bactatineae turris, juxta Sancti Romani portam inde

[1] Vgl. den italienischen Text bei Dethier S. 632–633.
[2] Vgl. 927 D: Horribilem ... bombardam ... lapide qui palmis undecim ex meis ambibat in gyro, ex ea murum conterebat.

[1] Ich verbessere stillschweigend die sehr fehlerhafte Orthographie des cod. Barberinus gr. 111, doch behalte ich jede Schrifteigentümlichkeit bei, welche hinsichtlich der damaligen Aussprache für wichtig erscheint.

θαμὲς τὸ γῦρο, καὶ ἔδερνε εἰς τὸν πύργο λεγόμενο Βατανίνεο κοντὰ εἰς τὴν πόρτα τοῦ 'Αγίου 'Ρωμανοῦ. Καὶ τόσο ἔδερνε τὸν ντοῖχο, ὅτι ἔπεφτε καὶ ἐγέμιζε τὸ χαντάκι ἴσα σὲ ἴσια μὲ τὴ γῆ. Καὶ ἐκάμασι στράτα δρόμου διὰ νὰ ἐμποῦσι μέσα οἱ Τοῦρκοι καὶ ἐμπαίνασι, ἐὰν δὲν ἠθέλανε προϊδεῖ οἱ 'Ρωμαῖοι ἀπὸ μέσα, ὁποῦ ἐκτίσανε ἄλλον ντοῖχο ἀπὸ μέσα. Καὶ ὡσὰν εἶδε ὁ σουλτὰν Μεχεμέτης τὸν ντοῖχο κτισμένο, ἐθάμαξε καὶ λέγει· ''Ετοῦτες τὶς τέχνες δὲν τὶς κάμουσι οἱ 'Ρωμαῖοι, μόνε οἱ Φράγγοι, ὁποῦ κάμουσι τόσες τέχνες, καὶ ἀντιστέκονται εἰσὲ τόσον πόλεμον καὶ δὲν φοβοῦνται μηδὲ σαΐττες, μηδὲ ἄλλα μάγγανα, ὁποῦ τοὺς πολεμῶ.'

dimota, lapide in ea aestimatione mille ducentarum librarum interdiu collidit, collisum concutit: concussum exterminat. Ruina turris antemuralis fossatum replet aequatque: ita ut via hostibus, qua decurrere possent, strata cerneretur: nisi quia concite introrsum, uti in Caligareae demolitione, reparatio facta fuisset, haud dubio impetu urbem intrassent. Itaque Teucrus demolitum, quam primum restauratum ut conspexit murum: «Non Graecorum, inquit, sed Francorum hoc ingenium est, ut tanta resistentia fiat, tanta pugna: quos nec innumerae sagittae, nec machinarum ligneorumque castrorum horror, nec intermissa obsessio deterret.»

Der Anonymus erzählt daraufhin folgende Einzelheiten, die sich in der gleichen Reihenfolge auch bei Leonardus finden: der Sultan läßt nördlich bei Galata eine Festung erbauen (f. 51ᵛ = Leonardus, ed. Migne c. 929 C); die türkische Flotte kommt an und Mohammed läßt die Schiffe unter Mitwirkung eines italienischen Renegaten durch das Trockenland in den Hafen befördern, dann läßt er eine Brücke schlagen (f. 51ᵛ–52ᵛ = c. 930 C–931 A); drei genuesische Schiffe und ein kaiserliches Schiff kommen an, werden von den Türken angegriffen und schlagen die Angreifer zurück (f. 52ᵛ–53ʳ = c. 931 B–D); mit Hilfe eines renegaten Byzantiners läßt der Sultan die byzantinischen Schiffe unter Kanonenfeuer nehmen (f. 53ʳ = c. 932 A–B); die Venezianer und die Genueser zanken miteinander (f. 53ʳ = c. 932 C); die Byzantiner wollen die türkische Flotte in Brand stecken, doch erhalten vom Plan auch die Türken Kenntnis (f. 53ʳ–53ᵛ = c. 932 D–933 A); Mohammed sendet im Interesse des Friedens zum Kaiser eine Botschaft, doch glauben die Byzantiner seinen Worten nicht und haben nur auf Gott Vertrauen (f. 53ᵛ = c. 933 B–C); das Verteidigungsheer besteht aus 6000 Byzantinern und 3000 Fremden (f. 54ʳ = c. 933 D–934 A). Im Zusammenhang damit kann man bei Anonymus folgenden Gemütsausbruch lesen, der aber bei Leonardus ebenfalls vorhanden ist:

Anonymus (fol. 54ʳ)[1]

'Αμμὴ τί ἤθελαν κάμει αὐτοὶ εἰς τὸ στόμα τοῦ λεονταρίου,[2] ἢ τί[3] νὰ κάμῃ μία ψίχα ψωμὶ εἰς τὸ στόμα τοῦ ἀρκουδίου,[4] ἢ τί ἠμπορεῖ νὰ κάμῃ ἕνας ἄνθρωπος μοναχὸς εἰσὲ χιλίους; Ὦ 'Ρωμαῖοι φιλάργυροι,

[1] Vgl. Zoras a. a. O. S. 855–856.
[2] λιονταριοῦ Z.
[3] post τί add. ἠμπορεῖ Z.
[4] ἀρκουδιοῦ Z.

Leonardus (Migne c. 934 A = Dethier p. 584–585)[1]

Sed quid agimus in ore leonis? quid formica[2] in ore ursi? quid unus contra mille? . . . Sed, o Graecorum impietatem, o patriae proditores,[3] o avaros! quos cum

[1] Vgl. den italienischen Text bei Dethier S. 641.
[2] fravola Dethier: fragola im italienischen Text.
[3] direptores Dethier.

δημηγέρτες,[5] τραδιτόροι, όπου[6] ἐτραδίρετε τὴν πατρίδα σας, όπου[7] ὁ βασιλέας σας ἦτονε πτωχός, καὶ σᾶς ἐπαρακάλειε μὲ τὰ δάκρυα στὰ μάτια νὰ τὸν δανείσετε φλωρία[8] διὰ νὰ δώσῃ νὰ μαζώξῃ πολεμιστάδες ἀνθρώπους νὰ βοηθήσουνε καὶ νὰ πολεμήσουνε, καὶ ἐσεῖς[9] ἀρνειέστε μεθ' ὅρκου, πῶς δὲν ἔχετε καὶ εἶστε πτωχοί. Ἀμμὴ ὕστερον, όπου σᾶς ἐπῆρε ὁ Τοῦρκος, εὑρέθητε πλούσιοι, καὶ σᾶς τὸ πῆρε[10] ὁ Τοῦρκος καὶ ἔκοψε καὶ τὸ κεφάλι σας, ὡς θέλει τὸ φανερώσει ἡ ἱστορία ὀμπρός.

saepenumero lacrymis perfusus inops imperator rogasset, ut pro militibus conducendis pecuniam mutuarent, jurabant se inopes, exhaustosque penuria temporum, quos posthac ditissimos hostis invenit.

[5] διμηγέρτες Z.
[6] ὅπου Z.
[7] ὅπου Z.
[8] φλωριὰ Z.
[9] σεῖς Z.
[10] τὰ ἐπῆρε Z.

Dann setzt Anonymus die Erzählung der mit der Belagerung zusammenhängenden Ereignisse fort: Kaiser Konstantin nimmt die Kirchengüter in Anspruch (f. 54^{r} = c. 934 B) und verteilt die Verteidiger auf den Mauern der Stadt (f. 54^{v}–55^{r} = c. 934 B–935 B); einige von den Verteidigern entfliehen; der Kaiser teilt die Lebensmittel auf, doch einige Reiche verbergen ihre Vorräte; im Verteidigungsheer zeigt sich Unbotmäßigkeit (f. 55^{r}–55^{v} = c. 935 B–D); Giustiniani verlangt Kanonen von Lukas Notaras, dieser verweigert sie jedoch, worauf ihn Giustiniani grob angreift (f. 55^{v} = c. 936 A); Giustiniani widersteht allen Verlockungen und ist nicht gewillt, seinen Platz zu verlassen (f. 55$^{bis\,r}$ = c. 936 B); im türkischen Lager verbreitet sich das Gerücht, daß die Ungarn den Belagerten zu Hilfe kommen (f. 55$^{bis\,r}$ = c. 937 A); der Großwezir Pascha Chalil will den Sultan zur Unterbrechung der Belagerung bewegen, doch schlägt Pascha Tzogan die Fortsetzung der Belagerung vor und auch Pascha Turachan setzt sich dafür ein; letzterer Vorschlag wird von Mohammed angenommen und als Beschluß ausgesprochen (f. 55$^{bis\,r}$–56^{r} = c. 937 A–938 A); Pascha Chalil sendet an den Kaiser eine geheime Botschaft (f. 56^{r} = c. 938 A); die Türken treffen Vorbereitungen zum Kampf und der Sultan verspricht, die Stadt drei Tage hindurch als freie Beute zu überlassen, wenn sie fällt (f. 56^{r} = c. 938 B–C); in Konstantinopel werden Bittprozessionen veranstaltet, der Kaiser versammelt seine Leute und hält eine große Rede (f. 56^{v}–57^{r} = c. 938 C–939 D); um Mitternacht beginnt der entscheidende türkische Angriff; Giustiniani wird verwundet, entfernt sich (f. 57^{v}–58^{r} = c. 940 A–C); die Türken dringen in die Stadt, der Widerstand der Verteidiger wird gebrochen, der Kaiser wählt den Tod und fällt nach heldenhaftem Kampfe (f. 58^{r}–58^{v} = c. 939 D–941 C). Bei der Morgendämmerung beginnen die Türken die Plünderung der Stadt, und die damit verbundenen Greueltaten beschreibt der Verfasser mit folgenden Worten, auch hier dem Texte des Leonardus treu folgend:

Anonymus (fol. 59r–59v)

Ὦ μέγα κακὸ εἰς τὴν δυστυχισμένην Κωνσταντινούπολιν! Ἀκόμη ὁ ἥλιος δὲν ἤτονε καλὰ σηκωμένος ἀπὸ τὴν ἀνατολή, ὁποῦ δὲν ἤτονε δύο ὧρες τῆς ἡμέρας, καὶ οἱ Τοῦρκοι ἐπεριλάβανε τὴν ἐλεεινὴ πόλι, καὶ ἐκεῖ, ὁποῦ ἐμπήκανε εἰς τὴν χώρα, ὅσοι χριστιανοὶ ἀντιστέκανε μὲ τὰ ἅρματά τους, ὅλους τοὺς ἐκόφτανε, καὶ ὅσοι ἐπροσκυνοῦσανε, τοὺς ἐκάμνανε σκλάβους, καὶ τοὺς γέροντες τοὺς ἀχαμνοὺς τοὺς ἐκόφτανε. Τότε ἐδράμανε εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν τὴν περιβόητην, καὶ τὴν ἐκουρσέψανε καὶ ἐπήρανε τὶς ἁγίες εἰκόνες καὶ τὶς ἐτζακίζανε καὶ τὶς ἐτζαλοπατούσανε, καὶ τοὺς ἁγίους τοὺς ζωγραφισμένους τοὺς ἐβγάλανε τὰ ὀμμάτιά τους. Ὁμοίως ἐδιάβησαν καὶ εἰς τὶς ἄλλες ἐκκλησίες καὶ εἰς τὰ μοναστήρια καὶ τὰ κουρσεύανε καὶ ἐπαίρνασι τὰ σκεύη, χρυσὰ καὶ ἀργυρὰ δισκοπότηρα καὶ ἂν ἄλλα ἓν τῶν ἱερέων. Καὶ ἐκαταγδύσανε καὶ ἐκουρσέψανε ὅλην τὴν χώρα. Καὶ οἱ χριστιανοὶ ἐκλαίγανε καὶ ἀφωνάζανε φωνὲς εἰς τὸν οὐρανό. Καὶ ἐτζακίζανε τὰ σεντούκια τῶν ἀρχόντων μὲ τὰ τζεκούρια καὶ εὑρίσκανε πολὺ φλωρία νέα καὶ παλαιά, βίον πολύ. Καὶ τόσο βίον ηὕρανε ἀπὸ τῶν ἀρχόντων τὰ ὀσπίτια, ὅτι ἐθαύμασε ὁ σουλτὰν Μεχεμέτης τὸ πολὺ βίον, ὁποῦ εἴχανε κρυμμένο, καὶ ἐδιάβη εἰς τὰ χέρια τῶν Τουρκῶν. Ὦ Ῥωμαῖοι ἀκριβοὶ μίζεροι καὶ κακότυχοι, ὁποῦ ἐφάνη εἰς τὸ φῶς τόσον βίον, ὁποῦ σᾶς ἐζήτα ὁ βασιλέας σας δανικά, καὶ δὲν τὰ δώσετε νὰ βοηθήσῃ τὴν χώρα σας, μόνε τὸ ἀρνειέστε καὶ ἐλέγετε, ὅτι δὲν ἔχομε καὶ εἴμεσταν πτωχοί, καὶ τώρα τὰ ἐπῆραν οἱ Τοῦρκοι. Λοιπὸν τότε ἔκραξε ὁ σουλτάνος καὶ ἠφέρανε ὅλα τὰ κούρση καὶ τὶς σκλάβους ὀμπρός του ὄξω ἀπὸ ᾽κεῖνα, ὁποῦ ἐπήρανε τὶς τρεῖς ἡμέρες, ὁποῦ τοὺς ἔταξε. Καὶ ἠφέρανε ὀμπρός του ἑξῆντα χιλιάδες σκλαβία χριστιανούς, τὶς ὁποίους λέγουνε τὶς ἐδιαμέρασε εἰς τὸ φουσσᾶτο τῆς ἀνατολῆς, καὶ τὶς ἐδιαβάζανε ἐκεῖ διὰ νὰ φθαρθοῦνε νὰ μὴν γυρίσουνε εἰς τὴν πόλι. Τότε ὥρισε καὶ ἐκατεβάσανε καὶ τὶς σταυροὺς ἀπάνω ἀπὸ τὰ μοναστήρια καὶ ἀπὸ ὅλες τὶς ἐκκλησίες καὶ τοὺς ἐκαταπατούσανε. Καὶ ἐφθείρανε τὶς παρθένες καὶ ἐκάμανε μεγάλη πορνεία καὶ καταδίκη. Ὦ Θεέ μου, συμπάθησέ μου, ὁποῦ γράφω τὰ κακὰ καὶ τὶς ντροπές, ὁποῦ ἐκάμανε εἰς τὸ γένος τῶν χριστιανῶν. Ἄς σωπάσω μεγάλη ὑπομονὴ τοῦ Θεοῦ, ἀμμὴ

Leonardus (Migne PG 159 c. 941 D–942 C = Dethier S. 609–612)[1]

O rem mirabilem! o stuporem! Necdum Phoebus orbis perlustrat hemisphaerium, et tota urbs a paganis in praedam occupatur. Concite igitur omnes pedites[2] decurrunt, quosque resistentes gladio feriunt, imbecilles, decrepitos, leprosos atque infirmos trucidant. Obsequentibus viam[3] parcunt. Sanctissimae Sophiae admirandum templum, quod nec Salomonis aequat, profani atque infidi ingredientes, nullam sacris aris reverentiam, neque sanctis imaginibus habent,[4] quin potius exterminant, oculos sanctorum suffodiunt, sanctorum quoque reliquias vel dilacerant, vel dispergunt sacrilegae manus; mox sancta Dei vasa usurpant, argentum aurumque[5] tam sanctarum imaginum, quam vasorum sacrorum,[6] sacculis infarciunt. Fit clamor et ululatus ad coelum; omnis sexus, homo omnis, omne aurum, omne aes, omnis supellex, omnisque urbis substantia in praedam vertitur. Securibus scrinia scindunt; fundos perfodiunt pro thesauris; qui tanti reperiuntur, et novi, et veteres, ut nulla sit urbs a saeculo quae tantis affluat, et hi omnes absconditi in manus eorum pervenerunt. O Graeci jam miseri et miserabiles, qui inopiam fingebatis, ecce jam in lucem venerunt thesauri, quos pro urbis subsidio denegastis. Triduo igitur in praedam decursam civitatem depopulatamque regis Teucrorum ditioni dicati admodum relinquunt. Traducitur ad papiliones omnis substantia et praeda, vinctique omnes ad sexaginta millia funibus Christiani captivantur; cruces ex templorum apicibus parietibusque evulsae pedibus conculcantur; violantur mulieres; virgines deflorantur; mares juvenes in turpitudinem maculantur; sanctimoniales ac reliquae etiam quae apparentes fuerunt, luxu foedantur. O Deus meus, quam iratus

[1] Vgl. den italienischen Text bei **Dethier** S. 658–660.
[2] pedes Dethier.
[3] vitam Dethier.
[4] agunt Dethier.
[5] aurum Dethier.
[6] vasorum sacrorum: mulierum Dethier.

τὰ ἁμαρτήματά μας ἔναι, καὶ ἔγινε ἡ παραχώρησις τοῦ Θεοῦ.

videris! quam immisericorditer faciem a fidelibus avertisti! Quid dicam? Silebo aut narrabo in Salvatorem et sanctas imagines illatas contumelias? parce mihi, Domine, si tam foedum scelus enarro.

Nachher erzählt der unbekannte Verfasser noch, daß Lukas Notaras die Venezianer und die Genueser sowie den Pascha Chalil vor dem Sultan verklagt und diesem Chalils Briefe an den Kaiser übergibt (f. 59ᵛ–60ʳ = c. 942 D–943 A); hierauf läßt der Sultan Galata zerstören, den Pascha Chalil köpfen, aber auch Lukas Notaras erhält die Todesstrafe, und gleichzeitig werden viele Venezianer hingerichtet (f. 60ʳ = c. 643 A–B).

Wie aus dieser Inhaltsübersicht und aus den mitgeteilten Parallelen ersichtlich, besteht zwischen den Texten des Anonymus und des Leonardus eine enge Übereinstimmung. Das Werk des unbekannten Verfassers enthält jedoch den Brief des Leonardus bei weitem nicht vollständig. Es fehlen vor allem die theologischen und auf die Kirchenunion bezüglichen Ausführungen des Chienser Metropoliten, außerdem auch noch andere Einzelheiten. Hingegen beschreibt der Anonymus alles, was bei Leonardus zu lesen ist, viel ausführlicher, und hie und da erweitert er seine Erzählung mit Einzelheiten, die anderen Quellen entstammen. So z. B. erwähnt Leonardus nur kurz die Kette, die den Hafen versperrt (c. 930 D), während Anonymus auch die Geschichte dieser Kette in seine Erzählung einschließt.[1] In der Beschreibung der Beförderung der türkischen Flotte durch das Trockenland gibt es ebenfalls Einzelheiten, welche bei Leonardus nicht zu lesen sind oder in anderer Form vorkommen.[2] Die auffallendste und sonderbarste Ergänzung beim Anonymus ist jedoch die Stelle, wo der byzantinische Kaiser samt seiner Familie beichtet, dann seine Frau und seine Söhne köpfen läßt und endlich mit seinem Neffen, Theophilos Palaiologos, sich den Scharen des türkischen Heeres entgegenwirft. In diesem Teil kommen – worauf auch Zoras hinweist – den historischen Tatsachen widersprechende, legendäre Elemente vor.[3] Aus dem Text bei Leonardus geht aber klar hervor, daß diese Einzelheit gewaltsam in den Zusammenhang der Erzählung des Leonardus hineingestellt wurde. Dort kann man nämlich das Folgende lesen: Imperator insuper, ne ab hostibus capiatur: O quispiam, inquit, valens tyro propter Deum, ne majestas vafris viris succumbat, meo gladio me transfigat. Inter haec Theophilus Palaeologus, vir catholicus: Jam perdita urbe me, inquit, vivere non licet; . . . (c. 941 B). Diesem entspricht bei Anonymus folgender Wortlaut: Καὶ ὡσὰν εἶδε ὁ βασιλεύς, ὅτι πλέο δὲν εἶχε ὀλπίδα, εἶπε: "Οἴμὲ δὲν ἔναι τινὰς νὰ μοῦ πάρῃ τὴν ζωή μου νὰ μὴν πιαστῶ σκλάβος εἰς τὸν ἐχθρό μου;" hier folgt die erwähnte legendäre Stelle, dann fährt er fort: Καὶ εἶπε: "Επειδὴ ἐχάθη ἡ

[1] Vgl. Zoras a.a.O. S. 854.
[2] Vgl. Zoras a.a.O. S. 854.
[3] Vgl. Zoras a.a.O. S. 859 ff.

χώρα, δὲ θέλω πλέο νὰ ζήσω' (fol. 58r–58v). Aus dem Text des Zoras, der die diesbezügliche Stelle des Anonymus im vollen Wortlaut abdruckt, hat man den Eindruck, als ob der Kaiser die letzteren Worte gesprochen hätte, aus dem Text des Leonardus geht indessen klar hervor, daß er diese Worte in den Mund des Theophilos Palaiologos legte.

Nun ist die Frage: wie kam der Bericht des Leonardus in das Werk des XVI. Jahrhunderts, von welchem der cod. Barberinus gr. 111 nur eine Abschrift darstellt?[1] Man wird kaum annehmen dürfen, daß der ungenannte Verfasser des XVI. Jahrhunderts den Bericht unmittelbar verwertete. Wie ich bereits oben bemerkte, stimmt der auf die Ereignisse der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts bezügliche Teil seiner Arbeit in vielem mit dem Werk des Laonikos Chalkokondylos überein, doch weisen einige Merkmale darauf hin, daß er nicht unmittelbar daraus schöpfte, sondern aus einer vulgären Bearbeitung desselben oder – was noch wahrscheinlicher ist – aus einem Werk, welches auch Laonikos als Quelle diente. Ein solches älteres griechisches Werk konnte auch die Quelle der Erzählung über den Fall von Konstantinopel gewesen sein.

Da der Bericht des Leonardus nach Ausweis des Datums am 16. August 1453 geschrieben wurde, ist anzunehmen, daß auf jenen griechischen Gebieten, welche sich in italienischer Hand befanden, schon frühzeitig eine vulgärgriechische, vielleicht verkürzte Übersetzung bzw. Bearbeitung zustande kam, die der Anonymus oder bereits sein Gewährsmann benützen konnte.

Der Bericht des Leonardus, von welchem außer einer lateinischen auch eine italienische Fassung vorhanden ist – ihr gegenseitiges Verhältnis wurde meines Wissens noch nicht geklärt –, ließ auch in der italienischen historiographischen Literatur Spuren zurück. Die bis 1478 reichende venezianische Chronik von Zorzo Dolfin benützte ihn bereits als Quelle.[2] Es ist daher auch nicht ausgeschlossen, daß unser Anonymus oder seine Quelle auf einer solchen italienischen Arbeit fußt, welche aus dem Bericht des Leonardus schöpfte. Für diese Annahme sprechen vielleicht die im Werk vorkommenden vielen italienischen Wörter (z. B. ἀρτιφιτζιάλους, γαρδενάλε, ἰντζένια, κόνσολο, μίζεροι, μπάϊλος, μπαλέστρες, τζηντηλώμος, τραδιτόροι) und jener Umstand, daß viele italienische Namen in echt italienischer Form erscheinen.

Wir erwähnen noch, daß im Zusammenhang mit dem Ursprung des unter dem Namen von Georgios Phrantzes bekannten byzantinischen Geschichtswerkes (sog. Maius) kürzlich darauf hingewiesen wurde, daß einzelne Übereinstimmungen dafür zeugen, der Kompilator des Werkes

---

[1] Einen klaren Beweis dafür liefert folgende Eintragung (fol. 50v) des Kopisten vom cod. Barberinus gr. 111: ἐδῶ ἐλήπανε καμπόσα φῆλα τοῦ προτοτήπου· καὶ δὲν ἔχο τὸ τέλος τοῦ σουλτὰν μουράτη.

[2] G. M. Thomas: Die Eroberung Constantinopels im Jahre 1453 aus einer venetianischen Chronik, Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wiss. zu München, 1868, II, 1–41.

von Phrantzes habe auch Leonardus als Quelle benützt.[1] Es ist jedoch fraglich, ob den ursprünglichen Leonardus oder die spätere, vulgärgriechische oder eventuell italienische Fassung desselben.

Von den weiteren Forschungen erwarten wir die Klärung aller dieser Fragen. Die Arbeit wird wesentlich erleichtert, wenn uns einmal die kritische Textausgabe des cod. Barberinus gr. 111 zur Verfügung steht. Bei der Herstellung dieser Ausgabe wird man natürlich auch den Bericht von Leonardus beachten müssen. Wie wir gesehen haben, kann der Bericht auch bei Lösung von textkritischen Fragen verwertet werden.

---

[1] I. Papadopulos: Ἡ περὶ ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία Λεονάρδου τοῦ Χίου, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 15 (1939), 85–95; vgl. F. Dölger, B. Z. 40 (1940) 232.

EINE VERSCHOLLENE URKUNDE DES KAISERS ANDRONIKOS III. PALAIOLOGOS FÜR HEINRICH, DICTUS DE GRAECIA, HERZOG ZU BRAUNSCHWEIG (-GRUBENHAGEN), VOM 6. JANUAR 1330

(Mit 2 Tafeln)

W. OHNSORGE/HANNOVER

Nicht nur für den Byzantinisten, sondern auch für den mittelalterlichen Historiker sind die Byzantinischen Kaiserregesten von Franz Dölger ein unentbehrliches Hilfsmittel. Sie waren die Voraussetzung dafür, daß die hohe Bedeutung, die dem byzantinischen Reich für die abendländische Geschichte des früheren Mittelalters zukommt,[1] überhaupt erst erkannt werden konnte. So sei es mir als niedersächsischem Archivar gestattet, zu dieser Festschrift, in welcher nur beschränkter Raum zur Verfügung steht, eine Vorarbeit für den 4. Teil der Kaiserregesten beizusteuern, die sich auf ein Stück für einen niedersächsischen Empfänger bezieht. Vielleicht handelt es sich dabei um diejenige byzantinische Kaiserurkunde, die sich am längsten auf deutschem Boden im Original erhalten hat. Auch diese Untersuchung war wiederum nur möglich durch die grundlegenden Aufschlüsse, die die Forschung dem hochverehrten Jubilar über die byzantinische Diplomatik verdankt.[2]

Herzog Heinrich II. von Braunschweig (-Grubenhagen) (geb. um 1289, gest. 1351)[3] war der Sohn Heinrichs I. des „Wunderlichen" und Enkel Albrechts I. und dessen zweiter Gemahlin Alessina von Montferrat. Das Blut dieser Alessina im braunschweigischen Herzogsgeschlecht dürfte die Erklärung dafür sein, daß Kaiser Andronikos II. Palaiologos,[4] selbst 1284 in zweiter Ehe mit Irene, Tochter des Bonifatius V. von Montferrat[5],

---

[1] F. Dölger in Zeitschr. f. Rechtsgesch. 80, Germ. Abt. 67 (1950) 459 ff.

[2] Siehe Franz Dölger-Bibliographie (oben S. 1*ff) Nr. 32 (im folgenden zitiert: Dölger, Kodik.; Nr. 47 (zitiert: Dölger, Facs.); Nr. 118 (zitiert: Dölger, Empf.); Nr. 135 (zitiert: Dölger, Kaiserurkunde) und Nr. 187 (zitiert: Dölger, Schatzk.).

[3] G. Max, Geschichte des Fürstenthums Grubenhagen 1, Hannover 1862, S. 214 ff.; P. Zimmermann, Das Haus Braunschweig-Grubenhagen, Wolfenbüttel 1911, S. 10 ff. (im folgenden: Zimmermann); W. K. Prinz von Isenburg, Stammtafeln der Geschichte der europäischen Staaten 1: Stammtafeln zur Geschichte der deutschen Staaten, Berlin 1936, Taf. 68.

[4] G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (= Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 12, Teil 1, Bd. 2), München 1940, S. 343, 349; L. Bréhier, Le Monde Byzantin 1, Paris 1948, S. 411 ff.

[5] L. Usseglio, I marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII. e XIII. Biblioteca della società storica subalpina, nuov. ser. VI u. VII, Torino 1926, für die vorliegende Arbeit nochmals einzusehen, war mir leider nicht möglich.

vermählt, 1318 Adelheid von Braunschweig (-Grubenhagen),[1] die Schwester Heinrichs II. und also ebenfalls Enkelin der Alessina, zur Gemahlin für seinen Lieblingsenkel und Mitkaiser (βασιλεύς)[2] Andronikos (III.), Sohn Michaels IX., ausersah. Die Braunschweiger konnten dem Hof am Bosporus bei der Auseinandersetzung mit den angiovinisch-französischen antibyzantinischen Bestrebungen[3] insofern genehm sein, als bereits jene Ehe zwischen Albrecht I. und Alessina auf Anregung König Heinrichs III. von England in Kenilworth geschlossen worden war[4] und Braunschweig als Parteigänger Englands in gewisser Frontstellung gegen Frankreich erscheinen mußte. Die Heiratspolitik der Palaiologen ist bekannt.

Adelheid, die in Byzanz den Namen Irene erhielt, schenkte ihrem Gatten Andronikos (III.) 1321 einen Sohn, der nur 8 Monate lebte,[5] und starb selbst bereits am 17. 8. 1324.[6] Nach dem Tode Michaels IX. 1320 war Feindschaft zwischen dem gleichnamigen Großvater und Enkel ausgebrochen; der Erstere hatte dem Letzteren das Mitkaisertum und alle Thronfolgerrechte entzogen. Das Jahr 1325 brachte eine vorübergehende Annäherung der Gegner und die Mitregentenkrönung des jüngeren Andronikos. 1328 schickte der Letztgenannte seinen Großvater ins Kloster und übernahm die Alleinherrschaft.

Im gleichen Jahre 1318, in dem Adelheid vermählt worden war, hatte ihr Bruder Heinrich II. in erster Ehe Jutta von Brandenburg-Landsberg geheiratet, die 1327 starb.[7] Nach ihrem Tode verließ der Braunschweiger die Heimat, kam 1328 im Gefolge des Kaisers Ludwig des Bayern nach Rom und unternahm von dort eine Reise nach Konstantinopel, dem Sinai, dem Kloster am Berge Horeb und schließlich nach Cypern,[8] wo er sich mit Heilwig, der Tochter des Seneschalls von Cypern, Philipp von Ibelin, und seiner zweiten Gemahlin Marie von Giblet vermählte.[9]

Eine Urkunde Heinrichs vom 5. Januar 1351 für Walkenried,[10] in der er dem Kloster die am Berge Horeb empfangenen Reliquien, Dornen aus

---

[1] Zimmermann S. 15, der das schwierige Problem der Identifikation des Namens wohl endgültig gelöst hat.

[2] Dölger, Facs. Sp. 34 Nr. 26.

[3] W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, S. 652 ff., S. 672 ff.

[4] R. Drögereit, Niedersachsen und England bis zur Hansezeit. Niedersächs. Jb. f. Landesgesch. 15 (1938) 73.

[5] Kantakuzenos I 24: I 119, 12 Bonn.

[6] Kantakuzenos I 40: I 139, 23 Bonn; Zimmermann S. 15.

[7] Zimmermann S. 11.

[8] Zimmermann S. 10 f.

[9] O. Forst, Über die Abstammung der Herzogin Helvigis (Heilwig) von Braunschweig. Braunschweigisches Magazin 17 (1911) 148 ff., bes. S. 151.

[10] J. H. A. Hettling und W. Ehlers, Die Urkunden des Stiftes Walkenried (= UB. des hist. Vereins für Niedersachsen, Heft III Abt. 2, 1) S. 197 n. 921 (ex Or.): Nos enim existentes in Graecia apud excellentissimum dominum imperatorem Romaeorum Palliologum semper augustum, sororium nostrum dilectum, vidimus reverendum patrem archiepiscopum monasterii siti in pede montis Oreb, cui a iam dicto imperatore recommendati fuimus specialiter et commissi; qui quidem archiepiscopus legatione functus a memorato imperatore, sororio nostro, ad regem Franciae obtinuit ab eodem rege praedictas spinas ex speciali favore, quas secum ad propria transportavit. Post haec cum nos ad limina beatae Katherinae in monte Syna causa peregrinationis trans-

der Krone Christi, übergibt und von seiner Orientreise berichtet, ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert.

Einmal ist in ihr von einer Legation des Andronikos III. an den König von Frankreich die Rede. Sollte diese vom Kaiser, wie wahrscheinlich, in der Zeit seiner Alleinherrschaft entsandt worden sein, so wäre sie an Philipp VI. gerichtet gewesen und bedeutete ein Nachspiel der französisch-byzantinischen Beziehungen der 20er Jahre des 14. Jh. unter König Karl IV. von Frankreich, die um die Frage der Union gingen.[1] Der kaiserliche Gesandte war vom König von Frankreich mit einem wertvollen Geschenk entlassen worden, eben jenen Dornen vom Kranze Christi, die dann in den Besitz des braunschweigischen Herzogs übergingen.

Zum anderen erfahren wir von einem Deperditum des Kaisers an den archiepiscopus in pede montis Oreb, durch das Heinrich seinem Gastgeber specialiter recommendatus et commissus est[2] und das, wie sich aus dem Nachfolgenden ergeben wird, nach Didymoteichos auf den Januar 1330 zu datieren ist.

Am 8. April 1331 ist Heinrich urkundlich wieder in Braunschweig-Grubenhagen nachweisbar.[3] Von der Orientfahrt erhielt er im Volksmunde den Beinamen „von Griechenland". Beweis dafür ist ein Schreiben der Äbtissin Jutta von Quedlinburg nach Duderstadt vom 27. Oktober 1343[4] – also noch zu Lebzeiten Heinrichs –, in dem der Fürst Henricus dux dictus de Graecia, filius quondam Henrici ducis de Braunswig und ein wenig später Hinricus praedictus de Graecia genannt wird. Bereits 1660 hatte Meibom d. J. (geb. 1636, gest. 1700)[5] auf dieses Schreiben hingewiesen[6]; später war seine Zuverlässigkeit durch Koch[7] und

iremus, ad monasterium archiepiscopi devenimus memorati, ac ipse multum benigne nos recipiens ob reverentiam imperatoris praedicti, sororii nostri, cum non haberet maiores reliquias, spinas saepe dictas cum oleo beatae Katherinae nobis contulit in signum favoris et amicitiae specialis.

[1] Norden S. 683 ff.

[2] Wegen dieser Formulierung möchte ich meinen, daß der im Anhang edierte allgemeine Geleitsbrief des Andronikos für Heinrich nicht mit dem Deperditum identisch ist, es sei denn, Heinrich hätte maßlos übertrieben; vgl. hierzu jedoch unten S. 466 Anm. 3.

[3] Zimmermann S. 12 Anm. 21.

[4] Niedersächs. Staatsarchiv Hannover, Cal. Br. Arch. Des. 1 b a Nr. 1 b (2 Abschriften des 16. Jh., davon eine von 1588 beglaubigt); Cal. Br. Arch. Des. 1 b a Nr. 1 a vol. III f. 181 ff. (beglaubigte Abschrift des 16. Jh. mit Siegelbeschreibung, also nach Orig.); Cal. Br. Arch. Des. 1 b Nr. 2 vol. II (Abschrift des 16. Jh.): . . . asserenti se dictam partem huiusmodi civitatis ab illustri principe domino Henrico duce dicto de Graecia filio quondam Henrici ducis de Braunsuig sibi et ecclesiae suae praedictae . . . comparasse; cum tamen dux Hinricus praedictus de Graecia per nos seu aliquem de nostro vel ecclesiae nostrae mandato non fuerit . . .; einzelne dieser Kopien bieten arge Verlesungen; vgl. auch Celle Br. Arch. Des. 74 Nr. 245 (Abschrift des 16. Jh.) und H. Otto, Reg. d. Erzbisch. von Mainz. Darmstadt 1935, n. 5049.

[5] Allgem. Deutsche Biogr. 21 S. 187 f.

[6] Henrici Meibomii Opuscula historica varia, Helmestadi 1660, S. 183 (nachstehend zitiert: Meibom, Opusc.).

[7] H. A. Koch, Versuch einer Pragmatischen Geschichte des durchl. Hauses Braunschweig und Lüneburg, Braunschweig 1764, S. 132.

Zimmermann[1] unberechtigterweise in Frage gestellt und der Beiname de Graecia als eine wahrscheinlich auf Meibom d. J. zurückgehende gelehrte Erfindung des 17. Jh. gedeutet worden. Die im Zuge neuer Ordnungsarbeiten des Niedersächsischen Staatsarchivs Hannover festgestellten Abschriften des Stückes aus dem 16. Jh., die z. T. beglaubigt sind,[2] stellen die Authentizität des Textes außer Zweifel. Ein Schreiben derselben Jutta von 1345 an Erzbischof Heinrich von Mainz über den widerrechtlichen Verkauf der Mark Duderstadt an ihn durch Herzog Heinrich[3] verwendet dagegen die korrekte Bezeichnung Henricus dux Brunswicensis. Also hatte der Beiname de Graecia nur lokale Bedeutung; die katastrophale Vermögenslage,[4] in die Heinrich durch seine zweite, anspruchsvolle[5] Gemahlin kam und die ihn zu laufenden Versetzungen seines Besitzes zwang, dürfte das Aufkommen der Bezeichnung begünstigt haben. Auf diese Weise hat der griechische Osten im 14. Jh. in den Harzlanden eine überraschende, wenn auch nicht ganz erfreuliche Popularität genossen. Daß der Beiname im 16. Jh. bereits wieder völlig vergessen war, zeigen die Schreibfehler in den Kopien dieses Jahrhunderts von der Jutta-Urkunde für Duderstadt.[6]

Einen für Heinrich ausgestellten Geleitbrief des Kaisers Andronikos III. aus dem Jahre 1330, von dem ich im Anhang einen Neudruck gebe, veröffentlichte 1614[7] H. Meibom d. Ä. (geb. 1555, gest. 1625).[8] Die Urkunde schien ihm wichtig genug, ihr eine kleine eigene Abhandlung mit einem für seine Zeit vortrefflichen Kommentar zu widmen, der ein Stich des Eschatokolls und der Bulle im Avers und Revers beigefügt ist.

Über die Herkunft des Stückes berichtet er folgendes:[9] Bullam Andronici Augusti conseruauit nobis collegium San Blasianum, quod in vrbe Ducum Brunsuicensium hereditaria Brunsuiga per Dei gratiam multis iam annis floret. Ex archiuo depromptam communicauit mecum vir reuerendus ac doctrinae eruditione excellens, Valentinus Mullerus ICtus, Decanus collegij San Blasiani, internuncio et conciliatore Antonio Colero, Lubecensi patricio, eiusdem collegij Canonico, homine tum vtriusque iuris, tum antiquitatis omnis peritia optime instructo.

Meiboms Fund stammt also aus dem Stift St. Blasien zu Braunschweig. Wenn die erfolgte „Kommunikation" eine Leihgabe war, müßte sich das

---

[1] Zimmermann S. 11 Anm. 1.

[2] Vgl. oben S. 439 Anm. 4.

[3] Niedersächs. Staatsarchiv Hannover, Cal. Br. Arch. Des. 1 b a Nr. 1 b (3 Abschriften des 16. Jh.; zur Datierung vgl. das Regest in Cal. Br. Arch. 1 b a Nr. 47 vol. I f. 251: insinuata: 1345 Dez. 16); H. Otto n. 5363 (Datum falsch).

[4] Max S. 218 ff., Zimmermann S. 10 f.

[5] Die Verwendung des cyprischen (Lusignanschen) Königswappens durch sie, das auch ihr Sohn Balthasar übernimmt (vgl. Zimmermann S. 13 f. Anm. 42), hat der Genealogie ein schweres Problem bedeutet (vgl. Forst S. 148 ff.).

[6] Vgl. oben S. 439 Anm. 4.

[7] H. Meibomius, Andronici . . . aurea bulla, Helmaestadi 1614 (nachstehend zitiert: Meibom, Bulla).

[8] Allgem. Deutsche Biogr. 21 S. 187.

[9] Meibom, Bulla S. 6.

Original oder Spuren von ihm in der Überlieferung von St. Blasien im Niedersächsischen Staatsarchiv zu Wolfenbüttel finden. Schon Zimmermann hatte 1911 vergeblich danach gesucht.[1] Auf meine Bitte hat Herr Staatsarchivrat Dr. Goetting, Wolfenbüttel, in bereitwilligster Weise ausgedehnte Nachforschungen nach dem Stück angestellt, bei denen auch Herr Staatsarchivdirektor Dr. Kleinau, Wolfenbüttel, seine wertvolle Hilfe zur Verfügung stellte. Nach den Ermittlungen beider Herren, denen ich hier auf das wärmste danke, kann die archivmäßige Situation in folgender Weise umrissen werden:

Im Stift St. Blasien wurden 2 Bestände verwahrt: das fürstlich-braunschweigische Gesamtarchiv und das eigentliche Stiftsarchiv.

Die in Wolfenbüttel befindlichen alten Archivrepertorien des Gesamtarchivs von 1571, 1635, 1796, 1825 und 1836 wurden sämtlich ohne Erfolg durchgesehen; der Fonds hat zwischen 1571 und 1825 keine Verluste gehabt. Das Fehlen des Stückes in dem Inventar von 1571 beweist, daß die Urkunde diesem Bestande nicht angehört haben kann; es wäre auch unwahrscheinlich, daß die beiden Gewährsmänner Meiboms aus dem fürstlichen Gesamtarchiv hätten Urkunden extradieren können, da dieses gewöhnlich nur im Beisein von Räten der verschiedenen Herzogshäuser eröffnet und dann wieder versiegelt wurde.

Es bleibt also nur das Stiftsarchiv von St. Blasien, wohin das Stück, da Heinrich selbst außer einigen Mitpräsentationen mit Braunschweig kaum etwas zu tun hatte, wohl nur durch Heinrichs Sohn Balthasar gekommen sein kann, der von 1345 bzw. 1354 bis 1357 Canonicus in St. Blasien war.[2] Freilich weisen auch hier weder die recht umfangreiche kopiale Überlieferung noch die Archivinventare die geringste Spur davon auf, daß das Stück jemals dort vorhanden war. Aber das Fehlen von Kopien läßt sich wohl damit erklären, daß es sich nicht um einen Besitztitel handelt, und was die Inventare angeht, so sind sie erst aus dem 18. Jh. vollständig erhalten. So ist also an der ausdrücklichen Versicherung Meiboms („conservavit nobis collegium San Blasianum") nicht zu zweifeln, zumal die beiden Gewährsmänner Meiboms quellenmäßig zu belegen sind: Valentin Möller wird 1590, Anton Colerus 1603 erwähnt.

Aus alledem ergibt sich der Verdacht, daß das Stück des Andronikos von Meibom aus dem Stiftsarchiv von St. Blasien entlehnt, aber nicht wieder zurückgegeben wurde. Ähnlich liegt der Fall bei der von Meibom[3] erwähnten Urkunde des Riddag von 1357, die ihm ebenfalls Valentinus Müller „kommuniziert" hat und die sich auch nicht mehr im Bestande von St. Blasien findet, obwohl sonst eine Menge ähnlicher Präsentationen aus jener Zeit im Original erhalten sind. Zudem findet sich in den Dienstakten des Staatsarchivs Wolfenbüttel eine Nachricht, wonach man sich im Jahre 1665 entsann, daß der ältere Meibom im Jahre 1619 einen Kasten mit einigen 20 Urkunden aus dem Archiv entliehen

[1] Zimmermann S. 12 Anm. 18. [2] Zimmermann S. 28.
[3] Meibom, Bulla S. 16.

und nicht zurückgegeben hatte; man versuchte damals mit unbekanntem Erfolg, über den jüngeren Meibom an den Nachlaß seines Großvaters heranzukommen. Meibom hat auch das Archiv des Klosters Königslutter für seine Editionen benutzt, dessen Originale heute als verschollen gelten.

Es blieb noch eine Möglichkeit des Suchens: die Durchsicht des Nachlasses Meiboms und seines Enkels in der Niedersächsischen Landesbibliothek zu Hannover.[1] Ich habe die Sammlungen beider Gelehrter, soweit die einzelnen Teile irgendwie in Frage zu kommen schienen, vergeblich nach dem Original oder einer Abschrift durchforscht. Dagegen fand ich unter den Briefschaften Meiboms d. Ä. das Begleitschreiben des Valentinus Möller vom 12. November 1613, mit dem er ihm die Andronikosurkunde übersandte, sowie ein Schreiben des Anton Cöler, datiert Braunschweig, den 18. Januar 1614, in dem dieser Meibom um baldige Rücksendung des Originals nach Abschluß seiner Arbeiten bittet.[2] Meiboms „commentarius aureae bullae“ ist am 3. Januar 1615 im Besitz Möllers; von einer Rücksendung des Originals der Andronikosurkunde oder einer anderen der zahlreichen entliehenen Stücke wird in den bis 1619 reichenden Briefen Möllers nichts erwähnt, obwohl gelegentlich bei Übersendung neuer Sachen die Rückgabe zur Pflicht gemacht wird. Möllers Bereitwilligkeit, Stücke zu kommunizieren, bleibt bis 1619 unverändert.

Das Autographon muß also als verschollen gelten. Wir sind für die Beurteilung des Stücks auf den Druck von 1614 bzw. auf die späteren Drucke angewiesen. 1660 besorgte der Enkel eine Neuausgabe von Werken seines Großvaters mit eigenen Zusätzen, darunter auch von dessen Schrift über

---

[1] E. Bodemann, Die Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, Hannover 1867, S. 645f. Ich darf hier Herrn Bibliotheksdirektor Dr. May und Herrn Bibliotheksrat Dr. Meyer für ihre liebenswürdige Unterstützung verbindlichsten Dank sagen. Auch die Hss XXIII 113 (Urkundenabschriften betr. Henricus de Graecia) und XLII 1863 (Briefe des Kapitels S. Blasii et Cyriaci zu Braunschweig an Meibom d. Ä.) sind unergiebig.

[2] Niedersächs. Landesbibl. Hs XLII 1893 mit Briefen V. Möllers an Meibom d. Ä.; Schreiben vom 12. 11. 1613: S. Mitto tibi, vir clarissime, domine et amice observande, quam nuper promisi Andronici Palaeologi in usum Henrici Ducis Brunsuicen. concessam bullam auream, si forsan in opere tuo historico eius tibi usus esse possit. Ego Henrici Mirabilis Dynastae Grubenhagii filium hunc, cui regina Cypri nupsit, patrem Roddaci Ducis a nemine unquam historicorum quod sciam nominati fuisse autumo, salvo vestro iudicio. Ebenda Hs. XLII 1880 mit 1 Brief A. Cölers an Meibom d. Ä., Braunschweig, den 18. 1. 1614: Quod Andronici Imperatoris bulla aurea transmissa, Meibomi clarissime, tam officiose mihi agas gratias, opus omnino non est, siquidem tibi tuisque studiis sponte mea lubensque inservio. Bullam, ubi commentariis tuis illustrata lucem viderit, id quod fore brevi ex tuis iucunde percipio, ubi non erit grave, mecum quaeso communica. Id genus similia frustra adhuc apud collegas meos inquiro; partim enim eorum in eiusmodi rebus difficiles, partim tenaces, partim negotiis occupatissimi, ex iis scilicet, qui archivo praefecti sunt, invenias etiam, qui hac hyeme praetenderunt hactenus frigus intensissimum, ita ut forulis cistulisque omnibus excutiendis vix praeesse possint. Decanus tamen mecum sentit, tibique me monitore si quae in posterum erui poterunt transmittet.

die Andronikosurkunde;[1] 1688 gab er letztere im 1. Bande der Scriptores rerum Germanicarum, wiederum unter Hinzufügung eigener Bemerkungen, abermals heraus,[2] nachdem er 1687 seinem Freunde Thülemarius[3] gestattet hatte, Teile der Schrift zu veröffentlichen und mit weiterem Kommentar zu versehen. In dem Vorwort des jüngeren Meibom von 1688 zu der Abhandlung seines Großvaters[4] spricht er über diese Dinge. Leuckfelds Druck von 1705[5] ist aus Meiboms Druck 1688 übernommen.

Allen Drucken bis 1688 ist ein Stich des Eschatokolls und der Bulle beigegeben. Ein Vergleich dieser Stiche ergibt die bemerkenswerte Tatsache, daß für alle 3 Neudrucke neue Klischees angefertigt worden sind, die in Einzelheiten nicht unbeträchtliche Abweichungen zeigen. Da die Stiche ab 1660 aber einheitlich ein Mehr gegenüber dem Stich von 1614 aufweisen, nämlich einen Strich über dem Jota der Indiktionsangabe,[6] der von dem jüngeren Meibom nicht hinzuerfunden sein kann, weil man sich ja über den Charakter der „Subscriptio prima" und „Subscriptio altera"[7] nicht im klaren war, ist der Schluß wohl zwingend, daß wenigstens 1660, wahrscheinlich sogar 1688, das Original noch vorlag. Also dürfte wohl nicht nur die Münze Heinrichs des Löwen, sondern auch das Privileg des Kaisers Andronikos „ex avita haereditate" in die Hände des jüngeren Meibom gelangt sein.[8]

Die Veröffentlichungen Dölgers zur byzantinischen Kaiserdiplomatik lassen nun keinen Zweifel darüber, daß den beiden Meibom ein echtes Stück der byzantinischen Kaiserkanzlei vorgelegen hat. Es handelt sich um einen Auslandsbrief[9] vom Typus der Facsimiles Nr. 9 von 1286 (Andronikos II.) und Nr. 10 von 1327 (Andronikos II.) mit nur lateinischem Text, eigenhändigem, in roter Tinte geschriebenem Menologem des Kaisers, dem eine Goldbulle an violetten Seidenfäden beigefügt war. Insofern erinnert es an die griechisch abgefaßte Gattung des Chrysobullon Sigillion,[10] die ja auch für Geleitsbriefe nachweisbar ist.[11] Das „cum" des Textanfangs entspricht dem ἐπεί des Chrysobullon Sigillion[12] und des Prostagma.[13] Ob ein griechisches Parallelstück – also ein echtes Chrysobullon Sigillion – jeweils daneben existiert hat, läßt sich nicht sagen. Die Urkunde war auf Pergament geschrieben („in membrana"); die Schrift bezeichnet Meibom als „rudis scriptura".

---

[1] Meibom, Opusc. S. 185.

[2] H. Meibomius, Rerum Germanicarum Scriptores I, Helmaestadii 1688, S. 472 (nachstehend zitiert: Meibom, Script.).

[3] H. G. Thülemarius, De bulla aurea ... tractatio, Francofurti et Spirae 1687, S. 85; vgl. dessen Vorwort S. 83 f.

[4] Meibom, Script. S. 465 f.

[5] J. G. Leuckfeld, Antiquitates Walckenredenses, Leipzig u. Nordhausen 1705, S. 293.

[6] Vgl. Tafel VI u. VII.

[7] Meibom, Bulla S. 8, vgl. S. 14.

[8] Meibom, Script. S. 483.

[9] Dölger, Kodik. S. 31 ff.; Facs. Sp. 1 ff.; Kaiserurkunde S. 239.

[10] Dölger, Facs. Sp. 5, Schatzk. S. 20.

[11] Dölger, Kodik. S. 39.

[12] Vgl. z. B. Dölger, Schatzk. Nr. 15.

[13] Vgl. Dölger, Schatzk. Nr. 19 ff. und für Prostagmata S. 20 ff., Dölger, Kodik. S. 40 ff., Facs. 5 ff.; über die Zwischenformen der Grundtypen vgl. Dölger, Kodik. S. 39 f.

Weiter sagt er von dem Goldsiegel folgendes:[1] Sigillum, cuius ab vtraque parte figuram repraesentamus, serico violacei coloris ligamento, litteris ipsis in membrana rudi scriptura exaratis, adstringitur. Est autem ex auro, non Pannonico, sed Rhenano, fabrefactum ex duabus laminis tenuissimis ita conferruminatis, vt in medio leniter extuberantes cauïtatem efficiant, per quam filamenta deorsum versus transeuntia, subtus se in nodulum colligunt. Das stimmt völlig mit unserem Wissen über die Palaiologensiegel und ihre „Stele" überein.[2] Und wenn Meibom hinzufügt:[3] Animaduertas autem geminum σφάλμα scriptionis in sigillo: primum est quod in vltima syllaba vocis ΔΕΣΠΟΤΗΣ pro Η vsurpatur Ι, alterum, quod ΠΑΛΕΟΛΟΓΟΣ scribitur pro ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ, so spricht das getadelte I gerade für die Echtheit und das getadelte E ist verlesen. Der Stich entspricht im großen und ganzen dem erhaltenen Goldsiegel des Andronikos III. vom Jahre 1329.[4]

Die Perlenschnurumrahmung ist angedeutet. Die Vorderseite zeigt den Kaiser stehend mit Perlendiadem, Sakkos, Loros, in der linken Hand die Akakia haltend, rechts oben erscheint die segnende Hand Gottes aus der Wolke. Lediglich statt des kurzen Kreuzszepters ist ein langes Kreuzszepter gezeichnet; dadurch ist die Schrift nicht richtig gelesen. Dölger weist bei dem echten Stück auf die „sehr grobe Arbeit, besonders auch hinsichtlich der Beschriftung" hin.[5] Die Lesung Meiboms stellt daher, obwohl sie nicht völlig korrekt ist, eine beachtliche Leistung dar. Ich setze hier neben die Beschriftung des erhaltenen Stückes (nach Dölger)

+ |ΑΝ|ΔΡΟ|ΝΙΚΟ|C ΕΝ $\overline{\text{ΧΩ}}$ |ΔΕCΠ|ΟΤΙ|C||ΟΠ|ΑΛ|ΑΙ|ΟΛ|ΟΓ|Ο|C

die Beschriftung Meiboms:

Α|Ν|ΔΡΟ|ΝΙΚΟ|C ΔΕ|CΠΟ|ΤΙC||Ο|Π|Α|ΛΕ|ΟΛΟ|ΓΟ|C

Auch die Rückseite: Christus vor dem Thron stehend, mit der Rechten segnend, mit der Linken das Buch haltend und die Beschriftung $\overline{\text{IC}}$||$\overline{\text{XC}}$ stimmt, nur wurde die Rechte hier zur Weltkugel.

Vom Menologem,[6] dem vom Kaiser eigenhändig geschriebenen Monats- und Indiktionsdatum in roter Tinte, durch das der Auslandsbrief – im Gegensatz zur vollen Namensunterschrift des Kaisers auf dem Chrysobullos Logos[7] – vollzogen wird, konnte Meibom natürlich nichts wissen. Immerhin bemerkt er:[8] Subscriptiones rubri sunt coloris, vnde conijcio eas ipsius Andronici esse. In Wahrheit handelt es sich n i c h t um 2 Unterschriften. Die Indiktionszahl des Menologems ist aus irgendeinem Grunde, vielleicht weil der Kaiser zu weit rechts angesetzt hatte und der Platz nicht ausreichte, vorangestellt worden. Solche Besonderheiten des Menologems

---

[1] Meibom, Bulla S. 15.
[2] Dölger, Schatzk. S. 316 ff., S. 323 ff.
[3] Meibom, Bulla S. 15.
[4] Dölger, Facs. Nr. 66 Sp. 66 f. = Schatzk. Taf. 117, 3 S. 324.
[5] Dölger, Schatzk. S. 324 unter Nr. 117, 3.
[6] Dölger, Kodik. S. 40; Schatzk. S. 20.
[7] Dölger, Kodik. S. 35 ff.; Facs. Sp. 3 ff.; Empf. S. 393 ff.; Kaiserurkunde S. 240; Schatzk. S. 19 ff.
[8] Meibom, Bulla S. 14.

kommen auch anderweitig vor.[1] Mit der Notwendigkeit der Voranstellung der Indiktionszahl dürfte der Strich über dem Jota zusammenhängen, an dessen Vorhandensein im Original ich nach den obigen Bemerkungen nicht zweifle, der aber der sonstigen Gewohnheit des Andronikos III. nicht entspricht. Ähnlich versieht Andronikos II. 1286[2] das Jota der Indiktionszahl mit Punkten, 1327[3] aber nicht. An der Echtheit der eigenhändigen Unterschrift ist nicht zu zweifeln.[4] „Das Charakteristische daran ist die starke Einbiegung der ersten senkrechten Haste des μ, der etwas höher sitzende Bogen des Schlußhakens des μ und der in scharfem Winkel gezogene Endschnörkel des ι beim μηνί, endlich die Art der Krümmung des Winkels im Indiktionszeichen."[5] Charakteristisch ist auch das Endkreuz. Das Menologem ist: μηνὶ ἰαν(ουαρίῳ) (ἰνδ.) ἰγ' + aufzulösen.

Der Januar mit 13. Indiktion führt – damit kommen wir schließlich auf die inneren Merkmale des Stückes[6] – auf Januar 1330 und entspricht damit dem Datum des Textes 1330 Januar 6. Menologem des Kaisers und Tagesdatierung im lateinischen Texte finde ich zum erstenmal in Dölger Kaiserr. Nr. 1392 von 1153 November 22.[7] Das Eindringen des von Meibom beanstandeten Inkarnationsjahres in die byzantinische Kanzlei im Laufe des 13. und 14. Jh. ist nichts Unbekanntes.[8] Auch sonst bietet der lateinische Text nichts, was seine Herkunft aus der byzantinischen Kaiserkanzlei ausschließt. Die Titulaturen sind kanzleigemäß. Die orthographischen Eigentümlichkeiten dürften mit der Herkunft des zur Niederschrift verwandten Personals zusammenhängen (über dessen kanzleimäßige Hilfsmittel noch nichts bekannt ist), sofern sie nicht trotz der Beteuerung Meiboms hinsichtlich seiner Akribie[9] auf Lesefehler zurückgehen. Einen solchen Lesefehler, der wiederum für die lateinische Schrift der Zeit charakteristisch ist, stellt die Ortsangabe der Datierung ‚in castro Dimonci' dar. Dies ist aus Dimotici (Demotica = Didymoteichos) verlesen, wo sich Andronikos III. im Winter 1329/30 nachweislich aufhielt.[10] Bei Bresvicensis könnte ein e statt o verlesen worden sein, ein ebenfalls bei der

[1] Vgl. z. B. Dölger, Facs. Nr. 55 (Johannes VII. von 1404); Nr. 56 (Johannes VII. von 1407). [2] Dölger, Facs. Nr. 9. [3] Dölger, Facs. Nr. 10.

[4] Vgl. Dölger, Facs. Nr. 43, 50, 53; Schatzk. Nr. 18.

[5] Dölger, Facs. Nr. 43 Sp. 49. [6] Vgl. auch oben S. 443 mit Anm. 10–12.

[7] Durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Präsidenten der Monumenta Germaniae Historica, dem auch hier verbindlichst gedankt sei, wurde mir eine Fotokopie des jetzt in Belgien befindlichen Codex Wibaldi zugänglich gemacht; es läßt sich nicht feststellen, daß der Duktus der Schrift bei der Eintragung des übersetzten Menologems und des nachfolgenden Tagesdatums irgendwelche Unterbrechungen aufweist.

[8] G. L. Fr. Tafel und G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig (= Fontes rerum Austriacarum XIV) 3, Wien 1857, S. 338 Nr. 378, S. 137 Nr. 368, Dölger, Facs. Nr. 11.

[9] Meibom, Bulla S. 8: Hactenus Bulla Andronici, cuius orthographiam ita religiose retinuimus, ut etiam vitia remanere passi sumus.

[10] Kantakuzenos II 21: I 428, 4 Bonn.: αὖθις εἰς Διδυμότειχον ἐπανῆκε; Gregoras IX 10: I 439, 13 Bonn.: ἐν Διδυμοτείχῳ διάγοντι; Gregoras IX 10: I 442, 7 Bonn.: ὁ δὲ βασιλεὺς ἐν Διδυμοτείχῳ.

lateinischen Schrift des 14. Jh. sehr leicht mögliches paläographisches Versehen; Formen wie Bruonswic, Bronswicgk kommen urkundlich vor.[1] Joh. Kantakuzenos aber schreibt:[2] θυγάτηρ δουκὸς ντὶ Μπρουζουήκ; angesichts dieser Form erübrigt sich die Annahme des Ausfalls eines (kanzleimäßig zweifelhaften) Kürzungsstriches über dem o für ein fehlendes n; eine Verderbnis aus der älteren Form Brunesvicensis ist unwahrscheinlich.[3]

Es besteht also nach keiner Richtung hin ein Zweifel, daß bis zum Jahre 1613 ein echter Geleitsbrief des Kaisers Andronikos III. für seinen Schwager Heinrich im St. Blasienstift zu Braunschweig vorhanden war, der dann in Privathand überging. Mit seinem Verluste muß gerechnet werden; es wäre ein großer Glücksumstand, wenn das Stück einst wieder auftauchen sollte.

Wie immer man die inhaltliche Bedeutung der beigebrachten Überlieferung wertet, die letztere ist bei der Spärlichkeit des erhaltenen Materials vielleicht doch ein Baustein für eine künftige Geschichte der byzantinischen Kaiserdiplomatik, um die die Wissenschaft deren Meister bittet.

Anhang

Kaiser Andronikos III. Palaiologos empfiehlt seinen „Verwandten" Herzog Heinrich zu Braunschweig (-Grubenhagen), der durch „verschiedene Teile der Welt" reist, Königen, Fürsten, Grafen, Markgrafen, Capitanei, Städten usw. und allen geistlichen und weltlichen Personen zur Gewährung von Hilfe, Rat und Wohlwollen.

Demotica (Didymoteichos) 1330 Jan. 6.

Or.: Perg., verloren (bis 1613 im Stiftsarchiv St. Blasien, Braunschweig); erwähnt in Hs Niedersächs. Landesbibl. Hannover XLII 1893 (Brief V. Möllers an Meibom d.Ä.

---

[1] H. Sudendorf-C. Sattler, UB. zur Geschichte der Herzöge von Braunschweig und Lüneburg 11, Göttingen 1883 (Registerband), S. 299–301; vgl. F. Timme, Ein alter Handelsplatz in Braunschweig. Niedersächs. Jb. f. Landesgesch. 22 (1950) 40 Anm. 28.

[2] Kantakuzenos I 11: I 52, 6 Bonn. mit Fußnote; vgl. die Vermutung Meiboms, Bulla S. 12: nisi suspicari velimus, generosam virginem apud cognatos Montisferratenses in Longobardia vel alibi extra patriam in regio aut alio illustri gynaeceo educatam, indeque petitam (scil. 1318).

[3] Es ist sogar sehr zu überlegen, ob Meibom hinter Paleologus die Worte: semper augustus im Druck vergessen hat; vgl. dazu Dölger, Fasc. Nr. 9 mit Sp. 13 (Andronicus in Ch(rist)o deo fidelis imperator et moderator Romaeorum Ducas Angelus Comninus, Palaeologus semper aug(ustus) illustribus . . .) und oben S. 438 Anm. 10, wo die Worte: apud excellentissimum dominum imperatorem Romaeorum Palliologum semper augustum in der Urkunde Heinrichs vom 5. 1. 1351 für Walkenried auf den Geleitsbrief zurückgehen dürften. Entschließt man sich nicht zu dieser Annahme, so muß man die Existenz eines weiteren Deperditums der griechischen Kaiserkanzlei 1351 am Hofe der Herzöge zu Braunschweig (-Grubenhagen) voraussetzen. Der letztgenannte Schluß wäre allerdings notwendig, wenn sich aus weiterem diplomatischen Vergleichsmaterial der Nachweis erbringen lassen sollte, daß die Kanzlei des Andronikos III. tatsächlich im Gegensatz zu derjenigen seines Großvaters in der Intitulatio der Auslandsbriefe die Worte semper augustus konsequent weggelassen hätte (was ich nicht für wahrscheinlich halte). In diesem Falle wäre das für die Walkenrieder Urkunde benutzte Deperditum ein Schreiben des Andronikos II., das mit den Heiratsverhandlungen von 1318 in Verbindung zu bringen wäre. – Für die Form Andronichus kann ich aus meinen Unterlagen noch keine plausible Herleitung beibringen.

vom 12. 11. 1613) und in Hs Niedersächs. Landesbibl. Hannover XLII 1880 (Brief A. Cölers an Meibom d. Ä. vom 18. 1. 1614).

Druck: Henricus Meibomius, Andronici eius nominis secundi imperatoris Constantinopolitani aurea bulla data Henrico, Henrici mirabilis F., Alberti magni N., duci Brunsvicensi, Helmaestadi 1614, S. 7 f. (ex Or.) (= a); Henrici Meibomii Opuscula Historica Varia, Helmestadi 1660, S. 185 f. (ex Or.?) (= b); Henrici Günteri Thülemarii De bulla aurea . . . tractatio, Francofurti et Spirae 1687, S. 85 f. (ex Or.?) (= c); Henricus Meibomius, Rerum Germanicarum Scriptores I, Helmaestadii 1688 S. 472 (ex Or.?) (= d) = Johann Georg Leuckfeld, Antiquitates Walckenredenses, Leipzig und Nordhausen 1705 S. 293 f. (ex d) (= e).

Lit.: (außer dem unter: Druck angegebenen Schrifttum) G. Max, Geschichte des Fürstenthums Grubenhagen I, Hannover 1862, S. 217; P. Zimmermann, Das Haus Braunschweig-Grubenhagen, Wolfenbüttel 1911, S. 10 mit Anm. 18 (auf S. 12).

Andronichvs[1] in $\overline{\chi\rho o}$ Deo fidelis imperator et moderator Romeorum, Paleologus,[2] excellentissimis regibus, nobilibus et egregiis principibus, comitibus, marchionibus, capitaneis, communitatibus, dominis castellanis ac potestatibus, rectoribus ac etiam vniuersis[3] et singulis tam ecclesiasticis, quam secularibus, ad quos praesentes aduenerint,[4] salutem cum imperiali affectione. Cum magnificus et nobilissimus vir Hen-ricvs[5] dux Bresvicensis,[6] cognatus carissimus[7] imperii nostri, per diuersas[8] mundi partes gressus suos dirigere intendat, inde nos rogamus attente, vt[9] amore imperii nostri ipsum Henricum commendatum habere velitis, vestrumque ausilium, conscilium et fauorem[10] tribuentes. Quicquid autem erga ipsum honoris et iuuaminis[11] nostro imperio proprio reputabimus fore factum. In cuius rei testimonium praesens priuilegium[12] aurea bulla munitum munimine iussimus roborari. Datum in castro Dimonci[13] nostri imperii, anno dominicae incarnationis MCCCXXX. die sexta ianuarii.

μηνὶ ἰαν(ουαρίῳ) (ἰνδ.) ἰγ′ +

Goldbulle an violetter Seidenschnur.[14]

---

1 d: Andronichus, e: Andronicus 2 hinter Paleologus in a, b, c, d, e: semper augustus ausgefallen? 3 b, c, d, e: universis 4 b, c, d, e: advenerint 5 d, e: Henricus 6 a, b, c, d, e: statt Brosvicensis? 7 e: charissimus 8 b, c, d, e: diversas 9 b, c, d, e: ut 10 b, c, d, e: favorem 11 b, c, d, e: iuvaminis 12 b, c, d, e: privilegium 13 a, b, c, d, e: statt Dimotici 14 Dölger, Facs. Nr. 66, Schatzk. Taf. 117, 3.

URUM-DESPOTES

DIE ANFÄNGE DER DESPOTESWÜRDE IN BYZANZ

G. OSTROGORSKY/BELGRAD

Das Titelwesen hatte in Byzanz sowohl für die innere Entwicklung des Staatswesens als auch für die Stellung des Reiches zur Außenwelt eine besondere Bedeutung. Aus dieser Erkenntnis heraus haben sich die Byzanzhistoriker namentlich in neuester Zeit viel um die Untersuchung der Geschichte des byzantinischen Titelwesens bemüht. Größten Anteil an dieser Forschungsarbeit hat der Gelehrte, dessen zahlreiche und mannigfache Verdienste um die byzantinistische Wissenschaft diese Festschrift ehren soll. Im Zusammenhang mit seinen ausgezeichneten Untersuchungen über die byzantinische Kaiseridee und das byzantinische Verwaltungswesen hat er auch der Geschichte der byzantinischen Titulaturen große Beachtung geschenkt und so manches verwickelte Problem auf diesem Gebiet in glücklichster Weise entwirrt. Deshalb möchten wir auch in dieser Festgabe eine Frage des byzantinischen Titelwesens erörtern.

Das hierarchisch aufgebaute Staatssystem der Byzantiner spiegelt sich wider in der byzantinischen Titelhierarchie. Mit der Zeit wird diese Hierarchie immer komplizierter, denn die wachsende Freigebigkeit in der Verleihung der einzelnen Titel führt zu ihrer Entwertung und die Entwertung älterer Titel macht die Entstehung neuer, höherer Titel notwendig. Diese Entwicklung läßt selbst gewisse kaiserliche Titel nicht unberührt. So bedeutet bekanntlich der Cäsartitel schon in der frühbyzantinischen Zeit nicht den Hauptkaiser, sondern vor allem den Mitkaiser und präsumptiven Thronfolger, und seit dem 7. Jh., seit dem auch der Mitkaiser, gleich dem regierenden Herrscher, in der Regel den Basileustitel trägt, verliert der Cäsartitel vollends den Charakter einer Herrscherwürde und wird zur höchsten Hofwürde nach der kaiserlichen, sei es daß er als Vorstufe zum Kaiseramt oder auch lediglich als hohe Auszeichnung dient.[1] Nach der starken Titelentwertung des 11. Jh., die zum Ausbau einer im wesentlichen neuen Titelhierarchie führt, schaltet dann Alexios I. Komnenos zwischen den Basileus- und den Cäsartitel noch die Würde des Sebastokrators ein. Zwei Generationen später gewinnt aber auch der alte Despotestitel, der bis dahin nur den Kaiser selbst bezeichnete, die Bedeutung einer besonderen Hofwürde, indem er sich zwischen den Basileus-

[1] Zuletzt R. Guilland, Études sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin. Le césarat. Orientalia Christ. Per. 13 (1947) 168 ff., der die Quellen sehr vollständig auswertet.

und den Sebastokratortitel einschiebt und so, wie seinerzeit der Cäsar- und dann der Sebastokratortitel, zur höchsten Würde nach der kaiserlichen wird; der Despotes rangiert zwar vor dem Sebastokrator und dem Cäsar, aber hinter dem als Basileus und Autokrator bezeichneten regierenden Herrscher.

Man kann diese Erscheinungen füglich als Auswirkungen der allgemeinen Titelentwertung betrachten. Doch darf man nicht übersehen, daß beim Aufkommen der höchsten Einzelwürden auch Umstände besonderer Art mitsprachen. Über den Hintergrund der Einführung des Sebastokratortitels z. B. sind wir dank der Anna Komnene hinreichend unterrichtet: Alexios Komnenos hatte sich noch vor der Thronbesteigung verpflichtet, seinem Schwager und ehemaligen Rivalen Nikephoros Melissenos die Cäsarwürde zu verleihen; er kam der Verpflichtung auch nach, verlieh jedoch zugleich seinem Bruder Isaak den neugeschaffenen Titel „Sebastokrator", den er aus den kaiserlichen Bezeichnungen Sebastos und Autokrator konstruierte.[1] Der so ad hoc geschaffene Sebastokratortitel wurde aber von da an zu einem wesentlichen Bestandteil der byzantinischen Titelhierarchie.

Das ist allbekannt und in den einschlägigen Untersuchungen – auf Grund der eindeutigen Angaben der Anna Komnene – schon oft dargelegt worden. Nicht bemerkt worden ist dagegen, daß auch für die erste Verleihung des D e s p o t e s titels besondere Umstände sprachen, die in der Person und der Herkunft des Empfängers begründet waren.

Der erste nichtkaiserliche Träger des Despotestitels in Byzanz war der ungarische Prinz Bela, der Schwiegersohn Kaiser Manuels I. Komnenos. Bekanntlich erstrebte die überaus aktive Politik Manuels im Donaugebiet nichts Geringeres als eine Vereinigung Ungarns mit dem byzantinischen Reich,[2] und als Werkzeug zur Erreichung dieses Zieles sollte ihm auch der junge ungarische Prinz dienen. Im Jahre 1163 nach Konstantinopel gebracht und in Alexios umgetauft, wurde er mit der Kaisertochter Maria verlobt, und der Kaiser, der damals noch keine männlichen Nachkommen hatte, faßte den eigentümlichen Entschluß, ihn zu seinem Thronfolger zu bestimmen,[3] um so eine Art Personalunion zwischen Byzanz und Ungarn herbeizuführen. Hierbei wurde Bela-Alexios zum Despotes ausgerufen.[4]

Daß dies die erste Despotesernennung in Byzanz war, ist schon wiederholt hervorgehoben worden.[5] Eine nähere Begründung ist hierfür jedoch

[1] Anna Komnene I 113, 12 ff. (ed. Leib). Siehe den Wortlaut u. S. 451.

[2] Vgl. G. Moravcsik, Pour une alliance byzantino-hongroise. Byzantion 8 (1933) 555 ff. – F. Dölger, Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik, Archivum Europae centro-orientalis 8 (1942) H. 3–4 S. 5 ff.

[3] N. Choniates 147, 10 und 167, 13; ὃν καὶ διάδοχον τῆς βασιλείας ἐμελέτα ποιῆσαι.

[4] I. Kinnamos 215, 10; ὅ τε παῖς ᾽Αλέξιος ἤδη μετωνομάσθη καὶ δεσπότης ἀνεβοήθη.

[5] Als erster erkannte das E. Stein, Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte. Mitt. zur Osman. Gesch. 2 (1923/25) 31. Siehe ferner G. Ostrogorski, Avtokrator i samodržac, Glas Srpske Akad. 164 (1935) 99. – A. Solovjev-V. Mošin, Grčke povelje srpskih vladara, Beograd 1936, 413. – F. Dölger

noch nicht gegeben worden, und man trifft gelegentlich auch auf abwegige oder unklare Auffassungen. In der neuesten Geschichte der byzantinischen Institutionen von L. Bréhier z. B. liest man zwar zunächst, daß Manuel Komnenos den Despotestitel für seinen Schwiegersohn Bela-Alexios eingeführt; unmittelbar danach und im Widerspruch zu dieser richtigen Feststellung heißt es aber dann, daß schon Michael V. seinem Oheim Johannes Orphanotrophos die Despoteswürde verliehen habe.[1] Diese letztere Meinung, für die schon E. Darkó ausführlich eingetreten ist,[2] beruht auf einem Mißverständnis.

Psellos erzählt nämlich, daß Michael V. Kalaphates nach seiner Kaiserkrönung sich zunächst höchst bescheiden gebärdete und sowohl der Kaiserin Zoe als auch seinem Oheim Johannes Orphanotrophos, dem er die Kaiserkrone zu verdanken hatte, größte Ehrfurcht vorheuchelte. Wie er die Kaiserin Zoe seine Herrin nannte, so nannte er auch den mächtigen Orphanotrophos seinen Herrn: „ὁ ἐμὸς, γάρ φησι, δεσπότης".[3] Es ist klar, daß solche Redewendungen nicht titular aufzufassen sind und durchaus nicht beweisen, daß Johannes Orphanotrophos den Titel eines Despotes getragen habe.[4] Ebensowenig beweist das – trotz Darkó – die Erzählung desselben Psellos, daß auch Kaiser Michael IV., obwohl er dem Bruder im Grunde seines Herzens mißtraute, sich ihm gegenüber „als Untergebener benahm und ihn seinen Herrn nannte" (καὶ δεσπότην ἀνακαλῶν).[5] Mit dem Despotestitel hat das alles natürlich gar nichts zu tun. Vielmehr sagt Psellos selbst ausdrücklich, daß in dieser Zeit der Cäsartitel die höchste Würde nach der kaiserlichen war und folglich der Despotestitel als besondere Würde noch nicht bestand. An einer Stelle läßt er nämlich Johannes Orphanotrophos zu Kaiser Michael IV. sagen: „Wäre unser Bruder (in

---

a. a. O. 26 und Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948, 76. – R. Guilland a.a.O. 180 (s. jedoch S. 452 Anm. 6). Vgl. auch G. Moravcsik, A magyar szent korona görög feliratai (mit französ. Résumé). Értekezések a nyelv- és széptudományi osctály köréböl 25 (1936) 178, der aber irrtümlicherweise angibt, daß der von Manuel eingeführte Despotestitel dem Cäsartitel „unmittelbar untergeordnet" gewesen sei.

[1] L. Bréhier, Les institutions de l'Empire byzantin [Le monde byzantin II], Paris 1949, 140.

[2] E. Darkó, Die ursprüngliche Bedeutung des unteren Teiles der ungarischen heiligen Krone. Semin. Kondak. 8 (1936) 63 ff. Auf dem Glauben, daß der Despotestitel schon im 11. Jh. als Sonderwürde verliehen wurde, beruht auch die These Darkós, daß die von Michael VII. Dukas (1071–1078) an den ungarischen König Geyza I (1074 bis 1077) gesandte Krone eine Despoteskrone gewesen sei. Doch hat schon Gy. Moravcsik a. a. O. treffend gezeigt, daß in der Inschrift der Krone statt Γεωβιτζ δ(εσπότη)ς vielmehr Γεωβιτζάς zu lesen ist. Zur staatsrechtlichen Bedeutung der aus Byzanz stammenden ungarischen Königskrone s. G. Ostrogorsky, Die byzantinische Staatenhierarchie, Semin. Kondak. 8 (1936) 59f. – F. Dölger, Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik. 19ff.

[3] M. Psellos I 88 (ed. Renauld). Danach auch Zonaras (der Psellos benutzt) III 607, 4: δεσπότην τὸν θεῖον ὀνομάζων.

[4] Vgl. schon E. Stein a. a. O. 31 und F. Dölger, B. Z. 36 (1936) 138 Anm. 3

[5] M. Psellos I 71 (ed. Renauld).

Wirklichkeit handelt es sich um Stephanos, den Gatten ihrer Schwester Maria, den Vater des Michael Kalaphates) nicht gestorben, so hättest du an ihn die zweite Würde des Cäsars verliehen" (τὴν δευτέραν ἀρχὴν . . . τοῦ καίσαρος).[1]

Ebenso offensichtlich ist es, daß auch in der Zeit, da Alexios I. Komnenos – laut dem erwähnten Bericht seiner Tochter – den Sebastokratortitel einführte, der Despotestitel als besondere Würde noch nicht bestand, vielmehr bis dahin der Cäsartitel und von da an eben der Sebastokratortitel die höchste nichtkaiserliche Würde darstellte. Auch hier können wir uns übrigens auf das direkte Zeugnis unserer Quelle berufen, denn Anna sagt es selbst mit aller Klarheit: „Da die Würde des Cäsars nach gegebenem Versprechen Nikephoros Melissenos überlassen werden mußte, Isaak aber, der Älteste unter den Brüdern, durch eine höhere Würde geehrt werden sollte, eine solche Würde jedoch nicht bestand (wörtlich: eine andere Würde außer der des Cäsars nicht bestand – ἕτερον δὲ ἀξίωμα πλὴν τοῦ καίσαρος οὐκ ἦν), so schuf Kaiser Alexios aus dem Sebastos und dem Autokrator den zusammengesetzten neuen Namen des Sebastokrator und legte ihn seinem Bruder bei, indem er ihn gleichsam zum zweiten Kaiser machte, den Cäsar aber ihm unterordnete und in den Akklamationen als dritten nach der Akklamation des Herrschers anführen ließ."[2]

Den Sebastokratortitel, den er für seinen Bruder Isaak geschaffen hatte, verlieh Alexios I. dann auch seinem zweiten Sohn Andronikos, und später erhielt ihn auch der dritte Sohn Isaak, der anfangs den Cäsartitel führte,[3] während der älteste Sohn Johannes als Mitkaiser und Thronfolger den Basileustitel trug. Das Typikon des von der Kaiserin Irene gegründeten Klosters der Gottesmutter in Konstantinopel, das die Mitglieder der kaiserlichen Familie der Rangordnung nach aufführt, um die Höhe der zu ihren Ehren zu verteilenden Geldgaben und Lebensmittel zu bestimmen, bietet ein charakteristisches Bild der Hierarchie der höchsten Hoftitel.[4] Wie der Kaiser Alexios selbst, so führt auch sein ältester Sohn Johannes den Basileustitel, kraft dessen er vor der Kaiserin Irene rangiert; der zweite Sohn

---

[1] M. Psellos I 66 (ed. Renauld).

[2] Anna Komnene I 113, 12 ff. (ed. Leib).

[3] Daß die bei G. Rouillard-P. Collomp, Actes de Lavra. I Nr. 45, 6, veröffentlichte Urkunde nicht Alexios I. Komnenos, sondern Alexios III. Angelos angehört und der in ihr erwähnte kaiserliche Oheim Sebastokrator Johannes Dukas nicht ein Oheim Alexios' I., sondern vielmehr der berühmte Oheim der Angeloi-Kaiser, Johannes Dukas Angelos, ist, hat F. Dölger, Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung, B. Z. 39 (1939) 34, treffend bewiesen. Es ist also nur ein Versehen, wenn er nun in Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges S. 56 einen kaiserlichen Oheim Johannes Dukas als Sebastokrator für die Zeit Alexios' I. Komnenos zitiert. Über die Lavra-Urkunden Nr. 45 und 47 handle ich, in Zusammenarbeit mit D. Anastasijević, in einem in Mélanges Grégoire III zu veröffentlichenden Aufsatz; über Sebastokrator Johannes Angelos Dukas s. meine Ausführungen in Vozvyšenie roda Angelov. Jubil. Sbornik Russk. Archeol. Obšč. (1936) 119 ff.

[4] MM V 375. Dazu F. Chalandon, Les Comnène II 27. – Ch. Diehl, Figures byzantines II (1921) 83.

Andronikos trägt den Sebastokratortitel; der dritte, Isaak, erscheint hier als Cäsar, ebenso wie der ihm bei der Aufzählung vorangehende älteste kaiserliche Schwiegersohn, Annas Gatte Nikephoros Bryennios, während die jüngeren Schwiegersöhne, Nikephoros Katakalon und Konstantin Angelos, der eine als Panhypersebastos, der andere als Pansebastos Hypertatos bezeichnet werden.[1] Später avancierte aber auch der jüngste Kaisersohn zum Sebastokrator.[2]

Unter Johannes II. führten den Sebastokratortitel seine Brüder Andronikos und Isaak, die ihn, wie schon erwähnt, noch zu Lebzeiten des Vaters erhielten, und ebenso seine jüngeren Söhne: Andronikos, Isaak und Manuel,[3] während der älteste Sohn Alexios wiederum den Basileustitel trug.[4] Auch am Hofe Manuels I. ist die höchste Würde nach der kaiserlichen zunächst die Sebastokratorwürde, die sein Bruder Isaak und sein gleichnamiger Oheim auch weiterhin beibehalten.[5] Mit anderen Worten: nicht nur in der vorkomnenischen Zeit, sondern auch unter den Komnenen Alexios I. und Johannes II. ist der Despotestitel als besondere Würde unbekannt, und nicht anders ist es auch in der ersten Periode der Regierung Manuels I. selbst. Erst im Zusammenhang mit der Person des ungarischen Prinzen Bela-Alexios kommt dieser Titel in Byzanz auf, denn, wie wir gesehen haben, ließ Kaiser Manuel um das Jahr 1163 den jungen ungarischen Prinzen als seinen Schwiegersohn und präsumptiven Thronfolger zum Despotes ausrufen.[6]

---

[1] Auch J. Zonaras III 749, 1 sagt, daß Andronikos den Sebastokratortitel, Isaak und Bryennios aber den Cäsartitel führten und der mit der zweiten Kaisertochter (Maria) verheiratete Euphorbenos (Nikephoros Katakalon) den Panhypersebastostitel trug.

[2] N. Choniates 13, 11 sagt ausdrücklich, daß Isaak noch von seinem Vater zum Sebastokrator erhoben wurde. An der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln haben wir keinen Grund, da ja die aufeinanderfolgende Verleihung immer höherer Titel ein durchaus gewöhnlicher Vorgang war und folglich ein Widerspruch zwischen der Mitteilung des Choniates und den in den beiden vorangehenden Anmerkungen zitierten Quellenangaben – trotz E. Kurtz, Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos, B. Z. 17 (1907) 107, Anm. 1, und R. Guilland a. a. O. 179 – nicht besteht.

[3] N. Choniates 23, 21.

[4] N. Choniates 23, 16. Vgl. auch die Inschrift auf der bekannten Miniatur des griechischen Evangeliars cod. Vat. Urbin. gr. 2, die Kaiser Johannes II. und seinen Sohn Alexios darstellt, und dazu G. Ostrogorsky, Autokrator Johannes II. und Basileus Alexios. Annales de l'Inst. Kondakov 10 (1938) 179 ff.

[5] Es ist ein Irrtum, wenn F. Chalandon a. a. O. II 217 behauptet, daß auch Manuels Neffe Johannes, Sohn des Sebastokrators Andronikos, die Sebastokratorwürde getragen habe. Danach auch L. Bréhier a. a. O. 40. Daß Johannes nur Protosebastos (und Protovestiarios) war, zeigen übereinstimmend J. Kinnamos 51, 4; 105, 3; 287, 10; N. Choniates 136, 16 und das Protokoll des Konzils von 1170: L. Petit, Documents inédits sur le concile de 1166. Viz. Vrem. 11 (1904) 479.

[6] R. Guilland a. a. O. 180 ist im Irrtum, wenn er meint, daß es sich dabei nicht um eine formelle Verleihung des Despotestitels handelte, der „offiziell noch nicht bestand". Es ist fraglos richtig, daß der Despotestitel, wie wir oben auch gezeigt haben, bis dahin als besondere Würde nicht bestand. Eben durch seine Verleihung an

Es erhebt sich die Frage, weshalb Manuel seinem jungen Schwiegersohn diese bis dahin unbekannte Ehrung zuteil werden ließ und sich nicht damit begnügte, ihm eine bereits bestehende Würde zu verleihen? Daß Manuel ihm nicht die Cäsarwürde gab, obwohl gerade diese Würde an kaiserliche Schwiegersöhne gerne verliehen und noch kurz zuvor auch von einem ausländischen Großen, dem mit einer Tochter Johannes' II., der Schwester Manuels, verheirateten Normannen Roger getragen wurde, mag der Umstand erklären, daß der Cäsartitel entwertet war und einen Anspruch auf das Thronerbe nicht mehr recht ausdrückte. Ein solcher Anspruch war aber auch im Sebastokratortitel nicht enthalten, der in der vorangehenden Zeit an Kaiserbrüder und jüngere Kaisersöhne – und, wie die obigen Zusammenstellungen zeigen, recht ausgiebig – vergeben wurde. Weil also der Cäsar- und der Sebastokratortitel relativ häufig verliehen worden waren, ohne daß dabei eine Designierung zum Thronfolger beabsichtigt war,[1] mochte es wünschenswert erscheinen, den präsumptiven Thronfolger durch einen anderen, noch höheren Titel auszuzeichnen. Weshalb aber Manuel die Thronfolgerechte Belas eben durch Verleihung des Despotestitels zum Ausdruck brachte, läßt eine Stelle im Geschichtswerk des Johannes Kinnamos erkennen.

Diese Stelle, die uns über die Sukzessionsordnung und die Titulatur des Thronfolgers in Ungarn unterrichtet, schildert den Kampf zwischen dem Ungarnkönig Geyza II. und dessen Brüdern Ladislaus und Stephan. Nach Kinnamos waren die Brüder Geyzas, von seinem Haß verfolgt, nach Konstantinopel geflüchtet, und Stephan hatte hier eine Nichte Manuels, die Tochter des Sebastokrators Isaak, geheiratet. Kaiser Manuel suchte nun, sie nach Ungarn zurückzuführen, denn nach ungarischem Gesetz hatten die Brüder des Königs das Recht der Thronfolge. Indessen hatte Geyza, dieses Gesetz mißachtend, die Macht auf seinen Sohn übertragen. Doch „einerseits aus Achtung vor dem erwähnten Gesetz und andererseits aus Furcht vor einem Angriff des Kaisers entzogen die Hunnen die Macht dem Sohne Geyzas, Stephan, und übertrugen sie auf einen der Brüder Geyzas, Ladislaus, während sie Stephan – ich meine den älteren – die Würde

---

Bela-Alexios wurde er aber als Sonderwürde eingeführt, wie schon die Tatsache zeigt, daß er nunmehr auch weiterhin in ähnlichen Fällen verliehen wurde (s. unten zu den Schwiegersöhnen Alexios' III.). Wie Guilland selbst mit Recht bemerkt, ist es wahrscheinlich (und sogar ganz sicher), daß Bela-Alexios anläßlich seiner Verlobung mit der Kaisertochter und seiner Erhebung zum Thronfolger einen Titel erhalten hat und daß es keineswegs der Sebastostitel sein konnte, wie F. Chalandon a. a. O. II 476 versehentlich angibt. Es war eben der Despotestitel, wie J. Kinnamos bezeugt, indem er klar und deutlich sagt: δεσπότης ἀνεβοήθη.

[1] Wie sich aus dem Obigen ergibt (vgl. auch die Nachweise bei R. Guilland a.a.O. 177 ff.), erhielten den Cäsartitel unter Alexios I.: sein Schwager Nikephoros Melissenos, sein Schwiegersohn Nikephoros Bryennios und sein jüngster Sohn Isaak (als Vorstufe zum Sebastokratortitel); unter Johannes II. sein Schwiegersohn, der Normanne Johannes Roger, ohne daß Johannes II., Vater von vier Söhnen, daran denken konnte, die Thronfolge auf ihn zu übertragen.

des Urum gaben. Dieser Name bedeutet nämlich bei den Hunnen den Thronfolger".[1]

Der Thronfolger wurde also in Ungarn „urum" genannt. Nun heißt aber im Ungarischen urum bzw. urom soviel wie „mein Herr".[2] Seinem Sinn nach ist folglich dieser ungarische Titel gleichbedeutend mit dem byzantinischen Despotestitel. Hält man sich das vor Augen, so wird sofort klar, weshalb Kaiser Manuel dem ungarischen Prinzen Bela, den er zu seinem Thronfolger bestimmte, eben den Despotestitel gab: offensichtlich wählte er für Bela diesen Titel deshalb, weil er genauestens dem ungarischen Thronfolgertitel „urum" entsprach.

Zu beachten ist hierbei, daß Bela vor seiner Abreise nach Konstantinopel in Ungarn die Stellung innehatte, die nach den Darlegungen des Kinnamos dem Urum zukam. Wie der oben zitierte Bericht des Kinnamos zeigt, kam es nach dem Tode Geyzas II. (1161) in Ungarn zu Thronwirren. Die Partei, die Geyzas minderjährigen Sohn Stephan III. unterstützte, unterlag zunächst im Kampfe gegen die von Byzanz geförderten Brüder Geyzas: Ladislaus erhielt die Königskrone und Stephan IV. den Urumtitel. Doch starb Ladislaus schon Anfang 1162. Stephan IV. trat zwar als Urum die Nachfolge an, aber die Partei Stephans III. ruhte nicht, und bald brachen neue Wirren aus. Nach längerem wechselvollem Kampf behielt die Partei Stephans III. die Oberhand, der byzantinische Kaiser gab seinen Schützling Stephan IV. auf, und danach kam es 1163 zu einer Einigung und zur Auslieferung des Prinzen Bela an den byzantinischen Kaiser. Die Thronbesteigung Stephans III. brachte nämlich seinen Bruder Bela, den zweiten Sohn Geyzas II., nach ungarischem Sukzessionsrecht in die Stellung des Thronfolgers und machte ihn zum Träger des Urumtitels. Als solcher erhielt Bela das Gebiet von Dalmatien, nach dem es seinen byzantinischen Schutzherrn so sehr gelüstete, denn der Urum hatte Anspruch auf ein Teilgebiet des ungarischen Königreiches.[3] Wiewohl die Quellen es nicht ausdrücklich erwähnen, kann kein Zweifel daran sein, daß Bela unter Stephan III. den Urumtitel trug, ebenso wie Stephan (IV.) unter Ladislaus, und nach dem Tode Stephans III. im Jahre 1171 ist Bela seinem Bruder auch tatsächlich auf dem Throne gefolgt. Also war der junge Bela – er dürfte damals 13–14 Jahre alt gewesen sein – ungarischer Thronfolger und als solcher Träger des Urumtitels, als er 1163 nach Konstantinopel gebracht wurde, um hier zum byzantinischen Thronfolger und Despotes erhoben zu werden. Nach dem Plane Kaiser Manuels sollte er eben als ungarischer Urum und als byzantinischer Despotes Ungarn mit Byzanz vereinigen.

---

[1] J. Kinnamos 203, 19: τῷ γε μὴν Στεφάνῳ, φημὶ τῷ πρεσβυτέρῳ, τὴν Οὐροὺμ ἀπεκλήρωσαν τύχην· βούλεται δὲ τοῦτο παρὰ Οὔννοις τὸν τὴν ἀρχὴν διαδεξόμενον ἑρμηνεύειν τὸ ὄνομα.

[2] Vgl. Gy. Moravcsik, Byzantinoturcica II (1943) 204, und insbesondere M. Gyóni, Die Streudenkmäler der ungarischen Sprache in griechischen Texten. Budapest 1943, 104 f.

[3] Vgl. K. Grot, Iz istorii Ugrii i Slavjanstva v XII veke, Warschau 1889, 269 f.

Der Urumtitel, der, ebenso wie der Despotestitel in Byzanz, zunächst den Herrscher selbst und dann die erste Person nach dem Herrscher bezeichnete, machte mit der Zeit eine für die Geschichte des Titelwesens in allen Ländern charakteristische Entwertung durch und erhielt schließlich eine ganz allgemeine Bedeutung.[1] Im Mittelalter übte aber dieser hohe ungarische Titel nicht nur in Ungarn selbst, sondern auch außerhalb Ungarns einen starken Einfluß aus.

Der russische Fürst Rostislav Michailovič, ein kühner und erfolgreicher Abenteurer, der als Schwiegersohn Belas IV., des Enkels unseres Bela III.-Alexios, unter ungarischer Hoheit in verschiedenen Gebieten Südosteuropas gebot und sich insbesondere als Herr des Mačvagebietes hervortat, wird bei Georgios Akropolites ὁ ῾Ρῶσος Οὖρος genannt.[2] G. Akropolites erwähnt ihn anläßlich der Friedensverhandlungen zwischen Bulgarien und dem nikänischen Kaiserreich im Jahre 1256, bei denen Rostislav als Schwiegervater des Bulgarenzaren Michael Asen die Vermittlerrolle spielte. Daß es sich hierbei nicht etwa, wie man einst glaubte, um den serbischen König Uroš von Rascien handelt, sondern eben um den russischen Fürsten Rostislav, geht aus der Tatsache klar hervor, daß der nikänische Kaiser Theodor II. Laskaris ihn in einem aus Anlaß der erwähnten Friedensverhandlungen geschriebenen Brief in unmißverständlicher Weise als ὁ τῶν ῾Ρωσῶν ἄρχων bezeichnet[3] und daß Rostislav tatsächlich Schwiegersohn des Ungarnkönigs Bela IV. und Schwiegervater des Bulgarenzaren Michael Asen war, wie G. Akropolites angibt.[4] Wenn also G. Akropolites den russischen Fürsten Rostislav Michailovič ὁ ῾Ρῶσος Οὖρος oder auch einfach ὁ Οὖρος nennt, so gibt er damit offensichtlich dessen Titel an. Dieser Titel, der sich unverkennbar aus dem ungarischen Ur (= Herr) herleitet, entspricht durchaus dem Titel „Dominus de Machou", den Rostislav als Herr von Mačva in lateinischen Dokumenten führt.[5] Es ist demnach kein Zweifel, daß der russische Fürst Rostislav Michailovič als Herr von Mačva den ungarischen Urumtitel trug und daß G. Akropolites eben diesen seinen Titel mit οὖρος wiedergibt. Diese Feststellung zeigt zugleich, daß der Urumtitel im 13. Jh. nicht mehr den ungarischen Thronfolger allein bezeichnete, sondern auch an andere Große verliehen

---

[1] Schon P. Hunfalvy, Ethnographie von Ungarn (1877) S. 224 (zitiert bei K. Grot a. a. O. 270) hat auf die Parallele hingewiesen, die in dieser Hinsicht zwischen dem ungarischen Urom und dem französischen Monsieur besteht. War doch auch Monsieur als Titel einst eine Ehrenbezeichnung für den Bruder des französischen Königs.

[2] G. Akropolites 127, 2. 7. 18; 128, 25; 129, 6; vgl. auch 152, 8 (ed. Heisenberg).

[3] Theodori Ducae Lascaris epistulae, ed. Festa (1898) App. I 40. Vgl. dazu die Bemerkungen von C. Jireček, Archiv f. slav. Philol. 21 (1899) 624, und B. Z. 17 (1908) 181.

[4] G. Akropolites 126, 19–127, 4: ὁ μὲν οὖν τῶν Βουλγάρων ἄρχων . . . τὸν πενθερὸν αὐτοῦ τὸν ῾Ρῶσον Οὖρον, τοῦ ῥηγὸς Οὐγγρίας ἐπὶ θυγατρὶ τελοῦντα γαμβρόν, μεσιτεῦσαι τὰ εἰς εἰρήνην βεβούλευται.

[5] Vgl. die inhaltsreiche Abhandlung von V. Prokofjev, Rostislav Michajlovič, russkij knjazj XIII veka. Jubil. Sbornik Russk. Archeol. Abšč. (1936) 131 ff.

wurde und daß folglich eine gewisse Entwertung des Urumtitels in dieser Zeit schon begonnen hatte.

Den Urumtitel führte als ungarischer Vasall auch der bosnische Herzog Hrvoje Vukčić, der in der zeitgenössischen Hval-Handschrift vom Jahre 1404 „оурамь Хрьвое, великї славнї воевода босаньскы“ genannt wird. Über die Bedeutung der Uramwürde in der Titulatur Hrvojes hat kürzlich N. Radojčić mit großer Ausführlichkeit gehandelt.[1] Die Bedeutung der Uramwürde in der Titulatur des bosnischen Herzogs wurde nämlich vielfach mißverstanden. So hat Kukuljević, der 1857 eine Beschreibung der Hval-Handschrift gab, statt оурамь vielmehr оу храмь gelesen,[2] und diese falsche Lesung hat auch F. Miklosich in seine Monumenta Serbica aufgenommen.[3] Freilich hat schon F. Rački 1869 die richtige Lesung gegeben.[4] I. Ruvarac hat auf den Irrtum Kukuljevićs ausdrücklich hingewiesen und die Bedeutung des ungarischen Uramtitels kurz erklärt,[5] und bereits K. Grot hat in einer gelehrten Anmerkung das Wesentlichste zu dem Problem in knappster Form dargelegt.[6] Die Bemerkungen und Berichtigungen der genannten großen alten Gelehrten sind jedoch von der weiteren Forschung nicht genügend beachtet worden, und bis vor kurzem diente noch die angebliche Erwähnung einer Kirche (храм) Hrvojes in der Hval-Handschrift als Argument bei der Diskussion der Frage, ob die bosnischen Patarener Kirchen besaßen. Deshalb glaubte Radojčić das Problem der Titulatur Hrvojes noch einmal in aller Ausführlichkeit aufnehmen zu müssen, und dank seiner Abhandlung sind wir nun über die Geschichte der Frage mit allen ihren Irrungen eingehendst unterrichtet.

Es verlohnt sich, beiläufig auf die Verschiedenheit der Formen οὐρούμ bei Kinnamos und оурамь in der Titulatur Hrvojes hinzuweisen. Nach M. Gyóni wurde das Wort im 12. Jh. tatsächlich so ausgesprochen, wie es Kinnamos angibt: urum.[7] Die Form uram in der Hval-Handschrift bezeugt aber schon für die Zeit um 1400 im wesentlichen die Aussprache, die das Wort urom auch heute im Ungarischen hat.

Wir sehen also, daß der Urumtitel, der im 12. Jh. im ungarischen Königreich den Thronfolger bezeichnete, in den darauffolgenden Jahrhunderten auch bedeutenderen Landesherren der ungarischen Krone beigelegt wurde. Wir konnten zwei slavische Landesfürsten zitieren, die

---

1 N. Radojčić, O jednom naslovu velikoga vojvode bosanskoga Hrvoja Vukčića. Istoriski Časopis 1 (1948) 37 ff.

2 Wie N. Radojčić a. a. O. 38 vermutet, im Anschluß an eine der Handschrift beiliegende lateinische Beschreibung, die hier „In templum“ übersetzt.

3 F. Miklosich, Monumenta Serbica (1858) 253.

4 F. Rački, Prilozi za povjest bosanskih Patarena. Starine 1 (1869) 108 Anm. 2 (vgl. auch S. 101 Anm. 3).

5 I. Ruvarac, Prilošci k objašnjenju izvora srpske istorije. Glasnik Srpskog učenog društva 49 (1881) 52.

6 K. Grot a. a. O. 270 f.

7 M. Gyóni a. a. O. 105.

diesen ungarischen Titel trugen. Durch weitere Nachforschung könnten die Beispiele sicher vermehrt werden. Was den Byzanzhistoriker vor allem interessiert, ist die Tatsache, daß der Urumtitel auch auf die Geschichte der byzantinischen Titulatur eingewirkt hat. Nach dem oben Gesagten kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß es dieser ungarische Titel war, der Kaiser Manuel veranlaßt hat, seinem ungarischen Schwiegersohn und Thronerben den seinem Wortsinn nach gleichbedeutenden Despotestitel zu verleihen. Der offensichtliche Zusammenhang zwischen dem ungarischen Urumtitel und der Erhebung des ungarischen Prinzen Bela-Alexios zum Despotes ist wohl nur deshalb bisher noch nicht bemerkt worden, weil die Bedeutung des Urumtitels den Byzantinisten, trotz der Schilderung des Kinnamos, nicht genügend gegenwärtig war, und andrerseits die Tatsache, daß der erste Träger des Despotestitels in Byzanz der Ungar Bela-Alexios war, eine relativ neue und noch keineswegs allgemeine Erkenntnis ist.[1] Hält man sich aber das vor Augen und weiß man, daß Despotes und Urum dasselbe bedeuten, so drängt sich von selbst der Schluß auf, daß Kaiser Manuel an den ungarischen Urumtitel dachte, als er seinem ungarischen Schwiegersohn den Despotestitel gab, um ihn dadurch zum Thronfolger zu designieren.

Von dem eigentümlichen Plan, den ungarischen Prinzen zu seinem Thronfolger zu machen, nahm Manuel bekanntlich Abstand, als ihm am 10. September 1169 ein Sohn geboren wurde. Bela wurde nun der Thronfolgerechte beraubt, von der Kaisertochter geschieden und mit Manuels Schwägerin Anna von Chatillon, der Schwester der Kaiserin Maria, vermählt.[2] Überaus bezeichnend ist es, daß er hierbei auch des Despotestitels entkleidet wurde und statt dessen nun den Cäsartitel erhielt.[3] Er war nicht mehr Thronfolger, also auch nicht mehr Urum-Despotes. Er führte

---

[1] N. Radojčić a. a. O. 50 weist nur ganz kurz auf die Ähnlichkeit der Entwicklung des Urum- und des Despotestitels hin, geht jedoch auf den Zusammenhang zwischen den beiden Titeln nicht ein, was allerdings auch nicht die Aufgabe seiner Untersuchung war. Es trifft übrigens nicht zu, daß die Verleihung des Despotestitels als einer nichtkaiserlichen Würde eine Folge des Aufkommens neuer Herrschertitel gewesen sei. Neue Herrschertitel konnten in dieser Zeit in Byzanz gar nicht mehr aufkommen, da die byzantinische Kaisertitulatur, die sich im wesentlichen schon seit dem 7. Jh. ausgebildet hatte, um die Mitte des 11. Jh. ihre endgültige und absolut feststehende Form erhält.

[2] N. Choniates 167, 6, J. Kinnamos 287, 5. Schon der Eid, den die byzantinischen Kirchenfürsten am 24. März 1171 Kaiser Manuel und seinem Sohn Alexios (II.) leisteten (ed. A. Pavlov, Viz. Vrem. 2 [1895] 388 ff.) und durch den der einst an Bela-Alexios und Maria geleistete Eid hinfällig geworden war, erwähnt Bela mit keinem Wort, spricht vielmehr von einem etwaigen künftigen Gatten Marias. Demnach ist anzunehmen, daß Bela wohl schon bald nach der Geburt des Kaisersohnes der Thronfolgerechte entkleidet und von der Kaisertochter getrennt wurde, nicht aber, wie N. Choniates 221, 4 angibt, erst nach der Erhebung Alexios' II., dessen Krönung – nach Pseudo-Kodinos, De annorum et imperatorum serie 159, 15 – in der 5. Indiktion und im Weltjahr 6680, also im J. 1171/72 erfolgt ist.

[3] J. Kinnamos 287, 5: *καῖσαρ δὲ διὰ τοῦτο ἀναρρηθείς.* Es ist natürlich ein Irrtum, wenn F. Chalandon a. a. O. II 491 glaubt, daß dies keine Degradierung gewesen sei.

nunmehr den Cäsartitel, den schon mehrere kaiserliche Schwiegersöhne vor ihm führten, ohne daß sich damit ein Anrecht auf das Thronerbe verband.[1]

Obwohl aber der erste Träger der Despoteswürde sich dieser Ehre nicht allzulange erfreut hat, wurde der für ihn eingeführte Titel von da an, ebenso wie der 80 Jahre früher gleichfalls ad personam geschaffene Sebastokratortitel, zu einem überaus wichtigen Element der byzantinischen Titelhierarchie. Von da an und bis zum Untergang des byzantinischen Reiches bedeutete der Despotestitel die höchste Würde nach der kaiserlichen, wenn er auch seinen kaiserlichen Charakter nie völlig einbüßte und auch weiterhin oft den Kaiser selbst bezeichnete, insbesondere auf Siegeln und Münzen, wo er als Bezeichnung des Kaisers noch unter den letzten Palaiologen begegnet.

Als Sonderwürde behält der Despotes zunächst die Bedeutung, die er bei seiner ersten Verleihung unter Manuel erhielt. Der erste Träger des Despotestitels nach Bela-Alexios war Alexios Palaiologos, Schwiegersohn Alexios' III. Angelos. Bekanntlich hatte Alexios III. drei Töchter. G. Akropolites führt sie an einer Stelle alle drei der Reihe nach an: die älteste hieß Irene und war vermählt mit Alexios Palaiologos, den der Kaiser durch den Despotestitel auszeichnete (ὃν καὶ δεσπότην τετίμηκεν), die zweite, Anna, war mit Theodor Laskaris verheiratet; die dritte, Eudokia, war die Gattin des Königs von Serbien (Stephan des Erstgekrönten).[2] Den Despotestitel trug also zunächst nur der älteste Schwiegersohn, Alexios Palaiologos, nicht aber auch Theodor Laskaris.[3] Da aber Alexios Palaiologos bald, noch vor der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner, starb, so erhielt nun Theodor Laskaris statt seiner den Despotestitel. Bei Schilderung der Ereignisse von 1204 erwähnt G. Akropolites die Flucht des Theodor Laskaris aus der von den Lateinern besetzten Hauptstadt und hebt wiederum hervor, daß er Schwiegersohn Alexios' III. war, fügt aber an dieser Stelle auch ausdrücklich hinzu, daß ihn dieser durch den Despotestitel geehrt hatte (ebenso wie er es an der oben angeführten Stelle hinsichtlich des Alexios Palaiologos betont).[4] Es trug also jeweils nur einer der Schwiegersöhne Alexios' III. den Despotestitel: zunächst wurde diese Ehre dem ältesten Schwiegersohn Alexios Palaiologos zuteil und nach dessen Ableben ging sie auf Theodor Laskaris über. Der Despotestitel

---

[1] Auch Reiner von Montferrat, mit dem die von Bela geschiedene Maria später vermählt wurde, erhielt den Cäsartitel: N. Choniates 300, 19. F. Chalandon a. a. O. II 600.

[2] G. Akropolites 9, 1. V. Laurent, La généalogie des premiers Paléologues, Byzantion 8 (1933) 126, veröffentlicht ein Siegel des Despotes Alexios Palaiologos mit der Inschrift: 'Αλεξίου σφράγισμα Παλαιολόγου Κομνηνοφυοῦς δεσπότου τῆς ἀξίας, γαμβροῦ κρατοῦντος πάσης 'Ρωμαΐδος εἰς πρωτόπαιδα βασίλισσαν Εἰρήνην.

[3] Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Theodor Laskaris damals den Sebastokratortitel trug, den auch Stephan der Erstgekrönte als kaiserlicher Schwiegersohn erhalten hatte.

[4] G. Akropolites 10, 17; καὶ δεσπότην ὑπ' ἐκείνου τετιμημένον.

bezeichnete eben, wie schon bei seiner Einführung unter Manuel I., den präsumptiven Thronfolger: anfangs den Gatten der ältesten Kaisertochter und nach dessen Tod Theodor Laskaris, den Gatten der zweiten Kaisertochter.[1]

So erhielt der Despotestitel im System der Thronfolge eine besondere Bedeutung. Besaß ein Kaiser männliche Nachkommen, so trug in der Regel sein ältester Sohn als Thronfolger und Mitkaiser den Basileustitel. Hatte aber der Kaiser keine Söhne, so nahm er, wie Manuel I. Komnenos vor der Geburt Alexios' II. und dann Alexios III. Angelos, einen Schwiegersohn zum Thronfolger und gab ihm den Despotestitel. Das heißt, daß der Despotestitel jetzt im Nachfolgesystem die Funktion hatte, die einst der Cäsartitel gehabt hat. So trug z. B. im 9. Jh. Alexios Musele, der Schwiegersohn des Kaisers Theophilos, als präsumptiver Thronfolger den Cäsartitel, und noch um die Mitte des 11. Jh. konnte der Cäsartitel, wie der Fall des Michael Kalaphates lehrt, die Designierung zum Thronfolger bedeuten.[2] Mit der Entwertung des Cäsartitels, die unter Alexios I. Komnenos begann, und seit der Einführung des Despotestitels, die Manuel I. Komnenos unter dem Einfluß der ungarischen Titulatur vornahm, ging diese Funktion vom Cäsar- auf den Despotestitel über. Nur an den Despotestitel knüpfte sich nunmehr die spes succedendi. Der entwertete Cäsartitel konnte solche Ansprüche nicht mehr ausdrücken. Haben wir doch gesehen, daß Bela-Alexios mit dem Verlust der Thronfolgerechte auch den Despotestitel verlor und deshalb zum Cäsar degradiert wurde. In der Tat gab der Cäsartitel seinem Inhaber bald, wie Niketas Choniates in geistreicher Überspitzung bemerkt, nur noch das Vorrecht, „an seinen Füßen Schuhe nicht von der Farbe zu tragen wie die meisten".[3]

Mit dem Zusammenbruch des byzantinischen Kaiserreiches im Jahre 1204 findet die hier untersuchte erste Etappe in der Geschichte des Despotestitels ihren Abschluß. In dieser ersten Etappe bezeichnete der Despotestitel, wie wir gesehen haben, den präsumptiven Thronfolger. Seit 1204 bezeichnet er, wie die Geschichte des Despotats von Epeiros am deutlichsten zeigt, den Herrscher eines byzantinischen Teilgebietes; wir konnten feststellen, daß auch der Urumtitel im ungarischen Einflußbereich

---

[1] Den Despotestitel trug Theodor zunächst auch in Nikaia und behielt diese Bezeichnung mehrere Jahre hindurch, obwohl er, wie sich aus N. Choniates 756, 10 ergibt, schon in den Tagen des Zusammenbruchs, nach der Flucht Alexios' V. Murtzuphlos, am 13. April 1204 in Konstantinopel zum Kaiser ausgerufen worden war und obwohl er als Führer der byzantinischen Widerstandsbewegung in Kleinasien von seinen Getreuen zweifellos als Kaiser betrachtet wurde und sich auch selbst als Kaiser fühlte: so richtig F. Dölger, B. Z. 32 (1932) 411 und Regesten III (1932) 1. Erst nach der formellen Kaiserkrönung durch den Patriarchen im J. 1208 nahm er offiziell den Basileustitel an, und bei Schilderung dieses Krönungsaktes sagt G. Akropolites 11, 17 ausdrücklich: καὶ τὸν δεσπότην Θεόδωρον τῷ βασιλείας διαδήματι ταινιοῖ· ἐντεῦθεν βασιλεὺς ὁ Λάσκαρις ἀναγορευθείς . . .

[2] S. weitere Beispiele bei R. Guilland a. a. O. S. 168 ff.

[3] N. Choniates 516, 11.

eine gewissermaßen ähnliche Bedeutung gewann. Diese Bedeutung, die allerdings bisweilen auch dem Sebastokratortitel zukam – so etwa im Falle des berühmten Sebastokrator Johannes von Thessalien –, bleibt für den Despotestitel auch im Reich der Palaiologen charakteristisch, obwohl der Despotestitel daneben auch ohne Gebietzuteilung als höchste Würde nach der kaiserlichen verliehen wird und, wie schon hervorgehoben, nach wie vor auch den Kaiser selbst bezeichnen kann. Aus Byzanz wird der Despotestitel auch von den Südslaven übernommen. Eine zusammenhängende Untersuchung der Entwicklung des Despotestitels in Byzanz wie auch in Serbien und Bulgarien wäre eine höchst reizvolle Aufgabe, von der man wichtige Aufschlüsse über staatsrechtliche Probleme der byzantinischen und südslavischen Geschichte erwarten kann.

DER VATER DES STAREZ ISAÏAS

M. A. PURKOVIĆ/LONDON

Um dem byzantinisch-serbischen Kirchenstreit ein Ende zu machen, wurde im Frühjahr 1375 eine serbische Gesandtschaft nach Konstantinopel geschickt. An der Spitze dieser Delegation stand der Starez Isaïas, Abt des Russenklosters auf dem Athos. Außerdem gehörten ihr noch an Theophanes, der Protos des Hl. Berges, zwei von Isaïas' Schülern, Silvester und Niphon, und als Dolmetscher der Pope Nikodim Grčić.

Der Starez Isaïas ist uns wohlbekannt.[1] Er stammte aus adeligem Geschlecht. Als er „die Bücher ausgelernt", d. h. seine Schulbildung abgeschlossen hatte, kam er auf Wunsch seiner Eltern an den königlichen Hof („palatu carevu"). Doch blieb er dort nicht lange, sondern verließ die Welt und wurde Mönch im Kloster des hl. Johannes von Sarandapor am Fuße des Osogovo-Gebirges (bei Kriva Palanka). Später trat er in das Athoskloster Chilandar über, wo er kurz nach September 1371 eine serbische Übersetzung der Werke des Dionysios Areopagites beendete und auch eine schmerzerfüllte Inschrift über die damaligen Zustände hinterließ.[2]

Auch sein Vater Georg wurde Mönch unter dem Namen Gerasim und seine Mutter Kaline wurde Nonne unter dem Namen Theodosia.[3]

Aus dem Umstand, daß die Eltern ihren Sohn am königlichen Hof haben wollten, dürfen wir schließen, daß sie dort gut bekannt und gerne gesehen waren. Der Vater mußte ja, wie wir aus dem Gesetzbuch des Caren Stephan Dušan erfahren, für einen Sohn, der am Hofe leben sollte, garantieren. Wenn jemand, so besagt dieses Gesetz, seinen Sohn an den Hof bringt und die Frage des Caren: „Darf ich ihm glauben?" mit: „Glaube ihm wie mir selbst!" beantwortet, so hat er zu bezahlen, wenn der Sohn etwas anstellt.[4] Und dies war sicher schon einige Zeit Gewohnheitsrecht, ehe es kodifiziert wurde. Es ist ja auch durchaus verständlich, daß man am Königshofe sorgfältig darüber wachte, wer aufgenommen wurde.

Da also Isaïas' Vater offenbar das besondere Vertrauen des Königs genoß, so darf man in ihm wohl einen Mann vermuten, der zu jener Zeit am Hof auch sonst eine gewisse Rolle gespielt hat. Es liegt daher nahe,

---

[1] Das Material über ihn ist gesammelt bei V. Mošin. Das Leben des Starez Isaïas (russ.). Sbornik Russ. Arch. Gesellschaft i. Kgr. Jugoslavien 3 (1940) 125–167.

[2] Ljub. Stojanović, Alte serbische Inschriften und Aufschriften III (1905) Nr. 4944.

[3] N. Dučić, Die Lebensbeschreibung des Starez Isaïas. Glasnik der Serbischen Gelehrten Gesellschaft 56 (1884), 63, 64, 70, 71.

[4] St. Novaković, Das Gesetzbuch Stephan Dušans. 2. Aufl. Belgrad 1898, § 51.

an jenen Georg zu denken, mit dem der byzantinische Gesandte Theodoros Metochites[1] im Winter 1298 in Skoplje lange Verhandlungen führte wegen der beabsichtigten Ehe des serbischen Königs Milutin mit der sechsjährigen Prinzessin Simonide, Tochter Andronikos' II. und seiner Gemahlin Irene. Metochites berichtet über diese Verhandlungen in einem ausführlichen Brief an Nikephoros Chumnos und schildert dabei auch die Verhältnisse und Männer am serbischen Hof. Danach bekleidete Georg eine sehr hohe Stelle, er war Mitglied des serbischen Hofrates (βουλή) und ἡγεμὼν ἐν τοῖς τοῦ γένους στρατεύμασι δεύτερος, er war mit dem König sehr befreundet und hatte großen Einfluß auf ihn, ja er hatte selbst die Anregung zu der Ehe mit der byzantinischen Prinzessin gegeben.[2] So wird verständlich, warum gerade er mit der Führung der diesbezüglichen Unterhandlungen beauftragt wurde. Daß er auch über die für so heikle diplomatische Aufgaben nötigen griechischen Sprachkenntnisse verfügt hat, darf dabei als selbstverständlich vorausgesetzt werden, um so mehr als er schon früh mit führenden byzantinischen Persönlichkeiten in Verbindung stand. Vielleicht war sogar seine Frau Kaline eine geborene Griechin. So hatte also Starez Isaïas wohl schon als Kind Gelegenheit, ein tadelloses Griechisch zu lernen, und auch sein diplomatisches Geschick dürfte wohl Erbe seines Vaters sein.

[1] Metochites war damals etwa 39 Jahre alt. Vgl. F. Dölger, Neues zu Alexios Metochites und zu Theodoros Meliteniotes. Miscellanea Giovanni Mercati III (1946) 243.

[2] K. N. Sathas, Bibliotheca graeca I (1872) 176–178.

EINE GRIECHISCHE SPRACHPROBE AUS KALABRIEN

G. ROHLFS/MÜNCHEN

Das hier veröffentlichte Märchen beruht nicht auf spontaner Erzählung. Es ist also für die Märchenforschung nicht zu verwerten. Es hat nur die Bedeutung einer Sprachprobe. Der mitgeteilte Text wurde durch Übersetzung aus einer italienischen Vorlage gewonnen, der selbst wieder das von Bernhard Schmidt in „Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder" (Leipzig 1877) mitgeteilte Märchen aus Zante (Nr. 24, S. 122–125) als Grundlage gedient hat.

Die Aufzeichnung des Textes erfolgte im Jahre 1938 in Bova Marina. Die Übertragung des Textes aus der ihm vorgesprochenen italienischen Version verdanke ich dem Volksschullehrer Andrea Tuscano, der, bäuerlicher Herkunft, die Sprache seiner Väter noch gut beherrscht.[1]

Für die hier verwendete Umschrift ist folgendes zu beachten:

β, δ, ϑ, χ haben den Wert der griechischen Schriftzeichen.
γ: hat den Wert von γ in neugriech. τὸ γάλα.
c (ć): entspricht dem *c* in ital. *cento*.
k: *k* in deutsch *Korb*, griech. κακός.
z: stimmloses *ts* wie in ital. *zoppo*, deutsch *Zahl*, griech. κατσίκι.
ź: stimmhaftes *z* wie in ital. *zona*, griech. τζίτζικας.
n: vor *g* und *k* hat den Wert eines velaren *n* wie in ital. *lungo*, deutsch *Anker*.
š: ital. *sc* in *scena*, *pesce*.
gh: hat den Wert eines velaren *g* (Verschlußlaut) wie in ital. *laghi*, deutsch *Gegend*. – *ggh* ist der gleiche Laut in gedehnter Form.
gn: wie *gn* in ital. *signore*.
gli: wie *gli* in ital. *paglia*.
g: vor *a*, *o*, *u*, hat den Wert von ital. *lago*.
ǵ: vor *e* oder *i* hat den Wert von *g* in ital. *gente*.
ǧ: mediopalatale Affrikata ähnlich einem *gj* (z. B. ital. *ghianda*)
j: wie *j* in deutsch *jagen*, ital. *buio*, neugr. γελῶ.
ḍ: kakuminales *d*, das mit retroverser Zunge am vorderen Palatum gebildet wird, wie in siz. *bèḍḍa* 'bella'.
ł: palatales *l* wie in ital. *paglia*.
è, *ò*: offene Vokale wie in ital. *perdo*, *porta*.

[1] Über die Lebenskraft der griechischen Sprache in Kalabrien vgl. G. Rohlfs, Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität (Sitzungsber. der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1949, 4), München 1950, S. 13 (Im folgenden zitiert: Gr.Gr.). Die Abkürzung EWUG bezieht sich auf mein Etymologisches Wörterbuch der unteritalienischen Gräzität, Halle 1930.

Die vielen italienischen (meist kalabro-italienischen) Eindringlinge in der Sprache der Griechen sind im folgenden Text durch *Kursivdruck* hervorgehoben.

O ΔIÁVOLO CE I ΔIXATÈRE[1] TU *PISKATÚRI*.

Ito ènam *viággo*[2] nam *vèkkio piskatúri* ti man imèra ejái[3] sto jalò na piái zzária. *Pòi* san eϑèlie na síri ti *rríta* ti íto rízzonda[4] 's to nerò δen din ísoe mè òla ta *sfórzi* tiè kame. Ma *pòi*, δ*òpu* ti èkame tòssi ce tòssi δulía, tin èsire: ce tòte ívre òssu 's ti *rríta* kan[5] azzári *minúto* ce ènan gliδi mèγa ce varío ázze[6] síδero. Pòs èsteke, kanúnonda to kliδí, anú[7] ti efáni ambròndu ènan aϑropúni[8] ti tu ípe: 'To kliδí ti e*tròv*ezze ène δikòmmu. Eγò ímme Maχammètta, o arciδiávolo, ce stèko 's to *mpèrno*, púsa ène poḍḍá *tesòria*, ce i χristianí ecí ène *kuntènti*. Piáe to kliδí me ssèna ce tin dríti 's tom mesimèri èla metapále ce fèreto 's to rèma: χorí[9] nam bòrta ambròssu, anízzeti, mbíka[10] ce kámemu mam *vísita*. *Dòpu* ti ipe túnda lòja, e*difènt*ezze[11] na sínnofo mèγa ázze kannò ce eχáϑi 's ti ϑϑálassa.

IL DIAVOLO E LE FIGLIE DEL PESCATORE.

C'era una volta un vecchio pescatore che un giorno andò alla marina per prender pesci. Quando poi volle tirar su la rete che aveva gettata in acqua, non lo potè fare non ostante tutti gli sforzi che fece. Ma poi, dopo (che fece) tanta e tanta fatica, la tirò (su): ed ecco che egli trovò nella rete qualche pesce piccolo e una grande e forte chiave di ferro. Mentre egli stava guardando la chiave, ecco apparve davanti a lui un omone che gli disse: 'La chiave che hai trovato appartiene a me. Io sono Belzebul, l'Arcidiavolo, ed abito all'Inferno, dove ci sono tesori immensi e gli uomini sono felici. Prendi la chiave con te e martedì a mezzogiorno vieni di nuovo e torna alla spiaggia: Vedrai una porta davanti a te, àprila, entra e fammi visita!' Dopo di aver detto queste parole, egli diventò una densa nube di fumo e sparì nel mare.

---

[1] δiχatèra ist hervorgegangen aus ϑiγatèra mit umgekehrter Anwendung des Stimmtons in den beiden Reibelauten.

[2] Südital. viaggio bedeutet neben 'Reise' auch 'Mal'.

[3] Griech. ἐδιάβην (Gr.Gr. § 211).

[4] Das Plusquamperfektum wird in Kalabrien gebildet aus dem Imperfekt des Verbums 'sein' und dem Partizipium des aktiven Aorists, z. B. ímmo grázzonda 'ich war geschrieben habend' (Gr.Gr. § 324).

[5] Neugr. κάνα (Gr.Gr. § 131).

[6] Präposition mit allen Funktionen, die ital. di besitzt. Entstanden aus ἔξι, das älteres ἐξ fortsetzt (Gr.Gr. § 237, 4).

[7] anú hat die Bedeutung des hinweisenden neugr. νά (Gr.Gr. § 235, 16).

[8] ἄνϑρωπος mit augmentativem Suffix -uni wie in gadarúni 'großer Esel' (Gr.Gr. § 284).

[9] χorí statt ϑorí (ϑεωρεῖς), vgl. χarrò 'ich glaube' = ϑαρρῶ und ähnliche Fälle (Gr.Gr. § 40).

[10] Imperativ zum Aorist embíkina 'ich ging hinein' (Gr.Gr. § 193).

[11] Ital. diventare 'werden'.

O *piskatúri* ekondòfere 's to spíti, ce pòs ètroγe me peδíatu cínda azzária *minúta* ti íto piáonda, tòs èdizze to kliδí mèγa ce tòs e*kúnt*ezze cíno ti íto ívronda ce tòs ípe ti 's tin áḍḍin dríti tòs èferre poḍḍá *tesòria*. *Epass*èzzai i mère ce i tríti írte. O *piscatúri* 's tin òra *indike*mèni èpiae to kliδí ce 'jái 's to rèma. Ecí ívre ambròndu mam bòrta meγáli zzilí[1] san na rrumbúli.[2] Tin ánizze me to klíδí mèγa ce mbíki òssu 's tin *gámmara* anágrosto.[3]

Il pescatore tornò a casa e mangiando con i figli quei pesci piccoli che aveva preso, mostrò loro la chiave grande e raccontò loro quello che aveva visto e disse loro che il prossimo martedì porterebbe loro molti tesori. Passarono i giorni e il martedì arrivò. Il pescatore prese all'ora indicata la chiave ed andò alla spiaggia. Là vide una grande porta davanti a sè, alta come un monte. La aprì con la chiave grossa ed entrò (dentro) nella camera sconosciuta.

Eóssu ekáϑenne nam *vèkkio* me tim mítti χrondí ce makría ti tu '*rrív*egghe 's ta pòdia. Ta *pinnulári*andu[4] ce i *bárba*ndu íssa tòsso makría ti ton ešepáźźasi òlo. Mè to χèri to δezzío ekráte nan guzzotrápano ce mè to *mancíno* ta paterimá ti emètrenne ta kuccía (ce íssa χiłáδe ce χiłáδe). Káϑa líγo èγuaḍḍe an do stòma nam beδí ce *pòi* ton ètroγe. Ce *appèna* ívre tom *biskatúri*, tu plátezze[5] mè ma ffoní χrondí ce t'úpe: 'Pu pái, esú, tínon jirègghi? Poḍḍí írtasi òδe, ma δen eγuíkissa plèo. S'òfere òδe i *sòrt*isu o i limbíasu?' – 'ϑèlo na platèzzo mè to *ñúrisu*',[6] ípe o *piskatúri*. – 'Se túndon *gáso* èχo na se poklázzo,[7] pedímmu, jatí èχi na *super*èzzi poḍḍèm *bròve* príta[8] na '*rriv*èzzi se δásto.[9] Ma árte ti embíki, kálo na pái ambrò, ce cíno ti s'òrkete

Lì dentro sedeva un vecchio con il naso grande e lungo che gli arrivava fino ai piedi. Le sue sopraciglia e la sua barba erano così lunghe che lo copr*i*vano tutto. Nella mano destra teneva una falce, nella sinistra un rosaio di cui contava i grani (ed erano mille e mille). Ogni tanto dava fuori un bambino e poi lo divorava. Appena vide il pescatore, gli parlò con una voce alta: 'Dove vai tu? Chi cerchi? Molti son venuti qui, ma non sono più usciti. Ti ha portato qui il caso oppure il tuo desiderio?' – 'Voglio parlare col tuo padrone', disse il pescatore. – 'In questo caso sei da compiangere, figlio mio, perchè dovrai superar molte prove prima che tu possa giungere a lui. Ma ora che sei entrato, è meglio che tu vada avanti, e quello che ti arri-

---

1 ὑψηλή (Gr. Gr. § 73).
2 Zum Ursprung des Wortes s. EWUG no. 1882.
3 ἀνάγνωστος (Gr.Gr. § 36).
4 Aus der italienischen Mundart Kalabriens: pinnuláru 'Augenbraue'.
5 πλατεύω 'ich spreche' (in Kalabrien platèggo), s. EWUG no. 1727.
6 Abkürzung aus dial. ital. 'signure'.
7 Konj. Aor. von ἀποκλαίω.
8 Beruht auf Kreuzung von πρῶτα mit πρίν (Gr.Gr. § 234, 22).
9 Entspricht dem im Epirus bezeugten δαῦτος (Gr.Gr. § 118).

s'òrkete. Arte ϑèlo na s'úpo kánam mástremma. Esú èχi na piái túndi *stráta*. Esù *arrivè*gghi se mam máźa meγáli zze lazzána ti ène kanunimèni an di mam mería ázze na lleúni χrondò, ce an din áḍḍi ázze ma llíka pinamèni. Kúi poḍḍè źale ti su *spavent*èggusi ce su lèγusi ti i *famíla*su ejái 's ti *rruína* ce áḍḍe *sventúre* san etúte. Arte mi šastí ce mi *rispund*èzzi a sse krázzusi ázze nòma! San *epáss*ezze citembèra ti llazzána, *arrivè*gghi se ma *skála*. Káteva, ce cipukátu *trovè*gghi to ñúrimu'.

verà ti arriverà. Ora voglio darti alcune istruzioni. Tu devi prendere questa strada qui. Tu giungerai così ad un grande arbusto di lapsana che viene custodito da una parte da un grande leone, dall 'altra da una lupa morente di fame. E tu udirai voci che ti faranno paura e ti diranno che la tua famiglia è andata in rovina ed altre simili sventure. Ora non temere e non rispondere se ti si chiama per nome! Quando tu sia passato oltre l'arbusto, arriverai ad una scala. Scendila e là giù troverai il mio padrone.'

O *piscatúri* èkame pòs tu íto íponda o *vèkkio* ce epándie tom Maχammètta manaχò òssu 's to spítindu. Etúto tòte ejèrti ce ton aròtie an èχi δiχatère. 'Manè, *errispúnd*ezze o *piskatúri*, èχo tris òrfane.' Tòte o arciδiávolo *ordínez*ze nan *garǵún*indu[1] na fortòi tom *vèkkio* ázze *tesòria*. Ce *dòpu* ti òlo túto íto jenamèno, tu *ordín*ezze na kondofèri 's to spíti ce t'úpe tin imèra *δòpu* na tu pári mía an de ddiχatèrendu.

Il pescatore fece come gli aveva detto il vecchio e incontrò Belzebul solo nella sua abitazione. Questi allora si alzò e gli domandò se avesse delle figlie.

'Sì', rispose il pescatore, 'ne ho tre orfane.' Allora il diavolo ordinò un suo servitore di caricare il vecchio di tesori. E quando ciò fu fatto, gli ordinò di ritornare a casa e gli disse di portare a lui il giorno dopo una delle sue figlie.

O *piskaturi* ejái 's to spíti òlo *kundèndo*. San da pedía ívrasi òlo cíndo δinèri ti èferre o *patre*, embíkasi na kuḍḍíusi tòsso i zòḍḍe pòsso ta *šòlika* smimmèna[2]: 'O *pátre*mmu, χòrame[3] nam *mukkatúri*! A mmèna na *ǵgilè*, *pátre!* A mmèna ma *bberrítta*! A mmèna ènam máti!' Ce tim burrí δò*pu* i δiχatèra plèm meγáli òli *kundèndo* eχorísti me tom *bátre*ndi ja to spíti tu arciδiavòlu. Ton *etrov*èzzai metapále manaχò.

Il pescatore andò a casa tutto contento. Quando i figli videro tutto quel denaro che il padre portava, si misero a gridare tanto le ragazze quanto i ragazzi tutti insieme: 'O padre, comprami un fazzoletto! A me un panciotto, papà! A me un berretto! A me una sottana!' E la mattina dopo la più anziana delle figlie si mise in cammino tutta contenta con suo padre verso la casa del diavolo. Essi lo trovarono di nuovo solo.

---

[1] In den italienischen Mundarten garzúni 'Knecht' (aus franz. garçon).
[2] 'vermischt'.
[3] ἀγοράζω erscheint in Kalabrien in der Form ἀχοράζω, in Apulien ἀφοράζω (Gr.Gr. § 36).

Ce *dòpu* ti '*regál*ezze metapále tom *biskatúri* mè poḍḍá δinèria, etúto ejái ta *fátti*ndu afínnonda tin diχatèra ja jinèkatu. Kondá mesimèri o Maχammètta eγuíki[1] ce èδike ti ğğinekòndu nam bòδi 'zze χristianò jána fái. Arte etúti δèn don ísonne rukanísi ce tòn èrizze 's tom *munzèḍḍi* ti kkropía. San ekondòfere o arcidiávolo, tin aròtie an íto fáonda to pòδi. 'Manè!' ípen ecíni. Tòte ecíno *eprej*èsti[2] òlo. Ma *sikkóme* ecíno δèn epístegghe ta lòjandi, aròtie mè ma ffoní χrondí: 'Pu íse, pòδi?' Ce to pòδi '*rispúnd*ezze: 'Apánu 's to *munzèḍḍi* ti kkropía.'

O arciδiávolo san ívre ti i jinèkatu íto íponda to zzèma, tis etrávie mam *maskiata* ce cími e*difènt*ezze ázze liϑári. Tòte ecíno tin èrizze òssu se man *gámmara*, pu íssa òle i jinèke ti ecíno íto kámonda *difent*èzzi ázze liϑári.

Tin imèra 'píssu o *piskatúri* ekondòfere metapále ce *δòpu* ti o arciδiávolo ton *erigál*ezze mè áḍḍa δinèria, t' úpe na tu fèri man áḍḍin δiχatèra. O jerá èkame pòs ecíno t' úpe. Ma còla túndin áḍḍin diχatèra eteloe san dim brotiní. *Finarmènti* èfere ti zzòḍḍa plèm *minúti*. Ce δòpu ti ecíno metapáli 'χorísti, mesimèri ekòndae, tòte Maχammètta príta na pái ta *fátti*tu, èδike ti zzòḍḍa na χèri zze áϑropo jána to fái.

Ecíni t'òpiae ce ton èδese apánu 's ti ccilía. San o δiávolo ekondòfere, tin aròtie an íto fáγonda to χèri. 'Manè!' ípen ecíni. Tòte o

E quando aveva regalato il pescatore di nuovo con molto denaro, questi andò a casa ('ai fatti suoi') lasciando la figlia (al diavolo) come sua moglie. Verso mezzogiorno il diavolo uscì, ma diede a sua moglie un piede umano come pasto ('per mangiare'). Ora questa non poteva divorarlo e lo gittò sul letamaio. Quando ritornò il diavolo, le domandò se avesse mangiato il piede. 'Sì!' disse lei. Allora egli si rallegrò assai. Ma, poichè egli non credeva alle sue parole, domandò ad alta voce: 'Piede, dove sei?' Ed il piede rispose: 'Sul letamaio.'

Il diavolo quando vide che sua moglie aveva detto la bugia, le diede uno schiaffo ed ella diventò di pietra. Allora egli la gittò (dentro) in una camera dove erano tutte le donne che egli aveva fatto diventare di pietra.

Il giorno dopo il pescatore ritornò di nuovo, e quando l'arcidiavolo gli aveva regalato altro denaro, gli disse di portargli la sua seconda figlia. Il vecchio fece come costui gli aveva detto. Ma anche alla seconda figlia successe come alla prima. Finalmente portò la sua figlia più giovane. E quando egli di nuovo fu partito, e mezzogiorno si avvicinava, Belzebul prima di andarsene diede alla ragazza una mano umana da mangiare.

Quella la prese e se la legò sul ventre. Quando il diavolo ritornò, domandò se ella avesse mangiata la mano. 'Si!' rispose quella. Allora

---

[1] In Kalabrien lautet der Aorist zu ἐκβαίνω eguíkina oder eguíϑina (> evjíϑina), s. Gr.Gr. § 190.

[2] Zu kalabr. (in den italienischen Mundarten) prieju, prèju 'Freude'.

arciδiávolo èkrazze: 'χèri, pu ise?' Ce to χèri *'rispúnd*ezze: 's tin ģilía! – Tòte o Maχammètta epístezze ti zzòḍḍa, tin eγápe poḍḍí ce tin èpiae ja jinèka.

Arte, jatí ecíno ègguene káϑa mèra, èleγe ciní na pái se òle te *kkámmare*, ma δè se mía ti ecíno èδizze. Arte man imèra ti o ándrandi íto γuíkonda, tin èspizze i limbisía na 'mbikí 's tin *gámmara proib*emmèni. Arte ti íχe na ívri! Poḍḍè jinèke, ce ci-mèsa i leḍḍáδendi,[1] òle azze liϑári! Tòte ecíni e*disper*èsti poḍḍí poḍḍí.

Ma se nam *mumènto* ecíni ívre grammèno 's to tiχío ti *kkámmara* 'źoí' ce pukáotte[2] kremamèni ma *bbuttíla* ázze krasí. Tin èpiae, tin ánizze, ce mè to krasí tès epáline òle. Tòte anú ti òli e*difent*èzzai źondári. Ecíni tòs ánizze tim *bòrta* ce èfiγe me ecíne an do spíti tu Maχammètta.

il diavolo chiamò: 'Mano, dove sei?' E la mano rispose: 'Στὴν κοιλία!'[3] Allora il diavolo credette alla ragazza, la amava molto e la prese per moglie.

Ma siccome egli usciva ogni giorno, diceva a lei di andare in tutte le camere, ma no in una che egli le indicò. Ora un giorno che suo marito era uscito, la spinse la curiosità di entrare nella camera proibita. Ora che cosa dovette vedervi! Molte donne e lì in mezzo le sue sorelle tutte di pietra. Allora ella si disperò immensamente.

Ma ad un tratto ella vide scritto alla parete della camera 'Vita' e sotto era appesa una bottiglia con vino. La prese, l'aperse e col vino le bagnò tutte. Allora ecco che tutte diventarono vive. Ella aprì loro la porta e fuggì con esse dalla casa di Belzebul.

---

[1] Zu kalabrogriech. leḍḍá 'Schwester' < λελλά vgl. EWUG no. 1239. – Vgl. dazu bov. leḍḍè 'Bruder', Leukas λαλάς 'Brüderchen', Kephallonia ἡ λάλαμου 'meine kleine Schwester'.

[2] Über die Adverbia auf -tte z. B. apótte 'von hier', ecítte 'von dort', ettútte 'von da', *putte* 'von wo', apánotte 'von oben', káotte 'von unten', in denen sich altgriech. -νϑεν fortsetzt, s. Gr. Gr. § 233, 6.

[3] Die griechische Antwort bedeutet sowohl 'im Bauch' wie 'am Bauch'.

DER FÜRST DER DÄMONEN

EIN BEITRAG ZUR INTERPRETATION VON PROKOPS ANEKDOTA

B. RUBIN/BERLIN

Das Vorrecht der Theologie auf die Lehre vom Teufel und den bösen Geistern erfährt eine erste Einschränkung durch die Allgegenwärtigkeit der Dämonenfurcht. Vom Albdruck des Neandertalers bis zu den sorgsam etikettierten Verdrängungen und Komplexen der Zeitgenossen regieren unergründliche Mächte das Gemüt des Menschen. Die Spukgestalten der altamerikanischen Hochkulturen, der afrikanischen Primitiven und wiederum der hochgezüchteten Religionen Indiens und Chinas spotten jeder christlichen Einordnung. Der Psychologe übertrumpft den vergleichenden Religionswissenschaftler und demonstriert an einem einzigen törichten Menschenherzen die Gesetze von weltweiten Bewegungen der Gemüter. Medizinische Beobachtungen enthüllen Zwangscharakter, Unwillkürlichkeit, sagen wir ruhig das Erbsündentum der höllischen Unterkellerungen vieler Religionen und nicht zuletzt der christlichen. Die zweite Einschränkung betrifft nicht Ubiquität und Naturgesetzlichkeit des Dämonentums, sondern eine seiner Nutzanwendungen. Die Unsitte der „Verteufelung" mißliebiger Personen führt uns vom Müssen zum Wollen, vom Dunstkreis unwillkürlicher Ausgeburten der Phantasie zur freien Willkürwelt der politischen Perversion. Die Weltgeschichte wimmelt von Fleischwerdungen des Teufels und des oft mit ihm verwechselten Antichrist. Der religiöse Hitzegrad reicht von der Weißglut der Apokalypse bis zur lauwarmen Phrase der Tagespolitik. So versteht sich von selbst, daß der politischen Dämonologie ebensoviel historische wie theologische Aufmerksamkeit gebührt.

Hier soll von einer Politisierung des Teufels- und Antichristgedankens bei Prokop von Kaisareia die Rede sein. Der Kronzeuge des sechsten Jahrhunderts war bekanntlich alles andere als ein Kronhistoriker. Sein offizielles Werk „Über die Kriege" seines Zeitalters wurde im Auftrag und zum Ruhme Belisars geschrieben (vgl. meinen RE-Artikel „Prokopios v. K.") und spart nicht mit schärfster Kritik an Kaiser Iustinian. Die Hemmungen, die er sich in einem zur Veröffentlichung bestimmten Werk gleichwohl auferlegen mußte, fielen in den Anekdota (= An.) fort. In dieser berüchtigten „Geheimgeschichte" erlebt das offizielle Herrscherbild des byzantinischen Reichs seine eindrucksvollste Umkehrung. Der Zweite der Welt nach Gott und allerchristlichste, vielleicht sogar christusgleiche Kaiser stürzt in die Abgründe eines infernalischen Hasses und findet wie der gefallene Engel Lucifer seinen standesgemäßen Platz an

der Spitze der höllischen Hierarchie. Der frömmste aller Fürsten dieser Welt verwandelt sich in den Fürsten der Dämonen (δαιμόνων ἄρχων).

Schon um die Geburt Iustinians schlingen sich die Sagen: „Auch soll seine Mutter einigen Vertrauten gesagt haben, daß er nicht der Sohn ihres Mannes Sabbatios oder irgendeines anderen Mannes sei. Kurz bevor sie mit ihm schwanger wurde, sei ein Dämon bei ihr ein- und ausgegangen, der, zwar unsichtbar, doch eine Empfindung seines Zusammenseins mit ihr vermittelte, wie ein Mann, der seiner Frau beiwohnt, und wie im Traum sei er verschwunden" (An. 12, 18 f.). Ähnlich hatte man über Alexander, Scipio und Augustus geflüstert oder mit schlecht verhüllter Absicht offiziell gefabelt. Iustinian wurde nicht anders als sein großer Gegenspieler Khosrau das Opfer der Umkehr alter Fabeln der Herrscherpropaganda durch die Opposition (Zach. Rhet. IX 6 = 175, 6 Ahrens-Krüger).

Die nächste Stufe der „Apokolokyntosis" Iustinians erreichen wir mit den von Prokop und anderen überlieferten Traumerscheinungen, die zumeist ein omen imperii offizieller Lesart im oppositionellen Sinne ausdeuten (An. 6, 5–9). Über den Tod des Kaisers Anastasios durch Blitzschlag vgl. Zonar. III 264, 23; Kedren. I 635, 9; ferner: H. D(elehaye), Saints de Chypre. 8. Laudatio S. Gennadii archiep. CP. (Anal. Boll. 26 [1907], 227 f.). Der Bericht der Chronisten ist hier noch ausgeschmückt: Anastasios sei nur scheintot gewesen, hätte aus dem Sarg heraus Aufnahme in ein Kloster begehrt und seine Arme und Schuhe vor Hunger verzehrt. Zum Motiv vgl. auch Passio SS. Martyr. Nicomediensium c. 6. (Acta Sanctorum Sept. 1, 363 A): subito Constantius, arreptus a daemonio, coepit alienari, et manus suas comedere. Die religiösen Hintergründe all dieser Dämonisierungen des Kaisers werden vor allem in dem von Prokop überlieferten Hofgeflüster deutlich, wonach der Kaiser plötzlich die menschlichen Züge verloren und sich seiner Umgebung als Dämon gezeigt hätte. Im einen Fall werden Menschen mit „reiner Seele", im anderen ein Mönch als Zeugen genannt (An. 12, 20–23 und 12, 24 ff.; Porphyr. de abstin. II 42 f. καθαρᾷ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον [sc. δαίμονες]. Die Überlegenheit der Frommen gegenüber Dämonen und Anfechtungen ist Gemeingut der altchristlichen Literatur).

Auch Theodora kommt nicht um ihre „Verteufelung" herum. „Deswegen schienen mir und den meisten von uns diese beiden (Iustinian und Theodora) noch niemals Menschen zu sein, sondern mörderische Dämonen (δαίμονες παλαμναῖοι) und, wie die Dichter sagen, Verderber des Menschengeschlechts (βροτολοιγοί), die gemeinsam ratschlagten, wie sie alle Geschlechter und Werke der Menschen so leicht und schnell wie möglich verderben könnten, die Menschengestalt angenommen hatten und Menschendämonen (ἀνθρωποδαίμονες) geworden auf diese Weise die gesamte zivilisierte Welt erschütterten. Zum Zeugnis dient neben vielem anderen die Gewalt der Taten. Denn das Dämonische ist von der Menschenwelt durch große Unterschiede abgehoben. Gewiß gab es seit aller Ewigkeit viele Menschen, die durch Glück oder Natur überaus schrecklich waren,

die Städte oder Länder oder was es in ihrer Zeit sonst dergleichen gab, ins Unglück stürzten. Das Verderben sämtlicher Menschen, das Unglück der gesamten zivilisierten Welt herbeizuführen vermochte aber niemand als diese Menschen, deren Willen auch das Schicksal diente und an der Ausrottung der Menschen mitarbeitete" (An. 12, 14ff.). Im Kapitel 18 der Anekdota steigert Prokop seine Dämonologie zur geographischen Überschau über die von Iustinian und Theodora verwüstete Oikumene. Er beziffert die Kriegsopfer in grotesker, im Zusammenhang der Dämonologie wohlverständlicher Übertreibung auf eine Billion Menschen (μυριάδας μυριάδων μυρίας). Nicht nur die Gesamthaltung, sondern auch der Schluß der Schrift zeigen, wie sehr der Gedanke vom δαιμόνων ἄρχων im Mittelpunkt steht.

Der Historiker charakterisierte das kaiserliche Dämonenpaar mit Worten, die seit den Tagen Homers für den Kriegsgott Mars gebraucht wurden. Zwar handelt es sich hier nicht anders als bei der ganzen Dämonologie Prokops um die abgedroschensten Phrasen des antiken Bildungsschatzes, doch sprechen seine erwähnten Anekdota, die Parallelen der christlichen Literatur und nicht zuletzt seine lange verkannten christlichen Überzeugungen (vgl. RE „Prokopios v. K." B 5 Weltanschauung, und G. Downey, Paganism and Christianity in Procopius. Church History 18 [1949], 89–102) für den christlichen Sinn aller noch so klassizistisch heidnisch anmutenden Formeln. So wird die Homerstelle E 31, 455 ausdrücklich von Clemens Alexandrinus zitiert, der auch sonst Anklänge an den politischen Wortschatz Prokops aufweist (Protr. II 29, 2 = I 29, 19 Stählin Ἄρες, Ἄρες, βροτολοιγέ, μιαιφόνε, τειχεσιπλῆτα, und II 42, 1 = I 31, 16 St. wiederholt bei Euseb., Praep. ev. IV 16, 12 f. Vgl. Or. Sib. VIII 390). Mars eignet sich für den Christen als dämonisierter Heidengott und seines Blutdurstes wegen zum Vergleich. Doch bleibt das eine Floskel am Rande der zentralen Vorstellung vom Fürsten der Dämonen. Und selbst bei diesem Lieblingsthema hält sich Prokop bewußt zurück. Klassizistisch vornehm vermeidet er es, den Kaiser als Teufel, Satan, Beelzebub oder Antichrist über den Vorwurf des Unmenschentums hinaus mit barbarischen Namensungeheuern zu belasten. Den theologisch nicht nur geschulten, sondern überfütterten Zeitgenossen genügten die Andeutungen vollauf. So überläßt der politische Pamphletist dem Theologen, die Einzelheiten der höllischen Hierarchie auszumalen, gewinnt aber dank diesen Voraussetzungen den kosmischen Hintergrund der Teufelslehre und Eschatologie für seine Zwecke. Will man ihn heutzutage verstehen, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, was damals in aller Munde war. Diese geistigen Voraussetzungen stellen überdies eine nicht uninteressante Entwicklungsreihe aus der Weltgeschichte des Glaubens und Aberglaubens dar.

Wenn in Palästina der Dämonenglaube noch heute weit verbreitet ist (vgl. Taufik Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel. „Morgenland" 21, Leipzig 1929), so kommt dem in der Wiege des Christentums und der engeren Heimat Prokops doppelte Bedeutung für die Würdigung

des volkstümlichen Charakters und der Verbreitung des Dämonenglaubens zu. Und das um so mehr, als Geisterglaube und Geisterfurcht in Zeiten zurückreichen, die weit vor aller schriftlich überlieferten Geschichte liegen. Aber nicht nur das Gespensterwesen als solches umspannt Jahrtausende, sondern auch die Versuche hierarchischer Gliederung der unsichtbaren Gewalten, der Glaube an einen Fürsten der Dämonen.

Schon die babylonische Priesterschaft hatte versucht, die zahllosen Götter und Geister ihres Pantheons in Gruppen zu ordnen, drang aber nicht bis zum Gedanken eines ausschließlich bösen Geisterfürsten, eines Teufelsobersten, vor. Freilich ist der Hauptgott Anu Erzeuger und Beherrscher aller Geister der Erde. Er besitzt unermeßliche Gewalt zu schaden und zu vernichten. Dem Donnergott Adad dienen die Sturmwinddämonen. Doch sind diese Götter, namentlich Anu, viel zu umfassend, um sich auf die Rolle als Schadenstifter festlegen zu lassen. Geisterfürsten sind sie gewiß, aber im Nebenamt. Nun besteht freilich eine Tendenz, die unzähligen Dämonen zu gewissen Gruppen zusammenzufassen, deren Mitgliedern eine Art Stellvertreterschaft für die Vielzuvielen, ein Geisterfürstentum zweiten Grades zukommt. Man fürchtete die sieben bösen Utukkê, die beiden Triaden mit Labartu und der Jesaja 34, 14 erwähnten Lilit, ferner die 14 Diener des Unterweltsfürsten Nergal und das unübersehbare Heer personifizierter Krankheiten und Vorgänge (Meißner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 201). Viele Dämonen hausen in der Wüste. Sie stiften, nicht anders als in christlicher Zeit, Naturkatastrophen, Krankheiten und Widerwärtigkeiten aller Art. Noch der Dämonenkaiser Prokops entfesselt die Naturgewalten gegen seine Untertanen.

Die Perser sind zu weitaus strafferer Zentralisierung der bösen Lebensmächte gelangt. Sie verhelfen dem auch der babylonischen Gigantomachie nicht unbekannten Gedanken vom Kampf zwischen Gut und Böse zum sieghaften Einzug in das religiöse Leben des Orients. In diesem Kampf verkörpert Ahriman das böse Prinzip. Er erschafft sich 6 Gehilfen, die als Oberdämonen die unübersehbaren Dämonenheere in den Kampf führen (A. Christensen, Essai sur la Démonologie iranienne, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. XXVII 1, Kopenhagen 1941, S. 48).

Der Mazdagläubige erklärt seinen persönlichen oder politischen Gegner nicht nur zum Teufelsanhänger, sondern zum leibhaftigen Dämon und Teufel (Lehmann bei Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch.[4] II S. 232). Babyloniern und Iraniern ist Vergegenwärtigung der Dämonen in Tiergestalt gemeinsam. Dualismus und Geisterlehre der Perser wirkten teils unmittelbar, teils über Judentum und Manichäismus auf das Christentum, insbesondere auf den Volksglauben der Mönche. Die Fortsetzer Eusebs berichten ausführlich über Prüfungen der Christen im Sassanidenreich. Ein lebendiges Bild vom Kampf zwischen Christen und persischen Magiern erhalten wir in orientalischen Heiligenleben, z. B. der Geschichte des Märtyrers Mar Pethion (Anal. Boll. 7 [1888], 26f.). Der Heilige wird

der Zusammenarbeit mit den Dämonen Ahrimans bezichtigt, erweist sich aber als Gottgesandter, der nicht, wie der Magier behauptet, den Dämonen und bösen Geistern, sondern Gottes Kraft seinen Beistand verdankt. Zu den eindrucksvollsten Zeugnissen des Grenz- und Weltanschauungskampfes gehört die Leidensgeschichte der heiligen Märtyrerin Sira aus der Zeit Iustinians (Passio S. Mart. Sirae. Acta Sanctorum, Mai 4, 171ff.). Sira, die Tochter eines Hohenpriesters der ,,dämonischen Zoroasterlehre", vertreibt den Teufel (ἀνθρωποκτόνος διάβολος) durch den 90. Psalm und erleidet wegen Gefährdung der Staatssicherheit (180: τὴν βασιλείαν περιφρονεῖ) das Martyrium. Die verständnisvollen Bemerkungen des Agathias über den Mazdaglauben zeigen, daß man um diese Zeit auch in Konstantinopel altes Wissen bewahrte und neue Erkundigungen (in diesem Fall wohl durch den Dolmetscher Sergios) einzog (Ag. I 7 = 29, 7 B. Ἀρειμάνην, καὶ τῶν ἄλλων χθονίων φασμάτων ὁπόσα κακοῦργα καὶ μιαίφονα vgl. II 24 = 118, 7; IV 30 = 273, 12).

Die jüdische Gesetzesreligion hat zwar die Gestalt des Satan zum eindrucksvollen Symbol der Nachtseite des Lebens gemacht, sieht ihn aber nicht in der Pose eines Anführers teuflischer Heerscharen. Um so reicher rankt sich der Legendenkranz des außerbiblischen Schrifttums um die dämonischen Mächte (Jewish Encyclopaedia: Demonology). Die Hauptanregungen für Volksglauben und gelehrte Verarbeitung kamen aus Babylon. Die Bibel selbst kennt die schedim, die den 7 Sturmwinddämonen Babylons entsprechen. Die andere Dämonenklasse der se'irim steht jedenfalls unter der Herrschaft des Dämons Azazel. Der babylonische ,,Fürst des Hades" Nergal hat im AT Spuren hinterlassen. Die späteren Vorstellungen vom Kampf der himmlischen gegen die höllische Monarchie sind teils babylonisch, teils persisch beeinflußt. Als Fürsten der bösen Geister werden genannt: Aschmudai (Asmodeus) und Samael (rosch satanin = Haupt der Teufel). Ferner kennt man zwei (nach den Kabbalisten noch eine dritte) Dämonenköniginnen: 1. Lilit, die ,,Mutter Ahrimans" 2. Agrat bat Mahlat (mit Wagen und Gefolge von 18 Myriaden Dämonen). Politischen Charakter hat die Deutung des kosmischen Dämons Leviathan auf den verhaßten ägyptischen Staat (Ezech. 29, 3 Ps. 87). Im Henochbuch finden wir die Lehre vom Fall der Engel (mit Beelzebub – Lucifer) ausgebildet. Azazel oder Schamhazai treten als Anführer der Teufel auf. Im Buch der Jubiläen, den Sibyllinen und der Himmelfahrt Jesajas heißt Satan auch Belial (Beliar) und Sar ha Mastema (Fürst der Ungerechtigkeit). Dem Belial dienen 7 Geister des Trugs. Der Geisterfürst Mastema des Jubiläenbuchs aus dem 2. vorchristl. Jh. will die Menschen verderben, verführen und vernichten. Er sendet die Scharen seiner Dämonen aus, läßt die Menschen durch Raben und andere Vögel ihres Arbeitsertrags berauben und arm machen (10,8; 11, 4f.; P. Rießler, Jüd. Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928 S. 567, 570). Das Henochbuch (etwa 70 v. Chr. abgeschlossen) kennt sowohl Gott wie Satan als ,,Herrn der Geister". Es spricht (Kap. 37) von einem Obersten des

Tartarus. Die essenische Engellehre (Kap. 6 und 39 Fall der Engel) und Dämonologie wirken nicht zuletzt über das Henochbuch auf das altchristliche Schrifttum. Besonders stark wurde Iustinus Martyr beeinflußt (vgl. Bengt Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, Diss. Berlin 1939 S. 42 Anm.). Diese lange Zeit hochangesehenen Pseudepigraphen stellen den Teufel als Fürsten der Geister neben den Herrn der himmlischen Heerscharen und legen mit ihrem Dualismus den Grund zu dem eigentümlichen Gottesstreitertum der Anachoreten. Aus solchen Anschauungen heraus entlehnen die Mönche der orientalischen Wüsten ihre Lieblingsvergleiche dem militärischen und sportlichen Jargon, vollziehen die christliche Umdeutung klassisch agonaler Lebenshaltung (H. Rahner, Pompa Diaboli. Z. f. kathol. Theolog. 55 [1931], 239–273). Die heutigen Araber Palästinas kennen für jeden Wochentag einen Dämonenfürsten, der ihn regiert. „Das Haupt aller Dschinn ist der Teufel" (Canaan a.a.O. 39 f.). Dieser altsemitische Volksglaube wird auch im Zeitalter Iustinians in den längst arabisch unterwanderten Landschaften eine Rolle gespielt haben. Muhamed gesteht Teufel und Dämonen wenig Einfluß zu (W. Eickmann, Die Angelologie und Dämonologie des Koran . . . New York 1908), hat aber das Weiterleben des Volksglaubens nicht verhindern können. Beiläufig sei auf die „Gnosis-Texte der Ismailiten" (ed. R. Strothmann, Abh. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. F. Nr. 28, 1943, S. 27) verwiesen. Dort sollen die körperlich zu verstehenden Iblise von Gott (nach mystischer Deutung: die „Großen des Volkes" vom Qāim der Auferstehung) geschlachtet werden. Vermutlich liegt hier eine sozialpolitische Anwendung der Volksdämonologie vor.

Auf die in allen Schattierungen vom offiziellen Glauben und philosophischer Sublimierung bis zur Phrase der Umgangssprache reich ausgebildete Dämonologie des klassischen Altertums soll hier ebenfalls nur kurz verwiesen werden. Vor allem wäre an die κακοδαίμονες zu erinnern, die bei Xenophon, Demosthenes, Plutarch nicht anders als in Prokops Anekdota eine Rolle spielen (J. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Gießen 1909, S. 5–7). Einen Dämonenfürsten kannten die Griechen nicht. Als das Christentum den Göttern der Alten das Schicksal der Dämonisierung bereitete, verstand sich eigentlich von selbst, daß der Göttervater zu einer Art Oberteufel aufrücken mußte. Der homerische Sprachgebrauch von δαίμων = θεός und die daran anschließende poetische Ausdrucksweise arbeiteten der interpretatio christiana Zeus – Jupiters als des Fürsten der Dämonen unfreiwillig vor. Aus der Fülle der Beispiele sei als besonders bedeutungsvoll ein der orphischen Mystik entstammendes angeführt: Δαίμονα . . . Ζῆνα μέγαν . . . παμβασιλῆα (Orph. Hymn. 72. Vgl. Gruppe, Griech. Mythol. 1118, 2). Bei Tatian (Or. Graec. c. 8 p. 36 Otto) ist die Umdeutung vollzogen: οἱ δαίμονες μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διός. Justin stellt Zeus unmißverständlich als dämonisch verzerrtes Widerspiel Gottes dar (Apol. 4, 9. 21, 1–5. 22, 3 usw.; H. Weinel, Die Wirkung des Geistes und der Geister, Freiburg 1899, S. 11 Anm. 4).

Aus Patristik und Hagiographie sollen nun in chronologischer Ordnung Beispiele für die Vorstellung vom Dämonenfürsten gegeben werden. Schon bei Paulus finden sich Anklänge: Eph. 2, 2 ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Den Anstoß zur Ausbreitung des Gedankens gaben die Evangelien. Die Pharisäer unterstellten Christus: „Er treibt die Teufel durch der Teufel Obersten aus" (Matth. 9, 34; vgl. 12, 24; Marc. 3, 22; Luc. 11, 15; 11, 18f.). Im Johannesevangelium konkurriert damit die berühmte Formel: „Der Fürst dieser Welt" (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Jo. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die Schriftzeugnisse lösen die unübersehbare Folge von Zeugnissen des theologischen Schrifttums aus: Barnabas 18, 2: ὁ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν; 4, 13: ἄρχων πονηρός. Ignatius Antiochenus (Eph. 17, 14; 19, 1; Mg. 1, 3; Tr. 4, 2; R. 7, 7; Phld. 6, 2) ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. Valentin (vgl. Iren. I 1, 10 Hipp. Philos. VI 33, 34) κοσμοκράτωρ. Iustinus Martyr, Apol. I c. 28 (I 72 Otto): ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων. – Dial. c. Tryph. c. 131 (II 438 Otto): ὑπὸ τῶν δαιμόνων καὶ τῆς στρατιᾶς τοῦ διαβόλου. Tatiani Assyrii Or. Graec. c. 7 (VI 34 Otto) ὁ πρωτόγονος δαίμων. Die Apologeten vermeiden mit Rücksicht auf den Kaiser, vom „Herrn der Welt" zu reden, doch gebraucht z. B. Athenagoras (Supplic. c. 24 = VII 130 Otto) die Formel ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων; vgl. c. 25 (VII 136 Otto) τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος; Weinel a.a.O. 12. Bei Celsus begegnet nach dem Zeugnis des Origenes (Cels. 8, 63) die hochpolitische Äußerung, daß die Könige und Fürsten der Welt nur durch die Mitwirkung der Dämonen (also der Heidengötter) zur Herrschaft gelangt seien. Er polemisiert nicht grundsätzlich gegen diese Auffassung, drückt sich sogar bewußt unklar und zweideutig aus. Bald darauf sucht er (Cels. 8, 73) den schlechten Eindruck dieser Haltung durch Loyalitätserklärungen (Christen keine Kriegsdienstverweigerer) abzuschwächen. Irenaeus Lugdun. Adv. haer. 1, 1, 10 (1, 5, 4) ὅθεν τὸν διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι . . . καὶ τὰ δαιμόνια. Clemens Alexandrinus erklärt wie üblich die Heidengötter für Dämonen und macht sie (wie Prokop seinen Dämonenkaiser) für Kriege, Seuchen, Hungersnöte, Krankheiten verantwortlich. (Protr. III 42, 1 ff. = I 31 ff. Stählin, wiederholt bei Euseb. Praep. ev. IV 16, 12 f.). An anderer Stelle: διάβολον τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα (Strom. V c. XIV 92, 5 = II 387, 5 St.). Clemens erinnert an die dämonische Besessenheit Sauls, ist sich also des Zusammenhangs mit dem πνεῦμα πονηρόν des AT bewußt (Protr. I 5, 4 = I 6, 20 St.; vgl. 1 Sam. 16, 14; 18, 10). Ferner erwähnt er den ἄνδρα αἱμάτων (Paed. I c. V 18, 1 = I 100, 18 St.; vgl. Ps. 5, 7). Origenes bevorzugt die johanneische Formel: διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (z. B. contra haereses VI = MPG 16, 3 Sp. 3243). Begründung: Diabolus: Princeps autem dicitur mundi, non quia creaverit mundum, sed quia multi sunt in hoc mundo peccatores. Peccati autem quia princeps est, ideo etiam mundi princeps appellatus est (In num. Hom. XII 4 = MPG 12, 664). Orig. erwähnt 7 ἄρχοντες δαιμόνων bei der Ophitensekte und Celsus

(Cels. 6, 30). Zur Frage der Verantwortlichkeit Gottes: δῆλον, ὅτι οὔτε τοῦ θεοῦ εἰσιν οἱ δαίμονες, οὐ γὰρ ἄρχων αὐτῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥς φασιν οἱ θεῖοι λόγοι ὁ βεελζεβούλ.

Beträchtliche Einwirkungen des persischen Dualismus sind beim Neuplatoniker Porphyrios und den Pseudoclementinen festgestellt worden (F. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, Leipzig 1910, S. 307 Anm. 37; W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, Arch. f. Rel. 18 (1915), 134–172. Andres, RE Suppl.-Bd. III Sp. 315ff.). Porphyr. Abst. II 42: οἱ κακοδαίμονες . . . βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. An anderer Stelle bezeichnet er Sarapis-Pluto und Hekate als ἄρχοντες τῶν πονηρῶν δαιμόνων (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Euseb. Praep. ev. IV 22, 15; 23, 1). Vorbild ist Ahriman-Hades. Vgl. noch Jamblich. de myster. III 30 τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων (F. Cumont a.a.O.; W. Bousset a.a.O. 135). Zoroaster und der Mazdaismus stehen in der beträchtlich früheren (2. Jh., Schlußredaktion Anf. 4. Jh.) Tripolis-Rede des Petrus in der Grundschrift der Clementinen im Mittelpunkt (Ps.-Clem. Hom. VIII–IX rec. 4). Hier begegnet der politisch nicht uninteressante Gedanke von der Weltherrschaft der Entdecker und ersten Verehrer des Feuers (W. Bousset a. a. O. 163).

Pistis Sophia (ed. Schmidt 361; Schwartze-Petermann CCCLXVI) nennt 5 ἄρχοντες δαιμόνων: 1. Παραπλήξ (sub ἐξουσίᾳ: 25 ἀρχιδαιμόνια), 2. Ἀριούθ, 3. Ἑκάτη, 4. Παρέδρων Τρύφων, 5. Ἰαναχθανάβας. Doroth. Antioch., doctr. 8, 5 und Method. Lyc., Symp. 8, 1 erwähnen Teufel und Dämonen. Method. Lyc. bezeichnet Christus als ἀρχιποιμήν, βασιλεύς, den Satan als τύραννος, πολεμήτωρ, μισάνθρωπος (Sermo in ramos palmarum 6 = MPG 18, 393). Ephräm der Syrer (Nisiben. Hymnen II 35) spricht von den „Reichen der Dämonen", den „Reichen der Teufel". Athanasius Al. (Or. de incarn. verbi = MPG 25, 181; 184) läßt den Teufel als Fürsten, Christus als Despoten der Dämonen auftreten. Basilius Magnus bezeichnet Christus als ἀρχιστρατηγός (Adv. Eunom. III 34 = MPG 29, 657; vgl. Math. 26, 53: 12 Legionen Engel) und dementsprechend Satan als Anführer der Dämonen in einer Art Generalsrang (ἀξίωμα δὲ ἀρχικόν Hom. quod deus non est auctor malorum c. 9 = MPG 31, 349 f.). Asterius Amasenus erklärt die Löwenallegorie des Teufels als „nicht königlich, sondern tyrannisch, nicht stark, sondern räuberisch" (Homil. VIII in SS. Petrum et Paulum = MPG 40, 472). Bei hochgebildeten Persönlichkeiten wie den großen Kappadokiern und Johannes Chrysostomos tritt die Dämonologie unwillkürlich in den Hintergrund, verblaßt zur Redefigur. Immerhin kennt selbst der urbane Joh. Chrysost. das teuflische Dämonenheer (ad Theodorum lapsum I 11 = MPG 47, 237 Höllenfeuer: οὐ δι' ἡμᾶς, ἀλλὰ διὰ τὸν διάβολον γέγονεν; De incomprehensibili dei natura IV 3 = MPG 48, 730 ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ τοὺς δαίμονας). Auch die Akten persischer Märtyrer sprechen vom „Fürsten des Bösen und seinen Schülern" (Kap. 30 übers. BKV 22, 239). In der Historia

Lausiaca des Palladius (ed. Butler bei Robinson, Texts and Studies 6, Cambridge 1904) spielt die Dämonologie wie in zahlreichen Heiligenleben eine Rolle. Dort heißt es c. 18 (47, 6 Butler) τάγμα τὸ λεγόμενον πύρινον διαφοραὶ γάρ εἰσι δαιμόνων, ὥσπερ καὶ ἀνθρώπων, οὐκ οὐσίας ἀλλὰ γνώμης; c. 18 (49, 26 B.) Ἑβδομήκοντα δαίμονες ἐξῆλθον εἰς συνάντησίν μου ἀπὸ τοῦ κηποταφίου; c. 22 (73, 10 B.) δαιμονιῶν (ein Besessener) ἀρχοντικὸν ἔχων πνεῦμα. Der Geist verwandelt sich bei seiner Austreibung in einen 70 Ellen langen Drachen und verschwindet in Richtung Rotes Meer; c. 38 (121, 33) πορνείας δαίμων; c. 25 (97, 22 B). Ein Dämon erscheint bei Nacht in Christi Gestalt mit 1000 Engeln (Dämonen), die Lampen und ein feuriges Rad mit sich führen. Vgl. SS. Macariorum Aegyptii et Alexandrini Acta c. 3 De Valente (MPG 34, 204). Für Satans Rolle als Dämonenhäuptling möge noch des Isaak von Antiocheia Gedicht über den Teufel (übers. BKV 6, 73) und Jakobs von Batnai Lobgedicht auf Symeon den Styliten (übers. BKV 6, 143 f.) als Beispiel dienen.

Nach dem Sturz der alten Götter trat die Dämonologie im theologischen Schrifttum etwas zurück, behauptete jedoch in der hagiographischen Gattung ihren alten Rang. Die apokryphen Pilatusakten (Ev. Nicodemi) bezeichnen Satan als princeps et dux mortis (Tischendorf 394 f.), princeps tartari (395), caput malorum omnium (423). Das syrische „Gedicht über den Fall der Götzenbilder" des Jakob von Batnai in Sarug (übers. BKV 6, 160 ff.) ist als besonders eindrucksvolles Denkmal zu erwähnen. Hier setzt sich Satan die Krone auf, muß aber vor dem Kreuz auf Golgatha weichen, gleich als hätte man „ein Fest gegen die Dämonen auf der Höhe von Golgatha organisiert" (6, 166). Die aus dem 5. oder 6. Jh. stammenden Acta S. Maris Apostoli (ed. J. B. Abbeloos, Anal. Boll. 4 [1885], 43–136) überliefern nicht nur die Abgarsage (vgl. Prokop. Caesar. bell. Pers. II 12, 8–28), sondern schildern die Austreibung von 72 Dämonen (S. 44 f. sub formis variis, pecudum et reptilium) aus Götterbildern. Johannes Klimax und Prokop von Gaza sprechen oft von Dämonen. Vgl. Proc. Gaz. In Isaiam (MPG 87, 2300) τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Von politischem Interesse sind die „Verteufelungen" Babylons und seines historischen Herrschers (87, 2085). Dämonen wirken, was im Palast des Pharao geschieht (87, 2260).

Die zeitgenössische Literatur bezeugt die unverminderte Aktualität der Lehre vom Teufel im Zeitalter Iustinians. Kyrillos von Skythopolis spricht zwar nicht ausdrücklich von Dämonenfürsten, doch beruht dies angesichts der großen Rolle dämonologischer Topoi in seinen Schriften auf Zufall. Er spricht vom πνεῦμα πονηρόν (Vita Euthymii 22, 14 Schwartz) und der Tyrannis des Teufels (7, 26), erwähnt den Antichrist (41, 22). Der Kampf zwischen Asketen und Dämonen dient auch ihm als Leitmotiv. Er betont μιαιφονία und φθόνος des Teufels.

Sehr ergiebig an diesbezüglichen Zeugnissen sind auch die Schriften des Symeon Metaphrastes, der zwar erst etwa 300 Jahre später

schrieb, dem aber bekanntlich zumeist altes Material an Märtyrerakten und Heiligenlegenden vorlag (MPG 114–116). Vita S. Clementis Ancyrani (114, 817): δαίμονας καταισχύνων, καὶ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν καὶ προστάτην διάβολον. Vgl. 114, 1273: ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου; 114, 1316 Satan, Vater eines Dämons; 115, 860 (c. 13 Vita S. Cypriani Antioch.): ὁ πατήρ τε καὶ ἄρχων τῶν δαιμόνων; 115, 1182: δαίμοσι καὶ τῷ διαβόλῳ. Die Anrede „Sohn des Teufels" für den (heidnischen) Kaiser und seine Beamten gehört zu den alltäglichsten Phrasen. Vgl. etwa 115, 217: Μαξιμιανοῦ τοῦ γαμβροῦ Διοκλητιανοῦ υἱοῦ τε καὶ ὑπερασπιστοῦ τοῦ Σατανᾶ. Ferner 115, 328: ὑπηρέτα τοῦ Σατανᾶ (Licinius); 115, 409 (S. Platon an den Vicarius Agrippinas): ὑπηρέτα τοῦ διαβόλου καὶ ὑπουργὲ τοῦ Σατανᾶ; 115, 424: τοῦ γὰρ πατρός σου τοῦ Σατανᾶ λυμεῶνος τυγχάνοντος. . . . τύχην γὰρ παρεισφέρεις δαιμόνων ἀνθρώποις Χριστιανοῖς . . .; 115, 584 an Aurelian: Pater autem vester diabolus. 115, 901 Aurelian: Σατανᾶ θεράπων usw.

Wichtiger sind Äußerungen, die den Kaiser nicht nur als Ausgeburt des Teufels hinstellen, sondern ihm dämonische Substanz zusprechen. Vita S. Dionysii Areopagitae (115, 1043): εἰς ἀκοὰς ἥκει τὸ πρᾶγμα Δομετιανῷ, Δομετιανῷ τῷ πάντα δεινῷ· Δαιμονιανῷ δὲ μᾶλλον εἰπεῖν οἰκειότερον τῷ λαλήσαντι κατὰ τοῦ θεοῦ ἀδικίαν, ἐν ὑπερηφανίᾳ καὶ ἐξουδενώσει, καὶ χεῖρα θεομάχον κατὰ τῆς τῶν χριστιανῶν ἄραντι πίστεως. Οὗτος οὖν τί μηχανᾶται, μᾶλλον δὲ τί παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Σατᾶν ἐκπαιδεύεται. . . . S. Artemius redet den Kaiser an: κακὴ κεφαλή (115, 1196). Im Martyr. S. Euphemiae (115, 524) heißt es von Pentaguros, dem Sondergesandten der Kaiser Diokletian und Maximian, er saß ἐν τῷ διαβολικῷ αὐτοῦ θρόνῳ. Und im Martyr. S. Mauricii (115, 369): παμμιαρὸς βασιλεὺς Μαξιμιανός.

Für die häufige Bezeichnung des Kaisers als Tyrannen erübrigen sich Belege. Als zugkräftiges Propagandamittel gegen Kaiser und Reich erwies sich vor und nach dem Sieg der Kirche der Antichristgedanke. Diese zweite Wurzel der Prokopschen Dämonologie kann hier nur flüchtig erwähnt werden (Genaueres an anderer Stelle). Vorchristliche Tyrannengestalten sind etwa Pharao, Nebukadnezar, der dämonisch besessene Saul, Antiochos IV., Herodes. Hauptzielscheibe der Antichristpolemik waren in römischer Zeit: Nero, Domitian, Decius (?), Constantius, Julian, Geiserich, Iustinian. Die Verwechslung von Teufel und Antichrist ist schon bei Paulus (2. Kor. 6, 15: Antichrist = Beliar) und Hippolytus (Antichr. 6) zu spüren. Hieronymus (in Dan. 7, 8) hat ihr im Westen, Johannes Chrysostomos (ad Thessal. II 2 Hom. 2) im Osten ein Ende bereitet, wobei Fortleben der Anschauung in nichttheologischen Kreisen selbstverständlich ist. Vgl. W. Bousset, Der Antichrist, Göttingen 1895, 88 ff. Theoretisch erhellen die politischen Möglichkeiten des Antichristgedankens etwa aus Hipp. Antichr. 15 (I 11, 18 Achelis) τύραννος καὶ βασιλεύς, κριτὴς δεινός, υἱὸς τοῦ διαβόλου. Für ihn ist der Antichrist, wenn auch die Ausdrucksweise schwankt, der inkorporierte Satan. Gregor von Nazianz läßt Iulian mit zwei Heeren, einem von Soldaten, einem von Dämonen, dem er mehr vertraut, nach Persien aufbrechen (Or. 5 Contra

Iulianum II c. 8 = MPG 35, 673). Ders., Carm. theolog. c. 34 = MPG 37, 936: Ἀντίχριστος ... Ἀνὴρ δυνάστης ... παγκάκιστος ἀρτίως ἀποστάτης (Iulian). An anderer Stelle bezeichnet Gregor den Kaiser als πονηροῦ τὸ πλήρωμα = diaboli complementum und ἀπανθρωπότατος (Or. II Apologetica c. 87 = MPG 35, 492). Wenn Kyrillos von Jerusalem den 11. römischen Kaiser als Antichrist bezeichnet, würde das auf Domitian führen (Catech. XV 12 = MPG 33, 885). Das Römerreich schlechthin wird gelegentlich als Teufelsreich bezeichnet. Hermas (Sim. I; vgl. Weinel a.a.O. 12, 1) ist in dieser Hinsicht umstritten, die Zweideutigkeit jedoch sehr bezeichnend. Ganz klar ist die Deutung der Zahl des Tieres Apoc. 13, 18 auf Λατεῖνος oder Rom (Iren. Adv. haer. = MPG 7, 1205 f.; Hipp. Antichr. MPG 10, 770 = I 34, 7 Achelis). Die Deutung des Antichrist durch die unvermindert romfeindlichen Juden auf Romulus (Armillus) seit dem 7.–8. Jh. gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

Endlich noch einige dämonologische Proben aus verschiedenen Zeiten, um die gewonnenen Eindrücke zu verstärken: Bei der Auseinandersetzung eines Märtyrers mit dem Sassaniden Schapur wird dieser unter Assistenz der eigenen Mutter nacheinander als Vater der Dämonen, Sohn des Teufels und Satan in eigener Person angesprochen. Die Ausdrucksweise Prokops findet sich auch hier: ἀνθρωποκτόνος, αἵμασιν ἀνθρώπων χαίρων, κακοδαίμονες (Martyr. S. Acindyni et soc. MPG 116, 32 Sym. Metaphr.). S. Barbarus schilt Kaiser Iulian Teufelssohn (Anal. Boll. 29 [1910], 294). Das Martyr. S. Sergii et Bacchi (Anal. Boll. 14 [1895], 384) spricht von διαβόλου καὶ τῶν πονηρῶν αὐτοῦ πνευμάτων. Nach einer ἀπόταξις τοῦ Σατανᾶ (dem militärisch veranschaulichten Austritt aus der Heermacht Satans) ist weiter vom Tisch des Herrn und dem Tisch der Dämonen die Rede (Vita S. Georgii Chozebitae. Anal. Boll. 7 [1888], 117). Der Dämon eines Apollobildes hatte 472 spiritus nequissimos unter seinem Kommando: eorum princeps Exfygon. Jeder Geist lieferte täglich 70 Menschenseelen (Acta S. Martinae, Acta Sanctorum Jan. 1, 12). Beiläufig sei aus der orientalischen Literatur über Dionysios Areopagites die Form archon daemonum notiert, worunter der „Kultvorsteher“ Arius Pagus verstanden wird (P. P[eeters], La Vision de Denys, arabisch, Anfang 9. Jh., Anal. Boll. 29 [1910], 317. Id., La Version ibéro-arm. de l'„autobiographie“, Anal. Boll. 39 [1921], 294 f., 297). Es scheint ähnliche Titel gegeben zu haben (z. B. Chron. Pasch. 383 ὁ ταξεώτης τοῦ ἐπάρχου τῆς πόλεως, ὁ ἐπιλεγόμενος ἀπὸ Δαιμονιαρίων). Dergleichen dürfte beim obenerwähnten Domitianus = Daemonianus mitgewirkt haben.

Die angeführten Zeugnisse genügen wohl zum Beweis, daß die Vorstellung vom Dämonenfürsten trotz ihrer zweifellos größeren Aktualität in frühchristlicher Zeit auch im Zeitalter Iustinians und weit darüber hinaus eine Rolle spielte. Dasselbe gilt (was hier nur ausnahmsweise belegt werden sollte) für den lateinischen und die christlich-orientalischen Kulturkreise. Der dämonologische Wortschatz Prokops entstammt trotz formaler Beziehungen zu Homer und der klassischen Literatur ausschließlich

der christlichen Gedankenwelt. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß sich z. B. bei Zosimos nicht nur für die Propagandismen, sondern auch für die politische Dämonologie Prokops Vorstufen finden (Zos. I 1; V 35; besonders V 41 ἀλιτήριος δαίμων). Der christliche Charakter der Vorstellungswelt Prokops bietet aber die Gewähr, daß dergleichen Übereinstimmungen lediglich formal bedingt sind und bestenfalls im allgemeinen Dämonenglauben der synkretistischen Spätantike wurzeln.

Der eindrucksvollste Fall der Dämonisierung eines römischen Herrschers betraf Domitian, der auch im Zusammenhang mit dem Antichristgedanken (vgl. R. Schütz, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Göttingen 1933) zu erwähnen war. Hier sehen wir an einem klassischen Beispiel, wie sich aus dem Zusammenwirken von Herrscherkult, christlich dämonistischer Endzeitlehre und einer Reihe anderer Bestandteile ein ähnliches Bild herausstellt, wie es Prokop von Iustinian entwirft. In diesem Zusammenhang erhält nun wieder die Tatsache, daß sich Prokop bei seinen literarischen Porträtversuchen ausgerechnet auf die Statue Domitians beruft, eine interessante Beleuchtung. Für ihn (An. 8, 12–21) weist dieses Standbild alle Züge des εἶδος Iustinians in vollkommenster Übereinstimmung auf. Die Tendenz der Geheimgeschichte hätte es Prokop verboten, eine Ähnlichkeit Iustinians mit einem „guten" bzw. senatorischen Kaiser zu konstatieren. Die gleiche Tendenz legte ihm natürlich nahe, auch die geringste Spur von physiognomischer Ähnlichkeit mit einem der ausdrücklichen damnatio memoriae durch den Senat und damit der allgemeinen Abscheu überlieferten Kaiser literarisch auszuwerten. Die Übereinstimmung zwischen der Beurteilung Domitians durch die Christen und der Beurteilung Iustinians durch Prokop kann kaum auf Zufall beruhen. Nur wer diese Zusammenhänge nicht berücksichtigt, kann die Gleichung zwischen den „senatorischen" Verdammungen Domitians und Iustinians für das Verständnis des Prokopschen Vergleichs zwischen beiden Herrschern als ausreichend erachten. Prokop benutzt auch in diesem Sonderfall alles, was an christlichen Gefühlswerten mitschwingt, als Mittel für seine politischen Zwecke.

Auf so beschränktem Raum war weder eine systematische Behandlung der christlichen Dämonologie noch eine Auseinandersetzung mit der Fachliteratur (für erste Hinweise: Kittel, Theolog. Wörterb. z. NT II 1) möglich. Die letztere bietet übrigens, obwohl für allgemeine Dämonologie ergiebig, für den Dämonenfürsten wenig Material. Jedoch ergab der Streifzug durch die Quellen eine Fülle von Parallelen zum „Dämonenfürsten" Prokops und seiner politischen Nutzanwendung. Die wichtige Frage, ob der Dämonenfürst bei Prokop mit dem Antichrist identisch ist, konnte nur kurz gestreift werden. Hier muß man sich zunächst über den scheinbaren Widerspruch klarwerden, der zwischen dem Interesse Prokops an allen christlichen Dingen und seiner mangelnden Teilnahme an dogmatischen Problemen besteht. Er lehnt die christologischen Auseinandersetzungen seines Zeitalters ab (bell. Goth. I 3, 6–8), weil ihm konfessionelle

Parteibildungen ebenso zuwider sind wie die berüchtigten Zirkusparteien (bell. Pers. I 24, 6 ψυχῆς νόσημα). Seine Theologie macht einen recht liberalen Eindruck, wie man heute sagen würde. Dazu kommt der Umstand, daß die Dämonologie einige Generationen nach den großen Kappadokiern längst nicht mehr im Vordergrund des theologischen Interesses stand, während ihre volkstümliche Wirkung immer noch im Wachsen war. Beim Durchmustern der Quellen bleibt der Eindruck haften, daß zwar vom Teufel und den Dämonen ungleich häufiger die Rede ist als vom Antichrist, aber dafür die politische Auswertung des Antichrist häufiger begegnet als die des Dämonenfürsten. Gewiß läßt die Ausdrucksweise Prokops keinen unmittelbaren Beweis für seine Vermischung beider Vorstellungen zu. Die politische Geschichte des Teufel- und Antichristgedankens in Verbindung mit der zwar christlichen, aber nicht speziell theologischen Einstellung Prokops zwingt uns jedoch, beide Vorstellungen als Hintergrund seines Iustinianbildes anzusehen. Teufel und Antichrist bezeichnen auf der politischen Ebene und für einen Mann wie Prokop ein und dasselbe, zumal solche Begriffe mit wachsender politischer Leidenschaft an theologischer Schärfe verlieren. Es genügt, an den theologischen Wert der Schimpfkanonaden zu erinnern, die ein Lucifer von Calaris gegen Kaiser Constantius richtete. Hierzu kommt die schon im jüdischen Schrifttum nachweisbare Verwechslung von Teufel und Antichrist, die auch nach der Klärung der Begriffe durch Männer wie Johannes Chrysostomos und Hieronymus in der öffentlichen Meinung weiterlebte.

Der für die „Geheimgeschichte" zentrale und selbst für die „Kriegsgeschichte" nicht unwichtige Gedanke vom Dämonenfürsten zeigt wieder einmal, wie wenig sich der Historiker der Denkweise seiner Zeit entziehen kann. Die Untersuchung der Weltanschauung Prokops, insbesondere seiner Auffassung von der Tyche, bestätigt die Irrigkeit der früheren, zumeist lexikalisch begründeten Ansichten über ein klassizistisches Salonheidentum dieses Geschichtschreibers. Auch in seinem Hauptwerk sind nicht nur Legenden und theologische Einlagen zu beobachten, sondern vor allem viele Nachrichten militärischer, diplomatischer und propagandistischer Art, die ihre Herkunft aus kirchlichen Kreisen mit Bestimmtheit verraten. Der religiöse Anstrich der „Bauwerke" ist allgemein bekannt. Neben all diesen Anzeichen, die gründlich zu prüfen verlohnt, zeigen auch die dämonistischen Bemerkungen der Geheimgeschichte, wie Prokop trotz seines zur Schau getragenen Klassizismus und rationalen Agnostizismus von den christlichen Vorstellungen tief beeindruckt ist und für seine und seiner Gesinnungsgenossen oppositionelle Thesen weitgehend Gebrauch davon macht. Die frühzeitige politische Nutzanwendung der Gedanken vom Dämonenfürsten und Antichrist gehört zu den missionarisch propagandistischen Geniestreichen des Christentums. Aber auch Prokop und seinen Hintermännern kann propagandistisches Geschick nicht abgesprochen werden, wenn sie die christliche Waffe gegen den allerchristlichsten Kaiser erheben.

DER REGENBOGEN IN DER VORSTELLUNG DER BALKANVÖLKER

L. SADNIK/GRAZ

Die geistige Durchdringung des auf südosteuropäischem Boden geborgenen volkskundlichen Materials zeigt, daß ein beträchtlicher Raum des Reservoirs von Vorstellungen und Kunstmitteln, aus welchem Volksmeinung und Volksdichtung schöpfen, von fremden, gelehrten und literarischen Elementen eingenommen wird. Der überwiegende Teil dieser Elemente ist – wie wir bald eindeutig feststellen, bald mehr oder weniger überzeugend erschließen können – aus den Hochkulturen des östlichen Mittelmeerraumes in die volkstümliche Vorstellungswelt der Balkanvölker eingedrungen. Als Vermittler kommen in erster Linie die mit der christlichen Lehre übernommenen Traditionen Byzanz' – insbesondere die durch dualistische Sektierer verbreiteten apokryphen Schriften – sowie die unter byzantinischem Einfluß entstandenen Darstellungen an den Wänden der orthodoxen Kirchen und Klöster in Betracht. Ein verhältnismäßig geringer Teil an Vorstellungen und Bildern ist nach vorangegangener Anpassung an den neugriechischen Volksglauben augenscheinlich in neuerer Zeit an die nachbarlichen Volkskulturen gegangen.

Daß auch die Anschauungen über Wesen und Gestalt der dem bäuerlichen Erlebniskreis besonders nahestehenden atmosphärischen Erscheinungen in hohem Maße von den besagten Fremdeinflüssen geformt wurden, zeigen uns u. a. die bei den Balkanvölkern überlieferten Vorstellungen vom Regenbogen. Eine zu erwartende Verknüpfung dieser Erscheinung mit dem Fruchtbarkeitsbringer, dem Regen, geht im wesentlichen nur aus dessen Symbolisierung auf den Gildenbroten und einigen vereinzelt vorkommenden Namen hervor. Unabhängig davon sind die Deutungen als Drache bzw. Riesenschlange oder als Gürtel der Himmelsmutter (mitunter des Herrgotts), welchen wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

In Verbindung mit der weitverbreiteten, schon den antiken Völkern vertrauten Auffassung, daß der Regenbogen Wasser aus einem irdischen Gewässer trinke, um es den Wolken zuzuführen, wird die erstgenannte Vorstellung bei Rumänen, Kroaten und Albanern mitunter heute noch als Faktum empfunden, zumeist ist sie den Mutterschichten dieser Völker aus ihrer Dichtung vertraut, in welcher sie als poetische Fiktion fortlebt. Bei den Bulgaren ist der Glaube an den Regenbogendrachen schon verblaßt. Nach der bei ihnen herrschenden Meinung kann jedoch die besagte Aufgabe des Regenbogens auch von den langgeschwänzten Ge-

witterdrachen erfüllt werden. Daß einerseits der nach Liungman im Osten beheimatete Glaube an die Gewitterdrachen,[1] andrerseits die besonders bei den Südslaven beliebte Vorstellung von deren Widersacher, dem Zmej (bulgarisch) oder Zmaj (serbokroatisch) – zu altbulgarischem zmьjь, welcher Name etymologisch zu zmija 'Schlange' gehört – die Vorstellung vom Regenbogendrachen teilweise modifiziert haben, geht aus dem uns über diese zur Verfügung stehenden Material wiederholt hervor. Die volkstümliche Anschauung vom Zmej, der vielfach ähnliche Züge wie der neugriechische δράκος und der albanische Drangue aufweist, stimmt auffallend zum Bilde Leviathans, wie es in der Apokalypse und im Buche Hiob entworfen wurde. Wenn diese schuppenbedeckte Riesenschlange auch als schmucker Jüngling erscheint und als Incubus schönen Frauen und Mädchen beiwohnt, so glauben wir bei der biblischen Gleichung der Begriffe Drache – Schlange – Satan für diese Vorstellung häretische Anschauungen verantwortlich machen zu dürfen. Wird doch in einer der beiden uns erhaltengebliebenen lateinischen Abschriften der Bekenntnisschrift der unter dem Namen Bogomilen bekannten dualistischen Sektierer erklärt, die Schlange, die Eva verführt habe, sei keine Schlange gewesen, sondern der Satan in Gestalt eines schönen Jünglings,[2] wozu wir eine Parallele in einer bosnischen apokryphen Erzählung über die Erschaffung der Welt besitzen.

Mögen die hier angezogenen Drachenvorstellungen die im Vordergrund unseres Interesses stehende Auffassung des Regenbogens auch mannigfach beeinflußt haben, so ist sie doch ihrem Ursprung nach von ihnen zweifellos unabhängig. Daß wir diesen nicht in der „frei schaffenden Phantasie" der in Betracht kommenden Völker zu suchen haben, entnehmen wir vornehmlich dem Vorhandensein gelehrt-literarischer Vorbilder für diese Vorstellung auf südosteuropäischem Boden. Wir denken in erster Linie an eines der ältesten (d. h. schon vor dem 13. oder sogar 12. Jahrhundert) aus dem Griechischen in die Literatursprache der orthodoxen Völker, ins Altkirchenslavische, übersetzten apokryphen Denkmäler, an die „Offenbarung des Baruch" (= Otkrovenie Varuchovo).[3] In ihr finden wir eine breite Behandlung der auch in anderen Apokryphen angeschnittenen Frage, wer das Wasser aus dem irdischen Meere hebe, um zu verhüten, daß dieses infolge der durch die Flüsse empfangenen

---

[1] W. Liungman, Traditionswanderungen Euphrat–Rhein, 1. Teil. In: Folklore Fellows Communications Nr. 118 (Helsinki 1937), 27.

[2] Eine ausführliche Besprechung dieses Denkmals gibt Jor. Ivanov, Bogomilski knigi i legendi (= Die Bücher und Legenden der Bogomilen), Sofia 1925, S. 60–87.

[3] Über die südslavischen und russischen Redaktionen dieses Denkmals, das wie die 'Vision Jesaias' und das Buch 'Henoch' in die an altorientalischen Vorstellungen reiche Gruppe der alttestamentlichen Apokryphen gehört, orientieren wir uns am besten in dem obengenannten Werk J. Ivanovs S. 191–207; vgl. ferner N. Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch. In: Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1896 H. 1.

Wassermengen übergehe und die Erde überflute. Es ist dies die Aufgabe eines von Osten nach Westen hin ausgestreckten Zmьjь, also eines Schlangenungetüms, das Baruch im 3. (?) Himmel erschaut. Es neigt sich herab und trinkt auf Gottes Geheiß täglich eine Elle Wasser aus dem Meere, und der Baruch durch die Himmel[1] geleitende Engel vergleicht die Größe seines Leibes mit dem Hades.

Der einzige uns erhaltene griechische Text des schon Origenes bekannten Apokryphons ist eine verhältnismäßig späte Abschrift aus dem 15. Jahrhundert,[2] die jedoch von den slavischen Versionen wesentlich abweicht. Unklar ist in ihr die Stellung des sich von den Leibern der Sünder nährenden Drachens zum Hades: er ist diesem ähnlich und trinkt in ihm vom Meere ungefähr eine Elle (ἐν ᾧ καὶ πίνει ἀπὸ τῆς θαλάσσης ὡσεὶ πῆχυν μίαν). Die Lage des Drachens – er ist in einem der Himmel und hat ständig Zutritt zum Meere sowie zum Hades (wohin nach Hesiod Zeus die Iris um das Wasser des Styx gesandt hat)[3] – ließe auch hier die Deutung als Regenbogen zu.

Zweifellos entspricht nun dem Geiste der allgemeinen Kulturstufe des überwiegenden Teiles der südosteuropäischen Völker diese Deutung einer das Wasser des Meeres trinkenden (also sozusagen die Aufgabe des Regenbogens erfüllenden) Himmelsschlange, der, nach dem Charakter unserer Schriftquellen zu schließen, wohl gelehrte, gnostische Spekulationen zugrunde liegen[4] – wir denken vor allem an den das Ende seines Schwanzes verschluckenden δράκων ἑλικτός, der uns auch bei den Balkanvölkern, und zwar sowohl in ihrer volkstümlichen Überlieferung wie in den mittelalterlichen, die literarischen Traditionen Byzanz' fortsetzenden 'Sammelwerken' wiederholt begegnet. Diese Annahme scheint um so glaubhafter, als die Auffassung des Regenbogens unter dem Bilde einer Riesenschlange den für eine Beeinflussung in Betracht kommenden Hochkulturen offenbar fremd ist.[5]

---

[1] Über den (bekanntlich schon babylonischen) Glauben an die sieben Himmel bei den Balkanvölkern vgl. L. Sadnik, Einflüsse der Hochkulturen des Ostens auf das Weltbild der südosteuropäischen Volkskulturen. In: Wissenschaft und Weltbild, 1 (1948) H. 3.

[2] M. Rh. James, Apokrypha anecdota II (Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. A. Robinson, Vol. V., Nr. 1), Cambridge 1897 p. LI–LXXI und 84–102. Zur griechischen Baruch-Apokalypse vgl. ferner die Encyclopaedia Judaica III (1929) 1122.

[3] Hesiod, Theogonie 785.

[4] Über die Schlange in der Symbolik zahlreicher gnostischer Sekten vgl. H. Leisegang, Die Gnosis (Kröners Taschenausgabe 32 [1941], insbesondere S. 111–113, 143–158).

[5] Mit geringem Erfolge versucht E. H. Meyer in Gandharven – Kentauren (1. Bd. Indogermanische Mythen), Berlin 1883, S. 157 a. a. O. diese Auffassung in der altindischen Literatur nachzuweisen. Ganz vereinzelt steht der Vergleich der κυάνεοι δὲ δράκοντες (am Panzer des Agamemnon) mit der Iris in der altgriechischen Literatur (Ilias Λ 26–29). Die Interpreten sind der Meinung, daß er auf Grund der Ähnlichkeit von Farbe und Form gezogen wurde.

Das Vorkommen dieser Auffassung in voneinander räumlich weit entfernten Tiefkulturen[1] – worauf sich die ältere Forschung beruft, um Schlangenbilder der alten Kulturvölker in diesem Sinne auszudeuten – stützt im Hinblick auf deren geographische Lage die von uns vorgeschlagene Erklärung ihrer Entstehung auf Grund in die volkstümliche Glaubenswelt herabgesunkener Bilder. Das Verbreitungsgebiet der Anschauung im Südosten und außerhalb Europas – hier kommen Dahomey, Südafrika und Südamerika in Betracht – deckt sich jedenfalls mit dem zu wiederholten Malen festgestellten Ausstrahlungsgebiet der Hochkulturen des Ostens,[2] ihr Aufscheinen in der Bretagne erklärt sich zwanglos aus der Tatsache, daß die kleinasiatisch-südeuropäische Sektenbewegung des Hochmittelalters die Wanderung zahlreicher im Südosten bekannter Bilder und Gleichnisse nach Südfrankreich und von dort weiter bis in die flandrischen Tuchmacherstädte zur Folge hatte. Was endlich die Kenntnis der Vorstellung bei Weißrussen und Ukrainern betrifft, erinnern wir an die Beziehungen zwischen dem Kiever wie auch dem Moskauer Staat und den südslavischen Ländern: sie vollzogen sich jahrhundertelang fast ausschließlich unter dem Einfluß der Kulturtätigkeit einer Schicht, die in hohem Maße die byzantinischen Traditionen und mit diesen ein reiches Erbe östlichen Vorstellungsgutes übernommen hatte und zum Teile weiterbildete.

Während die Vorstellung vom Regenbogendrachen immerhin im Bereiche der Erlebnismöglichkeit der einzelnen südosteuropäischen Völker liegt, schließt der (wohl aus den harten Lebensbedingungen erwachsene) Lebensrealismus dieser Völker, der sowohl in ihrer religiösen Haltung wie auch in den Gestaltungen ihrer dichterischen Phantasie stärkstens zutage tritt, die Annahme aus, es könne sich bei der Auffassung des Regenbogens als Gürtel der Himmelsmutter um eine selbständige schöpferische Leistung handeln. Sprachliche Erwägungen – bei den Bulgaren heißt der Regenbogen in diesem Zusammenhang ausschließlich *zuna* – sowie die verhältnismäßig starke Verbreitung der Vorstellung bei den unmittelbaren Nachbarn der Griechen (bei Bulgaren, Aromunen und Albanern) sprechen für Griechenland als Ausgangsgebiet, woselbst die heute volkstümliche Auffassung des Regenbogens als Gürtel bereits bei Pseudo-Plutarch de fluviis, ausdrücklich aber bei Hesychios belegt ist.[3] Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen hierzu bietet Eisler in seinen bekannten Ausführungen über die nachweisbar nach Griechenland gewanderte morgenländische

---

[1] Die sich sowohl im Wesentlichen als auch in Einzelheiten darbietende Übereinstimmung der Vorstellung vom Regenbogendrachen in den in Betracht kommenden Tiefkulturen hebt Ch. Renel in seinem Aufsatz: L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité, Revue de l'histoire des religions 46 p. 58–80, hervor.

[2] Daß die Hochkulturen nahezu dasselbe Gebiet wie die Seeverkehrskultur bedecken, macht u. a. F. Graebner, Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911, an einem Kartogramm deutlich.

[3] Hesychios, ed. M. Schmidt: – Ἶρις· ἡ θεὸς ἄγγελος· καὶ ἡ ἐν οὐρανῷ ζώνη ....

Überlieferung eines himmelumfassenden Lichtgürtels, der als Kosmossymbol zum Schmuck der Muttergöttin wurde.[1] Eisler deutet ihn als Zodiakus. Die in diesem Falle anzusetzende Umdeutung des Himmelsgürtels müßte nicht erst im Volke vor sich gegangen sein. Die Behauptung, daß die Babylonier Tierkreis und Regenbogen bisweilen sogar mit demselben Namen belegt haben, wurde allerdings in der 2. Auflage des Handbuches der altorientalischen Geisteskultur fallen gelassen.[2]

---

[1] R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. 1, München 1910, S. 94 ff. und 159 ff.

[2] Vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 39, und Berlin-Leipzig 1929, S. 139ff.

ZUR ECHTHEITSFRAGE DER MANICHÄERBÜCHER DES PHOTIOS

J. SCHARF/GÖTTINGEN

H. Grégoire gebührt das Verdienst, in einer quellenkritischen Studie zur Paulikianergeschichte[1] u. a. auch eine alte Kontroverse der Photiosliteratur aufgegriffen und mit neuen Argumenten wesentlich gefördert zu haben: die Frage nach der Echtheit der unter dem Namen des Patriarchen überlieferten vier libri contra Manichaeos. Er kommt zu dem Ergebnis, daß wir im Werk des Petros Sikeliotes[2] die einzige authentische Primärquelle der uns hier interessierenden Paulikianerüberlieferung vor uns haben, von der alle übrigen abhängen, und daß andererseits das sog. erste Buch des Photios eine plumpe Fälschung des 10. Jahrhunderts sei, die gedankenlose Kompilation eines ,,vir obscurus", zu nichts brauchbar als höchstens zur quellenkritischen Textherstellung des Peterschen Originals. Von diesem Verdammungsurteil her fällt dann auch ein bedenkliches Streiflicht auf die weiteren photianischen Manichäerbücher, von denen schließlich nur das letzte als gesichert, das zweite und dritte aber mit stärkstem Mißtrauen betrachtet werden. Die Argumentation des belgischen Gelehrten ist, soweit sie neue Hinweise zur Quellenkritik des Gesamtkomplexes bietet, wie immer scharfsinnig und voller Anregungen. Dagegen erweisen sich die auf das ,,pseudo-photianische" Werk bezüglichen Argumente bei genauerer Prüfung zum Teil als weniger belastungsfähig,[3] so daß eine Neuüberprüfung notwendig wird.

Was zunächst die Bücher II–IV anbelangt, so besitzen wir im Vorwort des auch von Grégoire als echt anerkannten vierten Buches ein wertvolles Selbstzeugnis des Verfassers, von dem auszugehen ist.[4] In der Verbannung erreicht den Photios die Bitte eines Freundes, ihm die von ihm verfaßten Schriften gegen die Manichäer zu übersenden. Photios bedauert, sie nicht schicken zu können, da sie dem allgemeinen Raub seiner Bücherei zum Opfer gefallen sind, rekapituliert aber aus dem Gedächtnis in großen Umrissen ihren Inhalt[5] und schickt als Ersatz eine eigens für

[1] Les Sources de l'Histoire des Pauliciens, Académie royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Lettres, 5e Série, Tome XXII (Brüssel 1936) 95–114. Dort auch die ältere Literatur.

[2] Im folgenden PS abgekürzt.

[3] Vgl. neuerdings besonders die Einwände von F.Scheidweiler, Paulikianerprobleme, B. Z. 43 (1950) 10 ff., die mir erst bekannt wurden, als die vorliegende Untersuchung im Resultat abgeschlossen war.

[4] Der gereinigte Text jetzt bei F. Scheidweiler a. a. O. S. 29/30.

[5] Die hier angeführten Hauptgedanken bilden in der Tat den Themenkreis der Bücher II–III. Vgl. Scheidweiler a. a. O. S. 30.

den Freund – aus dem Gedächtnis und unter vielen Mühen – angefertigte neue Schrift, die den Inhalt der verlorenen Bücher ungefähr wiedergeben und zusammenfassen soll. Dabei bittet er den Freund, etwaige Mängel des Werks seiner schwächlichen Gesundheit und mißlichen Lage zugute zu halten. Sollten ihm später die Originalschriften doch noch einmal in die Hände fallen, dann möge er sich bei der Lektüre nicht wundern, wenn er den größten Teil ihres Inhalts aus der neuen Schrift bereits kenne, manches aber auch nicht.

Es ist nun von eigentümlichem Reiz, beim Durchblättern des vierten Buches sozusagen unmittelbar am schöpferischen Denkprozeß des Menschen, der diese Worte schrieb, teilzunehmen und im einzelnen zu verfolgen, wie sich die frühere Arbeit im Gedächtnis des rückschauenden Geistes reproduziert. Die Grundgedanken des früheren Werks sind ihm natürlich noch geläufig. Was die Einzelheiten anbelangt, so hat freilich Lethe, wie Photios selbst im Vorwort klagt, manches ausgelöscht; immerhin ergeben sich aber auch im Detail noch genug direkte Reminiszenzen. Wir erfassen sie am besten an den Bibelzitaten, da diese nun einmal den geistigen Raum einer theologischen Abhandlung der Zeit – soweit sie Anspruch auf Selbständigkeit erhebt – zu bestimmen pflegen und darum auch hier als willkommene Wegweiser angesehen werden können.[1] Mustert man ihre Verwendung, so erkennt man bald als typisches Kennzeichen des Photianischen Arbeitsverfahrens die Gewohnheit, längere Textpartien, insbesondere des Neuen Testaments, kursorisch durchzusehen und kettenartig der Reihe nach für seine Beweisführung auszubeuten. Diese Technik der Reihenzitate gibt den Büchern II–IV geradezu das Gepräge und fällt bei einer Zusammenstellung der Bibelzitate sehr stark ins Auge.[2] Eine auf dieser Beobachtung aufgebaute Konkordanz ergibt folgendes bemerkenswerte Bild:

Photios (Migne, P. G. 102)

	Buch IV	Buch III	Buch II	Buch I
Matth. 12, 25	181 A			
Luc. 19, 27	184 D	176 B		
Matth. 4, 9	193 BC	172 CD		
Matth. 5, 17/18	196 AB	136 CD		
Hebr. 11, 3	200 BC	152 C		
Matth. 5, 34–36	200 C		105 B	
Matth. 6, 9	204 A		89 C	
Matth. 8, 11	205 B			65 C
Luc. 2, 48/49	213 A		117 A	
Matth. 4, 8/9	221 D	172 C		
Joh. 2, 15/16	229 A		105 C	
Matth. 22, 31	233 D	128 B		
Matth. 19, 4/5	257 C	125 A		
Matth. 19, 6	260 A	125 AB		
Matth. 19, 8	260 B	124 C		
Matth. 13, 37/38	261 B		112 B	

Fußnote 1 und 2 siehe S. 489.

Übereinstimmungen von solcher Eigenart und Häufigkeit können nicht zufällig sein. Nimmt man hinzu, daß dieser gedanklich-inhaltlichen Konkordanz eine ebenso auffallende Verwandtschaft der Stilmittel und sprachlichen Ausdrucksformen entspricht, so dürfte die Beweiskraft unabweisbar sein. Das Material spricht für sich selbst: Von den bereits durch einen so gründlichen Kenner des Photianischen Stils wie Hergenröther gelegentlich[3] aus anderen Schriften zusammengestellten Lieblingsausdrücken, Übergangsformeln und typischen Wendungen des Photios finden sich innerhalb unserer Bücher II und III die meisten wieder;[4] noch auffallender sind den Büchern II/III und Buch IV gemeinsame charakteristische Sprach- und Stilfiguren,[5] am schlagendsten aber tritt die innere Verwandtschaft zutage, wenn sich gedanklicher Gehalt und Einzelheiten der Formulierung im Gedächtnis des Verfassers berühren und so zusammenfügen, daß sie gelegentlich einander geradezu bedingen. So ist das IV 10 (200 B) anklingende Wortspiel ἁγίων Ἅγια an dieser Stelle überhaupt nicht voll zu verstehen ohne den Bezug auf III 12 (152 B), wo es ausführlich entwickelt und erklärt worden war. Ähnlich wird II 11 (105 B) Matth. 5, 34 wörtlich zitiert und der hier genannte μέγας βασιλεύς durch Kombination mit Joh. 2, 16 als [θεὸς] πατήρ identifiziert. IV 10 (200 C) wird die gleiche Matthäusstelle nur paraphrasiert und mit den Worten τοῦ αὐτοῦ θεοῦ καὶ μεγάλου βασιλέως das Ergebnis jenes früheren Beweises unbewußt vorausgesetzt, also eine amplificatio ex memoria, die ohne den früheren Bezug unklar bleibt. Als Beispiel für Reminiszenzen bis in die wörtliche Formulierung verweise ich etwa auf Parallelen wie III 11 (145 A: τῆς δημιουργικῆς παλάμης ἔργον) und IV 31 (256 B: παλάμης ἐστὶ τῆς ἀγαθουργοῦ) oder III 19 (176 B–177 B: τοῦ πάθους οὐ δεχομένου τέλος ἀτελευτήτου . . ., τὸ ἀτελεύτητον πῦρ . . .) und IV 3 (184 D: ἐν ἀτελευτήτῳ καὶ ἀδιαδόχῳ γεέννῃ πυρός . . .) als beispielhaft.[6]

---

[1] Solche Analogien der Schriftzitate ergeben sich bei Arbeiten über das gleiche Thema keineswegs von selbst: Von 117 Bibelzitaten der Parallelarbeit des PS über das gleiche Thema erscheinen nur zwei auch bei Photios. Der geistige Raum ist eben ein ganz anderer.

[2] Als besonders kenzeichnend nenne ich: IV 11–14: Matth. 5, 34–36; 6, 9; 6, 28; 6, 30; 6, 29; 8, 11. IV 28–29: Luc. 15, 4; 15, 8; 15, 11; 15, 21. III 13–15: Rom. 7, 3; 7, 14; 7, 22; 8, 4; 9, 3; 9, 5; 9, 15; 9, 18; 9, 20; 11, 1; 11, 16; 11, 18; 11, 22; 11, 28; 11, 29; 15, 4; 15, 5. II 9–10: Matth. 6, 2; 6, 26; 6, 32 etc.

[3] Photius III (1869) 154 Anm. 8; 171 Anm. 9; 355 Anm. 102; 356 Anm. 103.

[4] Z. B. ἄλλως τε δέ II 4 (88 D), II 9 (100 C) usw.; χωρὶς δὲ τῶν εἰρημένων II 1 (85 A), II 11 (105 C), III 1 (124 B), III 7 (133 C) usw.; μονονουχί II 9 (100 B) usw.; ὁ κοινὸς πλάστης καὶ δεσπότης III 16 (165 B) usw.; ναὶ δὴ καί II 12 (112 A) usw.; οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί III 13 (156 A) usw.; εἰς μύθους καὶ μακρὸν λῆρον II 8 (96 C), II 11 (105 B) usw.

[5] Vgl. z. B. III 2 (128 C: ἵνα πᾶσαν τῶν δυσσεβῶν περικόψῃ πρόφασιν) mit IV 26 (237 C: ἵνα πᾶσαν τῶν ἀσεβῶν διακόψῃ πρόφασιν); III 5 (132 C: ἔστι γὰρ ἔστι) mit IV 7 (192 C: οὐκ ἔστι ὅλως, οὐκ ἔστι); III 3 (129 B: τότε δή, τότε) mit IV 1 (180 B: ταῦτα δή, ταῦτα); ferner ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεός: II 14 (121 C), III 6 (133 A), IV 24 (229 D); ὁ τῶν ἀρρήτων μύστης καὶ μυσταγωγός: II 11 (108 A), III 10 (141 D, 144 B), IV 6 (189 D/192 A); ὁ κοινὸς λυτρωτής: II 12 (116 D), IV 4 (188 A) usw.

[6] Vgl. ferner etwa III 2 (128 B) mit IV 25 (233 D/236 AB), II 11 (105 C) mit IV 23 (229 AB) usw. Daß übrigens auch zu anderen Schriften des Photios die gleichen

Der Befund, den die Konkordanztabelle im Zusammenhang mit diesen sprachlich-stilistischen Indizien bietet, ist eindeutig: Die beiden mittleren Bücher, die sogenannten Homilien, sind geistiges Eigentum desselben Autors, der das vierte Buch verfaßt hat. Und dieser Mann war nach dem dokumentarischen Zeugnis des Vorworts Photios.

Unsere Betrachtung bliebe unvollständig ohne einen Blick auf die Problematik des meistumstrittenen ersten Buchs. Daß zu ihm nur eine einzige Analogie der Schriftzitate unserer Konkordanz hinüberweist, darf nicht zu voreiligen Schlüssen verführen, trägt doch dieses Buch als historische Einleitung einen ganz anderen Charakter als die ihm folgenden dogmatisch-theologischen Auseinandersetzungen und bedarf deshalb kaum des Unterbaus biblischer Belege. Folgerichtig enthält es auch nur die im Vergleich zu den übrigen Büchern verschwindend geringe Zahl von insgesamt sieben Schriftzitaten, die natürlich für unsere Fragestellung nicht genug Material abwerfen. Wir müssen uns also nach anderen Indizien umsehen, um auch hier Anhaltspunkte für die Hand des mutmaßlichen Verfassers zu gewinnen.

PS[1] berichtet u. a. das amüsante Verhör des Häresiarchen Gegnesios/Timotheos durch Kaiser Leon den Isaurier und den Patriarchen von Konstantinopel, in welchem der schlaue Paulikianer im Verlauf des Frage- und Antwortspiels alle Bedenken gegen seine „Rechtgläubigkeit" zu zerstreuen weiß und schließlich, sogar mit einem kaiserlichen Sigill versehen, als triumphierender Sieger in seine Heimat Manalalis zurückkehren darf. Die ganze Episode wird von PS schlicht und ohne besondere Anteilnahme erzählt. Für den Verfasser des ersten Photiosbuchs, der seinerseits die Stelle bei PS fand, besitzt dieses historische Dokument dagegen offenbar ein ganz besonderes Interesse, denn er verfertigt[2] aus den Angaben seiner Vorlage durch phantasievolle Ausschmückung der Details und Hinzufügung zahlreicher neuer Züge ein wahres Kabinettstück[3] rhetorisch aufgeputzter Erzählungskunst vom fast doppelten Umfang des anspruchslosen PS-Berichts. Aber nicht genug mit der stilistischen Umformung, benutzt er darüber hinaus die willkommene Gelegenheit, den interessanten Vorgang auch mit aktuellen politischen Farben auszumalen. PS war mit den Worten „ὡς δὲ εἶδεν αὐτὸν ὁ Πατριάρχης, λέγει αὐτῷ" unmittelbar und ohne Umschweife in das Zwiegespräch eingetreten. Bei unserem Autor wird daraus: „οὐκ ἔχων δὲ [sc. ὁ βασιλεύς!] κρίσιν τὰ τοιαῦτα διερευνᾶν, καὶ τοῦτο καλῶς συνειδώς, αὐτὸς μὲν οὐκ ἐξετάζει τὸν αἰτιαθέντα· τῷ δὲ κατὰ καιροὺς τῶν ἱερατικῶν θρόνων τὴν προεδρίαν λαχόντι ἐξετασθησόμενον ὑπὲρ τῆς θρησκείας διαπέμπει . . ."

---

engen Beziehungen bestehen, zeigt z. B. eindrucksvoll ein Textvergleich zwischen II 9 (100 B) und Quästio 3 (Migne, P.G. 101, 100 CD/101 A).

[1] ed. Gieseler (Göttingen 1846) p. 36/37; Migne, P.G. 104, 1284 BD.

[2] Migne, P.G. 102, 53 A–56 D.

[3] Der Verfasser weist mit den Worten 'οἱ δὲ λόγοι, ὡς ἂν ἡ μίμησις εἴποι, τοιούτῳ διετυποῦντο σχήματι' selbst unmißverständlich auf den exemplarischen Charakter seiner Rekonstruktion hin.

Sollte noch ein Zweifel darüber bestehen, daß wir es hier mit einem – der Vorlage völlig fremden – hochaktuellen politischen Bezug zu tun haben, so wird er beseitigt durch eine zweite Stelle, die den gleichen Tatbestand womöglich noch schärfer zum Ausdruck bringt. Wenige Kapitel später berichtet nämlich PS[1] von einer Strafaktion unter Michael Rhangabe und seinem Nachfolger Leon gegen die Paulikianer in Armenien und sagt über ihre Durchführung kurz und bündig: „Ἦλθεν οὖν τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως καὶ εἰς Ἀρμενιακοὺς πρὸς Θωμᾶν τὸν ἐπίσκοπον Νεοκαισαρείας καὶ τὸν Παρακονδάκην ἔξαρχον ὄντα· κατὰ οὖν τὴν τοῦ βασιλέως κέλευσιν τοὺς εὑρισκομένους ἀξίους θανάτου καὶ ὁδηγοὺς ἀπωλείας ἀπέκτεινον . . ."

Der Umarbeiter macht daraus folgendes:[2] „Ἧκεν οὖν τὰ προστάγματα καὶ εἰς τὴν καλουμένην χώραν τῶν Ἀρμενιακῶν. Θωμᾶς δὲ ἦν τηνικαῦτα Νεοκαισαρείας ἐπίσκοπος καί τις ἕτερος Παρακονδάκης ἐπώνυμος ἐξάρχων κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῶν ὅσοι τῆς κατὰ τὸν βίον σεμνότητος εἴχοντο, καὶ τῆς ὑψηλοτέρας πολιτείας ἐποιοῦντο ἐπάγγελμα συντηρεῖν τὰ δέσμια. Τούτων τοίνυν τῶν ἀνδρῶν ἑκάτεροι ἅμα συνεδριάζειν μετὰ καὶ ἑτέρων τινῶν λογίων βασιλικὸν δεξάμενοι θέσπισμα, οὓς ἂν τῶν ἀποστατῶν ἡ πολιτικὴ χεὶρ εὕρισκέν τε καὶ συνελάμβανεν, καὶ πρὸς αὐτοὺς διεπέμπετο, ἐξήταζόν τε καὶ ἐλογοθέτουν λεπτομερέστερον, καὶ τοὺς ὑπαιτίους τῶν ἀναιτίων φυλοκρινοῦντες τοὺς μὲν ἀπέλυον, ἔστι δ' οὓς καὶ ἐπιτιμίοις ἐκκλησιαστικοῖς καθυπέβαλλον, τοὺς δὲ παντελῶς ἀνιάτους οἱ πολιτικοὶ νόμοι καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἀρχόντων παρελάμβανεν τὸ δικαιωτήριον . . ."

Die erste der beiden Stellen enthält die unmißverständliche Aufforderung an den Kaiser, sich nicht in Fragen der Ketzerbekehrung einzumischen, die alleiniges Vorrecht des Patriarchen sei. Das unausgesprochene, aber wenig verhüllte fabula docet springt ins Auge: Ein orthodoxer Herrscher wird sich nicht unterstehen, ein Privileg anzutasten, welches selbst der rücksichtsloseste und bösartigste Ikonoklastenkaiser[3] respektiert hat.

Die zweite Stelle exemplifiziert sehr genau, wie ein Ketzergericht in der Provinz auszusehen und vor sich zu gehen hat, wenn es kanonisch und rechtmäßig sein soll. Das pointierte Lob, das auf Charakter und Handlungsweise des kirchlich-loyalen Exarchen fällt, sowie die pedantisch-genaue Beschreibung der Tätigkeit des unter Vorsitz des höchsten kirchlichen Residenten der Gegend zusammentretenden geistlichen Tribunals, dem die πολιτικὴ χείρ durch Anlieferung der Angeklagten und evtl. Exekution der Schuldigen gewissermaßen nur Handlangerdienste leistet, lassen deutlich erkennen, daß diese Spielregeln einer idealen geistlich-weltlichen Zusammenarbeit in der Praxis offenbar häufig durch selbstherrliche kaiserliche Kommissare verletzt wurden, wogegen sich die hohe Geistlichkeit durch Protest- und Beschwerdeschriften an den Patriarchen oder

[1] ed. Gieseler p. 52; P.G. 104, 1301 A. [2] Migne, P.G. 102, 77 AB.

[3] Leon I. galt der nach-ikonoklastischen Zeit immer als das Schreckgespenst des kirchlichen Tyrannen schlechthin, wie die haßerfüllten Schilderungen etwa bei Georgios Monachos und seinen Nachfolgern auf Schritt und Tritt beweisen.

Kaiser selbst nach Kräften gewehrt haben wird. So erhält auch diese Stelle ihr eigentümlich politisch-lehrhaftes Kolorit.

So schwer es fällt sich vorzustellen, daß diese geschickt angebrachte Propaganda und Polemik das Werk eines obskuren Abschreibers sein sollte, so natürlich drängt sich bei unbefangener Lektüre der Eindruck auf, daß hier ein hochgestellter Repräsentant der kirchlichen Hierarchie zu uns spricht, in dessen Persönlichkeit sich die literarischen Interessen des Schriftstellers und die kirchenpolitischen Belange des sich verantwortlich fühlenden Oberhirten ständig überschneiden und lebhaft durchdringen. Wer könnte dieser Mann sein? Natürlich besteht die Möglichkeit, an die Interpolation eines späteren Fälschers zu denken, der aus kirchenpolitischen Motiven die beiden Stellen etwa in das unter dem Namen des Photios umlaufende bekannte Werk hineingeschmuggelt haben könnte. Dem widerspricht jedoch – und darin liegt das Interesse und die Überraschung der beiden Stellen – der Stil, der bei genauerem Zusehen wiederum ganz unverkennbar das Signum der eigenwilligen photianischen Hand aufweist. Ich lasse auch hier eine Auswahl der kennzeichnendsten Beispiele für sich selbst sprechen: Die bezeichnende Wendung ὁ πάντα φύρων καὶ συγχέων[1] kehrt wieder De S. Sp. Myst. 80 (P.G. 102, 364 B): καὶ συγχεῖ καὶ φύρει; der Ausdruck ἄχραντον σῶμα καὶ αἷμα erscheint in seinen Bestandteilen Man. IV (P.G. 102, 188 D) und q. 200 (P.G. 101, 940 C), ψυχικὰ μολύσματα wörtlich q. 29 (P.G. 101, 216 B), die beiden Lieblingsverben σκηνοποιεῖν und ἀναπλάττειν z. B. Man. IV (P.G. 102, 181 B u. D), das Bild vom θανατήφορον τῆς ἀποστασίας ἰόν nahezu wörtlich q. 241 (P.G. 101, 1041 B), die antike Reminiszenz τὰ ἄνω κάτω ποιῶν De S. Sp. Myst. 50 (P.G. 102, 329 A), die typische Übergangsformel πλὴν ἀλλ' ebendort 21 (300 B), die Wendung ἱερατικὸν θρόνον λαχών ep. 8 (P.G. 102, 632 B), die entsprechende τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς τὰ σκῆπτρα ebendort (633 A), die Zusammenstellung ἐρεύνης τε καὶ κρίσεως q. 172 (P.G. 101, 873 B), der Ausdruck εἰς τὸ τῶν μοναχῶν ἠμείφθη σχῆμα in seinen Wortbestandteilen ep. 2 (P.G. 102, 605 C). Daß endlich βασίλειος στολή ein Lieblingsausdruck des Photios ist, hat schon Hergenröther gesehen,[2] ganz zu schweigen von der noch weit größeren Zahl spezieller Lieblingswörter des Photios in unserem Text, deren Aufzählung im einzelnen ich mir versagen muß.[3] Alles in allem also eine recht ansehnliche Blütenlese photianischer Diktion, auf engstem Raum gesammelt und nach Farbe und Duft unverkennbar echt.

Die Überraschung, die dieser Befund bietet, ist nicht geringer als die Verlegenheit, in die uns seine Konsequenzen führen. Eines der zwingendsten Argumente Grégoires für seine These von der Unechtheit des ersten

---

[1] Die folgenden Beispiele entstammen alle dem engen Textausschnitt Migne, P.G. 102, 53 A–56 D und 77 AB. [2] A. a. O. III 154 Anm. 8.

[3] Ich erwähne nur etwa δυσσέβημα: Man. IV (P.G. 102) 192 A, 193 D; De S. Sp. Myst. (P.G. 102) 293 B, 340 A u. B, 345 A, 348 B, 364 B usw.; ἀνίατος: Man. IV, 225 B, 256 B; De S. Sp. Myst. 312 B, 332 B, 340 B; ἀρχιτέκτων: Man. III 137 B; q. 70 (P.G. 101) 440 C; μιαιφονία: Man. IV (P.G. 102) 221 C, 252 C u. a.

Buches ist seine Interpretation der Wendung von c. 24:[1] παραγίνονται (sc. Pauliciani) δὲ ἐν Μελιτηνῇ, πόλει τῆς β' Ἀρμενίας, πολιτείαν οὖσαν τότε τῶν μισοχρίστων Σαρακηνῶν, ἧς καὶ ἀμηρᾶς ἦρχεν, ὃν ἐπεκάλουν Μονοχεράρην . . ., woraus er folgert: Melitene war bis in das 10. Jahrhundert eine der stärksten sarazenischen Sperrfestungen am Euphrat. Erst 932 kann sie bezwungen und zerstört werden und bleibt dann in byzantinischer Hand. Wenn also der Schreiber unserer Zeilen sagt, „damals" habe sich dort ein sarazenisches Staatswesen befunden, so kann das nur rückblickend aus einer Zeit gesagt sein, da dieser Staat nicht mehr bestand und das gefürchtete feindliche Bollwerk wieder in byzantinischer Hand war – ergo: post 932. Die Argumentation dieser historischen Beweisführung ist zweifellos stringent, zweifelhaft bleibt dagegen, ob die Hand, die jenes τότε schrieb, dem Verfasser des gesamten ersten Buches gehörte, oder ob es sich um eine Interpolation handelt.

Es bleibt uns nichts übrig, als möglichst vorurteilslos einen Tatbestand zu respektieren, dessen verwickelte Natur eine eindeutige Gesamtlösung noch nicht zuläßt. Solange Grégoires historische Interpretation des τότε nicht eindeutig widerlegt werden kann,[2] muß an der Tatsache einer Fälschung – mindestens Interpolation – des 10. Jahrhunderts festgehalten werden. Andererseits ist damit über die wahre Herkunft des ersten Buches in seiner Gesamtheit wenig gesagt. Als typisches Kompilationsprodukt kann es theoretisch ebensowohl in der Zeit des Photios wie im 10. Jahrhundert zusammengestellt worden sein. Praktisch aber spricht sehr viel mehr für die Annahme, daß der Fälscher des 10. Jahrhunderts – falls es wirklich einen solchen gegeben hat – eine bestimmte Vorlage in Händen gehabt haben wird, als für die andere, daß es sich um eine völlige Neukomposition dieser späten Zeit handeln könne – nicht zuletzt unsere Beobachtungen zu Sprache und Stil einzelner Partien.

Wünscht man – woran re dicta wenig gelegen ist – noch ein Wort über die mutmaßliche Genesis aller Manichäerschriften des Photios, so würde sich aus den besprochenen Verhältnissen etwa das folgende Bild ergeben: Nach seinen eigenen Worten in der Einleitung des vierten Buches haben wir zu unterscheiden zwischen den λόγοι εἰς γραφὴν ἀναληφθέντες – auch συνταγμάτιον genannt – und dem zusammenfassenden Entwurf des vierten Buchs. Daneben hören wir von einer Διήγησις ἐν συνόψει τῆς νεοφανοῦς τῶν μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, wie es Coislin. 270 heißt, und einer Διήγησις περὶ τῆς μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, wie die übrigen Handschriften sagen. Danach sind die λόγοι aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich Vorträge oder Predigten des Photios aus der ersten Amtsperiode, die offenbar

---

[1] P.G. 102, 77 CD.

[2] Persönlich glaube ich, daß Scheidweiler (a. a. O. 37) auf dem richtigen Wege ist, wenn er einen zufälligen Fehler der Überlieferung, etwa eine mißverständliche Textumstellung, für den Anstoß verantwortlich machen möchte. Die Tatsache, daß das verräterische τότε – wenngleich in anderem Zusammenhang – auch bei PS steht, legt doch diesen Gedanken recht nahe.

bald auf Grund ihrer Berühmtheit auch schriftlich in Form eines selbständigen συνταγμάτιον herausgegeben wurden, wobei es durchaus möglich ist, daß dieser ersten Veröffentlichung über das Thema als kurze historische Einleitung die von Photios einer älteren Quelle entnommenen[1] ersten zehn Kapitel des ersten Buches vorangestellt worden waren. In der ersten Zeit der Verbannung – gerade als Photios die Entziehung seiner Bücher so schmerzlich vermißt – verfaßt er dann auf Bitten des Arsenios als selbständige Zusammenfassung dieser früheren Arbeit das sogenannte vierte Buch. Nach Konstantinopel zurückgekehrt,[2] lernt er u. a. das eben herausgekommene neue Werk des PS über den gleichen Gegenstand kennen und entschließt sich daraufhin zu einer Neuausgabe auch seiner älteren Arbeiten über das gerade damals so hochaktuelle[3] Thema, wobei er die frühere Einleitung durch überarbeitende Exzerpierung des Peterschen Materials zu einem abgeschlossenen Buch[4] erweitert. Diesem Kompendium ist schließlich auch das vierte Buch – ob durch ihn selbst oder einen anderen, ist unerheblich – als selbständiger Sermo angehängt worden. So etwa könnte der Text der Hamburger Handschrift, den Wolf 1722 edierte und auf dem alle neueren Ausgaben beruhen, entstanden sein. Jedenfalls dürfte die Annahme einer solchen schrittweisen Genesis des vielschichtigen Werks der Arbeitsweise des Photios und dem Befund der Überlieferung am nächsten kommen.[5] Einen Anspruch auf Sicherheit kann und will sie nicht erheben.

Wichtiger und sicherer ist dies: Die eigenwillige Komposition der drei letzten Manichäerbücher unserer Ausgaben spiegelt so deutlich Sprache und Geist des Photios, daß ein Mißtrauen gegen ihre Authentizität nicht mehr am Platze erscheint. Daß aber auch im Wortlaut des vom Gestrüpp früher und später Kompilation meistüberwucherten ersten Buches die Hand des großen Patriarchen mindestens in Spuren sichtbar wird, sei als Nebenergebnis notiert und der künftigen Diskussion als Hinweis anheimgegeben.

---

[1] F. Scheidweilers (a. a. O. S. 29) Kurzbericht 2.

[2] Bald nach 872; so auch F. Dvorník, The Photian Schism, Cambridge 1948, S. 164.

[3] In dieser Zeit, wo Basileios alle Kräfte des Reichs zur Niederkämpfung der zu einer schweren außenpolitischen Gefahr gewordenen paulikianischen Raubscharen aufbieten mußte und das Phänomen der gefährlichen Sekte nicht nur die gesamte öffentliche Meinung, sondern auch die offizielle Hofpublizistik beherrschte, entstand auch das dem Kaiser überreichte Sammelwerk eines unbekannten Hofschriftstellers, das die früheren Ansichten der Kirchenhistoriker über die manichäisch-paulikianische Häresie zusammenfaßte und dessen Bestandteile A. Brinkmann in der Praefatio zu seiner Ausgabe des Alexander Lycopolitanus, Leipzig 1895, scharfsinnig rekonstruiert hat. Was Wunder, daß auch Photios, der Vielgewandte, die Gelegenheit nicht versäumte, dem brennendsten Problem der Stunde publizistisch seinen Tribut zu zollen?

[4] Die Umarbeitung ist 874 beendet, denn der Häresiarch Chrysocheres, der 874 im Kampf gefallen ist, wird als noch lebend erwähnt (P.G. 102, 84 B).

[5] Zu ähnlichen Ergebnissen kommen S. Aristarchos, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι t. I, Kpel 1901, S. 333/34; E. Amann in seinem trefflichen Photiosartikel im Dict. de Théol. Cathol. Tom. XII 2, Paris 1935, col. 1542, und neuerdings auch F. Scheidweiler (a. a. O. S. 37), der freilich die Umarbeitung des ersten Buches noch der Zeit der Verbannung zuweisen möchte.

PHILOPAPPOS ∼ MAXIMO-SZENE UND KAISER-EPISODE IM ALTRUSSISCHEN DIGENIS

A. SCHMAUS/MÜNCHEN

Der Digenisroman nimmt als Devgenievo Dějanie in der weltlichen Übersetzungsliteratur der Kiever Periode eine wichtige Stelle ein. „Vielleicht ist selbst unser recht stark von späteren Abschreibern verunstalteter Text das prunkvollste und prächtigste Werk der Altkiever Literatur", urteilt darüber neuestens Dmitrij Tschižewskij.[1] Fast noch größer ist sein Wert für die Byzantinistik. Da die altruss. Übersetzung (XII.–XIII. Jh.) auf eine ältere Version des byz. Epos zurückgeht als die erhaltenen griechischen Redaktionen, gewinnt sie trotz der mangel- und lückenhaften Textüberlieferung außergewöhnliche Bedeutung für die Rekonstruktion des byz. Ur-Digenis.[2]

Bekanntlich sind die russischen Hss T und P[3] späten Datums (18. Jh.), d. h. durch mehr als vierhundert Jahre von der Entstehungszeit der Urübersetzung getrennt. Dazu sind beide unvollständig, gestatten daher nur zum geringeren Teile eine Vergleichung und unterscheiden sich außer in der archaischeren oder modernisierten Sprachform auch inhaltlich sehr beträchtlich, selbst in jenen Abschnitten, die beiden Hss gemeinsam sind und somit den Ausgangspunkt für eine Vergleichung bieten. Zum Unglück ist die dem 16. Jh. angehörende Hs M, die außer anderen wichtigen Werken der älteren Erzählungsliteratur das Igor-Lied (J) und den Digenisroman enthielt,[4] im Brande von Moskau 1812 vernichtet worden, und außer drei Kapitelüberschriften in der editio princeps von J (1800) sind uns nur eine kurze Inhaltsangabe und einige Zitate in Karamzins

---

[1] Altruss. Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jh., Frankfurt/M. 1948, S. 91.

[2] Vgl. vor allem die Arbeiten von H. Grégoire, besonders *Notes on the Byzantine Epic* (Byzantion 15 [1940–41] 92–103); Le problème de la version „originale" de l'épopée byz. (Revue des Ét. byz. 6 [1948] 27–35 – als Entgegnung auf den Artikel von Danguitzis, ebd. 5 [1947] 185–205); Ὁ Διγενὴς Ἀκρίτας, New York 1942 (Abk.: Διγ.); außerordentlich wichtig: Le Digénis russe (in der Sammlung Russian Epic Studies, 1949, S. 131–69 – Abk.: RESt.); ferner die einschlägigen Beiträge von S. Impellizzeri (bes.: Il Digenis Akritas, l'epopea di Bisanzio, Firenze 1940), St. Kyriakidis, P. P. Kalonaros u. a. – H. Grégoire bietet zugleich eine reichhaltige Bibliographie zur Digenisforschung (Διγ.).

[3] T = Abk. für Hs Tichonravovs, P für Hs Pogodins (hrsg. von Pypin). Vgl. M. Speranskij, Devgenievo Dějanie. K istorii ego teksta v starinnoj russkoj pis'mennosti. Izslědovanie i teksty (Sbornik Otd. r. jaz. i slov. XCIX Nr. 7 [1922] – Abk.: Sper.), S. 4, 13 ff., 21 ff. Über das Verhältnis der russ. Hss vgl. Ad. Stender-Petersen, Zum Problem des Digenis-Romans (Slav. Rundschau 10 [1938] H. 6, 195–201) S. 197; Sper. 98 ff.

[4] Vgl. außer Sper. passim jetzt noch R. Jakobson in dem Sammelwerk La Geste du Prince Igor, New York 1948, S. 7.

„Geschichte des russischen Reiches“ (K) erhalten.[1]

Die russische Forschung hat sich, z. T. noch vor der Entdeckung der byzantinischen Versionen, eingehend mit dem Digenisroman befaßt (namentlich Pypin, Veselovskij, Tichonravov und zuletzt Speranskij).[2] Die neuere Literaturgeschichtsschreibung übernimmt im wesentlichen die Ergebnisse der Untersuchungen von Speranskij.[3] Aber während dieser zu dem Schluß gelangt war, daß der Digenis nur einmal – und zwar ohne Vermittlung der Südslaven, direkt ins Russische – übersetzt wurde,[4] gelangt H. Grégoire, der verdienteste Digenisforscher der letzten Jahrzehnte, zur Annahme einer zweimaligen Übersetzung ins Russische nach verschiedenen griechischen Versionen[5] und nimmt damit gleichsam die von Speranskij abgelehnte Tichonravovsche These in anderer Form wieder auf.

Zweifellos wäre der Slavistik wie der Byzantinistik viel damit gedient, wenn es gelänge, das Verhältnis der russischen Redaktionen eindeutiger und genauer als bisher zu klären, da sonst viele Aussagen über Textübernahme und -überlieferung in der Luft schweben. Auf diese Notwendig keit „einer bedeutend eingehenderen philologischen Untersuchung“ und eines Lösungsversuchs „mit immanenten Mitteln“ hat Ad. Stender-Petersen[6] mit Recht nachdrücklich hingewiesen. Dies gilt vor allem in bezug auf P, das nicht nur die Sprache modernisiert, sondern auch Umgestaltungen kompositorischer und Änderungen sachlicher Art vornimmt. Manches (Auslassungen, mechanische Verbindung, Verdoppelung) ist bereits von Speranskij, Stender-Petersen und H. Grégoire beobachtet worden.[7] In dieser Richtung müßten m. E. die Bemühungen gerade der Slavistik weitergeführt werden, freilich unter steter Berücksichtigung der so eindringlich und ergebnisreich verfolgten byzantinischen Digenisforschung. Das folgende möchte hierzu einen bescheidenen Beitrag liefern.

1.

Neben dem Drachenkampf an der Wunderquelle (T und P) werden bekanntlich die Philopappos ~ Maximo-Szene (nur P) und die Kaiserepisode (nur T) als Hauptargumente für die ursprüngliche Stoffanordnung, die Kaiserszene zugleich als Beweis der dem Ur-Digenis zugrunde liegenden politischen Einstellung ins Treffen geführt.[8] Nun hat schon

[1] Die russ. Texte veröffentlicht von Sper.: K = S. 132, 133–134; J = S. 133; T = S. 134–148; P = 148–165; in franz. Übersetzung von P. Pascal, Byzantion 10 (1935) 301–334; griech. Übersetzung in der Digenisausgabe von P. P. Kalonaros Bd. II (1941) 263–292.

[2] Zur russ. Digenisforschung s. Sper. 3–28; ausgezeichneter Gesamtüberblick bei Grégoire, RESt. 132–137.

[3] Z. B. N. K. Gudzij, Istorija drevnej russkoj literatury, Moskau 1938, S. 73 ff.

[4] Sper. 103 f., 118, 124.

[5] RESt. 150.

[6] a. a. O. (vgl. Anm. 3) S. 195, 196.

[7] Sper. 111, 124; Stender-Petersen a. a. O. S. 199; Grégoire, RESt. 164.

[8] Vgl. Διγ. 62 f.; 69 ff.; RESt. 151 ff.

Speranskij in der Philopappos-Szene (nach P) „eine Reihe von Analogien zur Kaiser-Vasilij-Episode" festgestellt.[1] Auch Stender-Petersen bezeichnet es als „bemerkenswert, wie sich die ganze Phraseologie des Kapitels" – d. h. wiederum der Philopappos∼Maximo-Szene – „an die Kaiser-Basilios-Geschichte anlehnt. Wir haben hier zweifellos mit formelhaften Elementen zu tun, die unter denselben Umständen sozusagen automatisch auftauchen".[2]

Im allgemeinen arbeitet gerade P – wie die Emirgeschichte beweist – gern mit der mehrmaligen Verwendung gleicher Formeln. Aber die auffallende Ähnlichkeit der beiden genannten Szenen beruht nicht auf der Wiederkehr einfacher Formeln (Vergleiche, umschreibender Redewendungen u. ä.), die als eine Art kleiner Bausteine nach Bedarf in einen größeren Zusammenhang eingesetzt werden, sondern auf der Übereinstimmung des darin verwendeten Handlungs- oder Kompositionsschemas. Die „Analogien" betreffen und gestalten entscheidende Phasen der Handlung und bestimmen Aufbau und Handlungsverlauf in solchem Maße, daß sich die Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis der beiden Episoden von selbst aufdrängt. T, das als einzige Hs die Kaiserepisode enthält, verdient wegen der sonst beobachteten Übereinstimmung mit M (K)[3] an und für sich das größere Vertrauen. Es ist aber immerhin auffallend, daß weder in der Kapitelaufzählung von J noch in K die Kaiserepisode auch nur angedeutet wird, so daß ein direkter Beweis für deren Existenz in der Hs des 16. Jh. fehlt. Dagegen ist durch J die Philopappos∼Maximo-Szene für das 16. Jh. gesichert; da aber K mit keinem Wort auf diese Episode Bezug nimmt, ist für deren ursprünglichen Aufbau und Inhalt kein Anhaltspunkt gegeben.

Zwar hat schon Speranskij eine Gegenüberstellung der nach seiner Meinung wichtigsten „Analogien" gegeben,[4] um damit seine These, daß es sich bei P und T um russische Redaktionen einer und derselben russischen Urversion handle, zu stützen. Das „Kompositionsschema" tritt jedoch darin nicht deutlich genug hervor. Deshalb scheint es geboten, den für große Teile der beiden Szenen einheitlichen Aufbau durch eine abermalige Gegenüberstellung zu verdeutlichen. Hinsichtlich der das Schema füllenden weiteren Einzelheiten sind die Texte P und T selbst zu befragen.

2.

Hs P (Philopappos-Maximo) Hs T (Kaiserepisode)

Die Gegenseite erfährt in P und T von der Tapferkeit des Devgenij (1) und will seiner durch List habhaft werden (2).

---

[1] Sper. 53f.

[2] a. a. O. S. 200.

[3] Sper. 28 ff.

[4] Ebd. 54.

(1) Слышавъ же то ... о храбрости и о силѣ ...

... и слышавъ о дерзости и о храбрости ...

(2) начаша они помышляти, како бы его уловить, яко зайца въ тенето

и желание имея велие како бы его добыти: vgl. T 7 b.

(2 a) Ph. und M. ziehen mit Heer zum Euphrat [и сташа на рѣкѣ Ефрантѣ]

= 6a.

Die Gegenpartei versucht, Devgenij durch einen Liebe bzw. Gunst vortäuschenden Brief ins Verderben zu locken (3–4).

(3) и послаша Максимьяна грамоты съ прелестію

посла трамоту написавъ съ ласканиемъ прелестью

(4) aus dem Wortlaut des Briefes:
... не полѣнися, пріиди къ намъ не во мнозѣ силѣ на Ефрантъ рѣку, да видимъ юность и храбрость твою...

велие желание имам видетися с тобою а ныне не ленись продитись к моему царству ... и любовь вниде в мя видети хощу юность твою

In einem späteren Schreiben der Gegenpartei abermals beruhigende Zusicherungen (5). Devgenij versichert den Vater (P) bzw. den Kaiser (T) seines Gottvertrauens (6).

(5) и не имѣй помысла во умѣ своемъ никакова, занеже пріѣхали мы юности твоей видѣти; vgl. schon P 4: а никакоже нѣсть помышленія никакова жь.

только имамъ юность твою видети царство мое иного помышленія не имамъ на с(е)рдцы

(6) занеже надѣюся на Бога ...

азъ не боюсь ... зане упование имеяи на бога ...

(6 a) vgl. P 2 a

Der Kaiser zieht – trotz der Warnung Devgenijs und entgegen seinem eigenen Versprechen – mit einem großen Heer zum Euphrat.

Die kleine Zahl von Devgenijs „Griechen" bzw. Kriegern reizt die Gegenseite zum Angriff (7). Der Kaiser hofft D. „wie einen Hasen im Netz zu fangen" (7 a).

(7) I видѣвъ ... Девгеніевихъ людей немъного ...

(Rede der Bojaren): не видимъ съ нимъ вои ничтоже

(7 a) Vgl. P 2

думаше чрезъ реку ехати хотяще яко заица в тяняте яти Девгенїя

Devgenij unternimmt den „Speersprung" (8) und ruft in P nach seinem Pferd (8 a), in T nach dem Kaiser.

(8) ... и ухвативъ копье свое и попре въ рѣку концемъ и перескочи чрезъ рѣку пѣшъ, яко соколъ дюжей отъ руку ловца

... и подпреся копиемъ и скочи чрезъ реку яко дюжи соколъ велегласно кликнувъ где есть Василїи царь

(8 a) и завопи гласомъ веліимъ, велегласно: „дайте мой борзый конь, рекомый фаръ"

vgl. T 12

Devgenijs Kampf gegen die Übermacht, in P beritten, in T zu Fuß: Vergleich mit dem Mäher (9), erster (10) und zweiter (11) Sprung.

(9) и всѣдъ на конь свой и нача гонять, яко добрый жнецъ траву коситъ	и вынявъ мечь противо вои и поскочи яко добры жнецъ траву сечетъ
(10) въ первомъ поскокѣ тысящу поби...	перво скочи ҂а̃ ихъ победи
(11) а въ другой рядъ скочилъ, такожде 1000 жь побилъ; а въ третiй нагна...	и возвратись в'спять и поскочи ҂а̃ победи[1]

Philopappos und Maximo von Devgenij besiegt (P). In T flieht der Kaiser; Devgenij ruft nach seinem Pferd (12) um ihn zu verfolgen, und nimmt ihn „selbviert“ gefangen.

(12) vgl. P 8 a	и кликну за реку предъстателемъ своимъ прiведите ми борзы мои Ѳаръ рекомы ветръ

3.

Wartenberg, der die größere Altertümlichkeit des russ. Digenis bestreitet, sieht in dem zweimaligen „Stabsprung“ über den Euphrat „die Übertreibung eines Nachahmers, der seine Vorlage überbieten wollte“, während er die Begegnung mit dem Kaiser als „brutale, von Unwahrscheinlichkeiten strotzende Schilderung“ bezeichnet.[2] Die Hyperbolik gehört aber ebenso wie eine gewisse „Brutalität“ zum Wesen jeder wirklich noch lebendigen Volksepik. Die Akritenlieder bezeugen dies nicht minder als das serbokroatische und bulgarische Heldenlied oder die Byline. Unwahrscheinlich bleibt nur, daß eine und dieselbe Digenisversion ursprünglich die Handlung in zwei wichtigen Episoden, mögen sie auch durch die ausführliche und zentrale Entführungsgeschichte getrennt sein, nach dem gleichen Schema aufgebaut und sich dadurch der Möglichkeit epischer Steigerung begeben hätte. Denn zweifellos sollte die Kaiserepisode den Höhepunkt und m. E. auch den Abschluß des russischen Digenisromans darstellen. Es fragt sich, ob der Textüberlieferung genauere Anhaltspunkte für das ursprüngliche Verhältnis der beiden Episoden zu entnehmen sind.

Die Kaiserszene, die im byzantinischen Epos als freundschaftliche Begegnung in höfisch-ritterlicher Form geschildert wird,[3] hat mit der griechischen Vorlage die Ausgangssituation gemein: der Kaiser wünscht den berühmten Helden zu sehen, dieser bittet ihn, mit wenig Gefolge zu kommen, damit nicht sein jugendliches Ungestüm Verderben stifte. Wenn der russische Held alsbald zu Drohungen übergeht, so darf nicht übersehen werden, daß die Einladung des Kaisers von Anfang an als

---

[1] Vgl. Sper. 142 eine ähnliche formelhafte Kampfschilderung in T.

[2] Geht der slav. Digenis auf ein älteres Original zurück als die erhaltenen griech. Epen? (Byzantion XI 320 ff.) S. 322, 324.

[3] RESt. 155 ff.; Διγ. 69 ff.

Täuschungsmanöver gedacht ist und von Digenis durchschaut wird.[1] Wenn er sich trotzdem lange sträubt den Kampf aufzunehmen, so nur um die Verantwortung auf den Kaiser abzuwälzen. Der wiederholte Brief- und Botenwechsel dient auf epische Art dazu, diesen psychologischen Vorgang ins Licht zu rücken und deutlich zu machen, daß der Kampf und die Übernahme der Herrschaft Digenis gegen seinen Willen aufgezwungen wird. Die Erzählung erhält dadurch im ersten Teil eine gewisse Umständlichkeit, während der eigentliche Kampf in rascherem Zeitmaß und episch-formelhaft abrollt.

Die in der Ausgangssituation der Kaiserepisode gebotene Anknüpfungsmöglichkeit an das byz. Epos wird noch verstärkt durch den Namen des Kaisers (Vasilij)[2], der in der Auseinandersetzung um den griech. Archetyp eine wichtige Rolle spielt,[3] und die klarere geographische Bestimmung des Schauplatzes. Zusammen mit der Tatsache, daß das sprachlich archaischere T überhaupt den älteren Text (= M) getreuer bewahrt hat, sprechen diese Züge für einen engeren Zusammenhang mit der byz. Tradition.

Dagegen lassen sich hinsichtlich der Philopapposszene verschiedene Umstände geltend machen, die berechtigte Zweifel an deren Ursprünglichkeit bzw. der Erhaltung ihrer ursprünglichen Gestalt in P wachrufen. Durch das Zeugnis von J ist immerhin bewiesen, daß 1. die Hs des 16. Jh. eine solche Episode enthielt, und 2. daß sie mit eigener Kapitelüberschrift der Entführungsgeschichte voranging.[4] Aber es läßt sich mehr als wahrscheinlich machen, daß dieselbe in M nicht die in P vorliegende Gestalt hatte und daher bei ihrer Verwertung für die Rekonstruktion der russ. Urübersetzung Vorsicht am Platze ist. Für die Annahme einer zweimaligen Übersetzung scheinen sich jedoch daraus keine zwingenden Gründe zu ergeben.

a) In J trägt die Episode die Überschrift „Skazanie o Filipatě, i o Maksimě, i o chrabrosti ich". Dagegen bietet P, das die Emirgeschichte „mechanisch" und ohne neue Überschrift mit den Jugendabenteuern verbindet[5] und die Philopapposepisode wieder ohne Kapitelabgrenzung in die Entführungsgeschichte übergehen läßt, gerade hier eine neue Überschrift, die sich von J nicht unwesentlich unterscheidet. Sie lautet nämlich: „Poslanie Filipъpapy i ot[6] dočeri ego Maksimiany k Devgeniju prekrasnomu". D. h. es wird das Sendschreiben, für das Speranskij litera-

[1] Sper. 145: i počet Devgenii i razume jako prelesno byst' pisanie k nemu. – Der Kaiser hält einen Teil des gegen sein Versprechen mitgeführten Heeres an einem „versteckten Orte" verborgen.

[2] Da die Titel ἀμηρᾶς bzw. στρατηγός in P und T bzw. nur in P als Eigennamen erscheinen (Amir[at] car', Stratig car'), könnte man versucht sein, auch in dem Kaisernamen Vasilij das griech. βασιλεύς zu sehen. Ausdrücklich wird eine solche Deutung m. W. nur von Dm. Tschiżewskij vertreten (a. a. O. S. 91: Vasilij = Basileus = Kaiser).

[3] Zu dieser Frage vgl. G. Wartenberg, Die Kaisernamen im Digenisepos. Byz.-Ngr. Jbb. 11 (1935) 55–64; H. Grégoire, Διγ. 71 ff., RESt. 155 ff.

[4] Sper. 133. [5] Stender-Petersen a. a. O. S. 200. [6] In der Hs ω.

rischen Einfluß vermutet hat,[1] gesondert herausgehoben, als ob P an dieser (eigenen?) poetisch-rhetorischen Leistung besonders gelegen wäre. Ferner erscheint Maximo als „Tochter" des Philopappos, wovon in J nicht die Rede war. Obwohl sich mutmaßen ließe, daß P diese Einzelheiten der eigentlichen Erzählung seiner Vorlage entnommen hat (wegen der Namensänderung s. Punkt b), sprechen die Stilechtheit der Überschrift von J (M), die Nichterwähnung bei K und der Umstand, daß P entgegen seiner Gepflogenheit ausgerechnet hier eine besondere Überschrift setzt und darin eine Einzelheit der Einleitung heraushebt, mit großer Wahrscheinlichkeit dafür, daß hier der „Bearbeiter" am Werke war. Das hieße, daß das Sendschreiben der Maximo, das im Handlungsschema dem Brief des Kaisers entspricht, ebenso wie die „Vaterschaft" des Philopappos nicht unbedingt der russ. Urversion zuzuschreiben sind.

b) Einen weiteren Fingerzeig geben die Namensformen in P. Der Apelatenhäuptling Philopappos erscheint als Филипъпапа, die Amazone Μαξιμώ als seine „Tochter" unter dem Namen Максимиана. Die Kapitelüberschrift von J hat dafür Filipat(a?) bzw. Maksima. In der einmaligen Nennung bei T (anläßlich ihrer Freilassung) liest man (Dat.): samomu Filipape (Θилипапе) stryju . . . a Maksime (Маѯиме).[2] Auf Grund von J und T darf man als alte Form wohl Filipapa annehmen. P hat diesen Namen, wie es scheint, in „gelehrter Reminiszenz" an Alexander d. Gr. und seinen Amazonenkampf mit dessen Vater Philipp in Verbindung gebracht und als Zusammensetzung Filip + papa gedeutet und geschrieben. Die Reminiszenz wird handgreiflich, wenn es gleich darauf heißt: i vojsko ich silno i chrabro dobrě, jako Makedonjane.[3] Einem Griechen läge eine derartige Assoziation fern; daher dürfen wir dahinter getrost wieder den russ. „Bearbeiter" von P sehen.

c) P verwendet gewisse Formeln in der Emirgeschichte immer von neuem.[4] Aber es beschränkt sich nicht auf die Vorgeschichte, sondern benützt sie auch in unserer Episode. Sie erreichen dabei einen Umfang, daß ihre rein gedächtnismäßige Einfügung unglaubhaft wird. Auch T erweist sich als „formelreich" (z. B. in der Entführungsgeschichte: jako djuži sokol udarisja posredi ich i jakože dobry kosec travu položi; oder: ... i inych prevjaza jako pastuch ovec pred soboju pogna). Wie man sieht, ist T dabei wortkarg; die Vergleiche haben die Prägnanz echter epischer Formeln. Für P war schon in der Gegenüberstellung (8) ein Streben nach Aufschwellung zu beobachten (sokol ... ot ruku lovca; glasom veliim, veleglasno).

---

[1] Sper. 128 f. [2] Ebd. 144. [3] Ebd. 161.

[4] Z. B. für Weinen und Haaraufraufen; wiederholte Versicherungen des Emir, daß er Christ und Schwager der Griechenbrüder werden wolle; wiederholte Frage der Brüder an die Schwester, ob der Emir nicht ihrer Ehre zu nahe getreten sei. – Mit Rücksicht auf das Verhältnis von P und T in stilistischer Hinsicht ist es methodisch verfehlt, Belege für den Stil unterschiedslos aus der einen oder anderen Hs zu nehmen, wie es Hofmann in seinen „Beobachtungen zum Stil des Igorliedes", Arch. Slav. Philol. 38 (1923), tut.

Ein besonders deutliches Beispiel findet sich in der Philopapposepisode einerseits, in der Vorgeschichte andererseits (beide nur in P). Vom Kampf der drei Brüder der vom Emir entführten Schönen mit dem Sarazenenheer heißt es: i načaša ich biti jako dobrye koscy travu kositi,[1] – i oviich izsěkoša, a oviich svjazaša i privedoša na goru vysoku, i gnaša ich pered soboju, jako dobryj pastuch ovca, i prignaša ich na goru i pobiša.[2] Dem Vergleich zuliebe ist das Verbum fin. leicht abgewandelt (ipf. bzw. pf.) wiederholt. Damit vergleiche man in der Philopapposepisode, die am Euphratufer spielt: inych pobiša, a inych živych poimaša i gnaša ich pred soboju, jako dobryj pastuch ovca ili kozlišča, i peregnaša ich črez rěku.[3] Diese Beispiele verraten eine ganz bestimmte Stilmanier, für die sich aus den P-Bruchstücken weitere Belege beibringen ließen.

P wirft gern mit klangvollen Titeln (Zar, König, Prinz) um sich. In T ist nur von Amirat car', dagegen nie vom Stratig als Zar die Rede. Erst P hat ihn dazu befördert.[4] Devgenij wird der schönen Stratigovna in P als „iz Grečeskija zemli carevič Devgenij" gemeldet.[5] Unter diesem Gesichtspunkt wäre auch der ans Märchen erinnernde Eingang der Emirgeschichte zu betrachten. Die einheitliche Überarbeitung von P geht auch aus folgender Einzelheit hervor. T, das nur bei der Schilderung prächtiger Gewänder, Zelte, Geschenke wortreich wird, stellt die Tatsache, daß um der schönen Strategentochter willen viele Freier ihr Leben gelassen haben, mit den schlichten Worten fest: zane ini mnozi mene radi glavy svoja položiša.[6] Dagegen in P: mnogie su priězžali k nej cari, careviči, koroli, koroleviči . . .[7] Die gleiche Manier findet nun auch in der Äußerung der besiegten Maximo ihren Niederschlag: mnozi ko mně cari i koroli, prisylalisja ko mně chrabrii i silnii, vo mnozě silě . . . vsě pobeždeny moimi rukami.[8]

d) Im Zusammenhang mit der längst beobachteten sprachlichen Modernisierung von P sei auf eine charakteristische Einzelheit hingewiesen. T verwendet wie andere altruss. Texte[9] für das Streitroß mit Vorliebe das Lehnwort far' (Ѳарь). P ersetzt es – besonders im Plural – durch kon'; nur Sper. 159 borzěe borzago faryža, wohl aus der älteren Vorlage übernommen, und ebd. 164 sjade na borzoj svoj far', vielleicht als Eigenname gefaßt. Das Lehnwort scheint P als Appellativum nicht mehr geläufig und tritt daher als Eigenname auf. So besteigt Digenis in der Jagdepisode sein Pferd: i potom že junoša sjade na kon' svoj, rekomyj borzyj far'.[10] Während es in der Kaiserszene von T, älterem Sprachgebrauch gemäß, heißt: privedite mi borzy moi far (Ѳарь) re-

[1] Siehe den Vergleich mit dem Mäher als Auftakt der Schlachtschilderung in der obigen Gegenüberstellung Punkt 9; ähnlich Sper. 142 (T) in der Entführungsgeschichte.
[2] Sper. 150. [3] Ebd. 162. [4] Ebd. 164. [5] Ebd. 165. [6] Ebd. 139.
[7] Ebd. 164. [8] Ebd. 163.
[9] Vgl. Sreznevskij, Mat. unter far (Ѳарь); E. Berneker, EW unter fariž; M. Vasmer, Die griech. Lehnwörter im Serbo-Kroatischen (Abh. Ak. Berlin 1944 Nr. 3) unter farija; H. Boissin, Le Manassès Moyen-Bulgare, Paris 1946, S. 117–118.
[10] Sper. 160.

komy vetr,[1] hat P an der entsprechenden Stelle der Philopapposszene wieder geändert: dajte moj borzyj kon', rekomyj far.[2] Derartige sprachlich-formale Unterschiede beweisen zwar noch nicht, daß P auch inhaltlich geändert oder gar die Philopapposszene nach der Kaiserepisode gemodelt hätte. Sie bestätigen aber unzweideutig, daß T die ältere und zuverlässigere Textgestalt bietet, während P seinen Text nach gewissen einheitlichen Prinzipien umgestaltet. Der Bearbeiter scheint aber schon nach dem Gesagten auch vor inhaltlichen Änderungen nicht zurückzuschrecken.

e) Der geographische Hintergrund der Philopapposszene ist weniger eindeutig und sinnvoll als der der Kaiserszene. P hat schon den Amir car' und später Digenis selbst im Euphrat taufen lassen.[3] Digenis bleibt auch in der Folge, u. a. im Zeitpunkt des Philopapposabenteuers, bei seinen Eltern wohnen. Trotzdem erhält er von der Gegenpartei, nachdem diese selbst an den Euphrat gezogen ist, die Aufforderung, zum Euphratfluß zu kommen. Diese Unstimmigkeit dürfte eher die Folge der vorgenommenen Rollenverschiebung als der byz. Tradition sein. In T hatte Digenis dem Kaiser auf dessen Einladung geantwortet: poimi s soboju malo voi i pridi na reku Efrant.[4] T schließt damit an die byz. Digenisüberlieferung an. Die Bedingung des Helden für sein Treffen mit dem Kaiser und die Begründung seines Vorbehalts klingen auch im altruss. Text deutlich nach. P läßt aber die gleiche Bedingung von Maximo stellen. Infolge der Tatsache, daß Philopappos und sie in diesem Zeitpunkt bereits mit Heeresmacht am Euphrat stehen, hätte sie im Munde Digenis' keinen Sinn mehr und wird zu einer Kriegslist des Gegners statt zu einer heldischen Geste des Digenis. Es dürfte kaum gelingen für einen derart veränderten Sachverhalt eine Rechtfertigung in den byz. Redaktionen zu finden. Er stünde Digenis auch schlecht zu Gesicht, der seine Heldentaten am liebsten allein, nur mit Gottes Hilfe vollbringt. Gerade in P schlägt er das Angebot der besiegten Heldenjungfrau mit den Worten ab: „Ich habe von keinem Menschen Hilfe (nötig) außer der Gnade Gottes und dem Gebet der Mutter.“ Demnach dürfte auch die besagte Rollenverschiebung auf den Bearbeiter von P zurückgehen.

f) Die Hs T spricht nirgends von „Griechen“. Dabei ist freilich zu bedenken, daß in T die Emirgeschichte fehlt. In dieser (nach P) ist grečeskaja – sracynskaja zemlja ein stehendes Gegensatzpaar. Für die Philopapposepisode ist es wieder aufschlußreich, daß P im Bann der aus der Emirgeschichte gewonnenen ethnischen Vorstellungen die Leute um

---

[1] Ebd. 147; ob zwischen dem Namen vetr in T und dem des ersten Wunderpferdes in P (ebd. 157: Větrennica) ein Zusammenhang besteht, ist nicht auszumachen.

[2] Sper. 162.

[3] Nach P (Sper. 158) wird Digenis bei der Namengebung sofort nach der Geburt Akrit, in der Taufe Devgenei genannt. Sonst kommt Akrit nur noch einmal, aber zwischengeschrieben, in T vor, und zwar nennt sich Digenis selbst vor der Stratigovna mit seinem Doppelnamen (ebd. 139).

[4] Sper. 145.

Digenis (Boten, Mannen) als „Griechen" (Grek, Greky) und seinen Wohnsitz als grad Grečeskij bezeichnet, während die ethnische Zugehörigkeit der Gegner (Philopappos, Maximo) unbestimmt bleibt. Mit anderen Worten: die Emirgeschichte hat eine „Romäisierung" der späteren Episode zur Folge gehabt. Der Hs T ist etwas derartiges durchaus fremd, sogar in der Kaiserszene, die außer mit dem Kaisernamen Vasilij nur mit geographischen Begriffen (kappadok. Land, Euphrat) arbeitet. Zweifellos hat man es wieder mit einer „Neuerung" des Bearbeiters zu tun. Abermals zeigt sich, wie sehr die Beschäftigung mit der Emirerzählung auf den gesamten Text des Bearbeiters von P abgefärbt hat.

g) Gewisse Unstimmigkeiten ergeben sich in P aus der Verlegung bzw. Vorwegnahme einzelner Momente der Handlung. Auch dieser Kunstgriff des Vorwegnehmens, der zu doppelter Verwendung des gleichen Motivs[1] führen kann, ist für die Arbeitsweise von P bezeichnend. Vom Marsch an den Euphrat war bereits in e) die Rede. Vorweggenommen scheint auch der Vergleich mit dem Hasen (P 2), vor allem aber der in P 8a unmittelbar nach dem Speersprung erfolgende Ruf nach dem Pferd.[2] In T hat Digenis seine Leute angewiesen ihm langsam zu folgen. Nach dem Speersprung kämpft er mit dem Schwert zu Fuß; erst um den fliehenden Kaiser einzuholen, verlangt er sein Streitroß „Wind". In P hat Digenis seine Leute (Greky) zu Philopappos vorausgeschickt. Als er sie angegriffen sieht, unternimmt er den Speersprung und verlangt darauf ohne weiteres sein Pferd. Damit der Zusammenhang gewahrt bleibt, müßte man annehmen, daß dasselbe von den Mannen des Digenis mitgeführt worden ist. Warum sollte er sonst nicht zu Pferd über den Strom setzen? Man gewinnt den Eindruck, daß sich der Bearbeiter diese Frage auch selbst gestellt und daher in den Satz vom Speersprung das überflüssige pěš eingefügt hat.

h) Dagegen tritt die Brünhildennatur der Maximo, zwar eingangs vom Erzähler angedeutet und später nach einem beliebten Aufschwellungsverfahren vom Vater des Digenis wörtlich wiederholt, kaum in einem der Heldenjungfrau würdigen Licht hervor. Ihre Rolle im Kampf ist sogar wenig heldenhaft. Als sie sieht, daß Digenis ihren besiegten Vater Philopappos fesselt, will sie ihn mit dem Speer von hinten durchbohren, wird aber von Digenis ins Gesicht geschlagen und aus dem Sattel geworfen.[3] Die Szene erinnert etwas an die Emirerzählung (P), wo der jüngste Bruder „von hinten an den Zaren Amir heranreitet, ihn zwischen die Schultern schlägt und aus dem Sattel wirft".[4] Die Brünhildennatur der Besiegten kommt eigentlich erst in ihren Schlußworten zur Geltung, in denen sie ihre Niederlage als eine Art Gottesurteil hinnimmt. Jedoch mußten auch hier Spuren der Neuerungssucht von P festgestellt werden (s. Punkt c).

---

[1] Vgl. etwa Digenis' Reitkunst (Pferd mit Glöckchen in der Mähne) Sper. 158, 160. Andere Beispiele Sper. 123.

[2] Siehe die obige Gegenüberstellung Punkt 8a bzw. 12.

[3] Sper. 162. [4] Ebd. 152.

i) Den Hauptbeweis, daß P die Philopapposepisode nicht einmal in ihrer ursprünglichen russischen Gestalt bewahrt hat, bildet m. E. die namentliche Erwähnung der beiden Hauptgefährten des alten Philopappos am Schluß der Kaiserepisode. Der Kaiser wird „selbviert" – auch sonst formelhafter Ausdruck – gefangen und verschwindet dann spurlos aus der Erzählung in T. Nach abermaligem Kampf nimmt Digenis die Hauptstadt[1] ein und besteigt den Thron. An zwei Stellen wird nun die Freilassung von Gefangenen erwähnt.[2] Zunächst läßt Digenis gemäß einem Wort der Schrift „die Gefangenen nach kurzer Zeit" frei. Nach dem Zusammenhang handelt es sich dabei um diejenigen, die er kurz vorher bei der Einnahme der Stadt gefesselt und seinen Dienstmannen übergeben hatte. Unmittelbar vor dem Ende der Erzählung heißt es aber noch einmal: „Und er rief seine Gefangenen, um ihnen die Freiheit zu geben, und den Kanam und Jaakim zeichnete er durch ein Kennmal im Gesicht und entließ sie in ihre Sippe."[3] Dann lädt er seine Verwandtschaft ein und veranstaltet ein Freudenfest. Demnach wäre von zwei Kategorien, den seinen Mannen übergebenen und seinen eigenen Gefangenen, die Rede. Die beiden mit Namen Genannten, hinter denen sich zweifellos die im byz. Epos mit Philopappos auftretenden Apelaten Kinnamos und J(o)annaki verbergen, sind im russ. Text (weder P noch T) sonst nirgends erwähnt. Bei welcher Gelegenheit sind sie „seine" Gefangenen geworden? Sie scheinen sich im Gegensatz zu der ersten Kategorie bereits längere Zeit bei Digenis zu befinden. Wenn man nicht annehmen will, daß ihr Schicksal in einer eigenen Episode behandelt wurde – zu einer solchen Annahme liegt kein Grund vor –, mußten sie in der ursprünglichen Philopapposszene auftreten und mit ihrem Anführer in Gefangenschaft geraten. T verdient hinsichtlich der Bewahrung des älteren Textes ungleich mehr Vertrauen als P. In der Entführungsgeschichte spielen die beiden keine Rolle; sie in der Kaiserepisode unterzubringen, sehe ich keine Möglichkeit. Es bleibt demnach als einzige Lösung, daß sie in der ursprünglichen Philopapposepisode auftraten und auch ausdrücklich genannt waren.

Bei der großen Ähnlichkeit der beiden hier verglichenen Episoden einerseits und der starken Abweichung der russ. von der byz. Kaiserszene andererseits wäre man im Hinblick auf die byz. Tradition zunächst vielleicht versucht gewesen, das Vorbild der ersteren (T) in der Philopapposszene (P) zu suchen. Gegen eine solche Auffassung spricht an und für sich schon die größere Altertümlichkeit und Zuverlässigkeit der Hs T, aber auch innere Kriterien führen – wie sich gezeigt hat – zu dem gegenteiligen Schluß: P hat die Philopapposszene weitgehend nach dem Vorbild der Kaiserepisode aufgebaut und ausgestaltet.

Zusammenfassend ließe sich über das Verhältnis der beiden Episoden sagen:

---

[1] Es ist m. E. nicht notwendig, die Stadt mit Konstantinopel gleichzusetzen (so Stender-Petersen a. a. O. S. 200). [2] Sper. 147.

[3] Ebd. 147: a prizva plennyja svoja ...; vgl. Grégoire, RESt. 152.

Die russische Urversion enthielt eine Philopappos~Maximo-Szene, in der auch Kinnamos und Jannaki namentlich erwähnt waren und vielleicht eine gewisse Rolle spielten, jedenfalls im Verlauf des Kampfes zusammen mit dem Apelatenhäuptling und der Amazone von Digenis gefangengenommen wurden. Das Liebes- und Bündnisangebot der in der Urversion wohl deutlicher als Brünhildentyp gezeichneten Maximo erfolgt wie in der byz. Überlieferung erst nach ihrer Niederlage. Gerade dadurch wird aber das rhetorisch stilisierte „Sendschreiben" fragwürdig, das der Heldenjungfrau wenig Ehre macht, vielmehr von Anfang an als Täuschungsmanöver gedacht ist und dadurch an die Einladung des Kaisers Vasilij erinnert. Das Vater-Tochter-Verhältnis kann nach Ausweis der russ. Überlieferung sehr wohl nachträglich erfunden sein. Der Kampfverlauf selbst ist deutlich in engster Anlehnung an die Kaiserepisode geschildert. Während die Überleitung von den Jagdabenteuern zur Philopapposepisode rein äußerlich erfolgt, ist diese mit den folgenden Episoden (Entführungsgeschichte und Kaiserszene) deutlich mittels des durchlaufenden Motivs der Gefangennahme bzw. Freilassung schon in der Urversion von T verknüpft. Diese enge Verbindung der drei Episoden zu einer größeren Erzähleinheit (s. u.) macht es wahrscheinlich, daß auch die Vorausdeutung auf das Stratigovna-Abenteuer und die Zukunftsbefragung in P der russ. Urversion angehörten.

Schließlich sei bemerkt, daß der Vergleich der beiden Episoden auch gewisse Anhaltspunkte für die textkritische Analyse der nur in P überlieferten Emirgeschichte bietet. Eine endgültige Beantwortung vieler Fragen ist freilich nicht mehr von P allein, sondern nur in vergleichender Untersuchung der russ. und der griech. Redaktionen zu erhalten.[1]

4.

Speranskij hatte die Ansicht ausgesprochen, daß T und wahrscheinlich M die mechanische Zusammenfügung gesonderter Erzählungen darstellen, von denen jede ein mehr oder minder abgeschlossenes Ganzes sei.[2] Stender-Petersen, der die Bedeutung der Kapitelabgrenzung und -überschriften für die Geschichte der russ. Textüberlieferung hervorhebt, kommt ebenfalls zu dem Schluß, daß die drei Überschriften von T „nicht Abschriften einer streng zyklisierten Romanform vermuten lassen", und fragt sich, ob die Zyklisierung (in P) „nicht etwa sehr späten Datums ist".[3] Jedoch spricht die motivische Verknüpfung für eine romanähnliche Komposition der Urversion von T und P.

Auf die Philopapposepisode deutet P nur mit einer allgemeinen Wendung am Schluß der Jagdabenteuer voraus: I s toe pory prekrasnyj Devgenej nača pomyšljati o dělech ratnych.[4] Nach einem durchgehenden Kompositionsverfahren von P wendet sich Digenis jedesmal, bevor er auf ein neues Abenteuer auszieht, an seinen Vater und bittet um dessen

[1] Vgl. Grégoire, REST. 152 ff.; Διγ. Kap. 11 S. 125 ff.
[2] Sper. 51, 56. [3] A. a. O. S. 200. [4] Sper. 160.

Zustimmung; dieser macht Einwände geltend und weist in unserem Fall auf Digenis' Kampfunerfahrenheit und die Gefahren des Unternehmens hin. Ob dieses Verfahren aus der Wiederholung der bekannten griech. (und russ.) Szene vor dem Auszug zur Jagd entwickelt ist, läßt sich aus der russ. Überlieferung nicht entscheiden. Jedenfalls gewinnt P auch dadurch ein Mittel, die Einzelgeschichten enger zu verbinden.

Soll man aber annehmen, daß P den Schluß seiner Philopapposgeschichte (Hinweis auf den Strategen als gefährlicheren Gegner und dessen schöne Tochter; Versprechen des Digenis, Philopappos freizulassen, wenn die Prophezeiung, nach der ihm die Stratigovna beschieden ist, in Erfüllung geht) erst durch Vorwegnahme aus der Entführungsgeschichte herausgebildet hätte? Ich glaube kaum. Denn nach dem Zeugnis von J waren beide Episoden schon in der Hs des 16. Jh. als eigene Erzählungen vertreten. Nun wird in T das in P an Philopappos gegebene Versprechen[1] von Digenis tatsächlich nach Gewinnung der Stratigovna eingelöst: Philopappos wird nach Brandmarkung freigelassen, ebenso erhält Maximo ihre Freiheit wieder. Daß aber seine beiden Gefährten Kinnamos und Jannaki erst nach dem Sieg über den Kaiser – als Digenis endgültig alle Gefangenen entläßt – nach Brandmarkung zu ihrer Sippe zurückkehren dürfen, scheint mir unwiderleglich darauf zu deuten, daß der altruss. Text – trotz der in T vorliegenden, formelhaft abschließenden Einheiten – bereits eine gewisse Form der Zyklisierung aufwies. Die Freilassung erfolgt etappenweise, und zwar gerade nach der zuverlässigen Hs T: für Philopappos, nachdem die ausdrückliche Vorbedingung dafür (Gewinnung der Stratigovna) erfüllt ist, für seine beiden Gefährten, denen anscheinend keine Zusage gemacht worden war, erst in der Schlußepisode, als Digenis sich überhaupt entschließt von seinen Kriegstaten – wie es scheint, endgültig – „auszuruhen". Demnach waren schon die ursprüngliche Philopappos-, die Entführungs- und die Kaiserepisode mittels des Motivs der G e f a n g e n n a h m e bzw. F r e i l a s s u n g enger zu einer r o m a n - ä h n l i c h e n E i n h e i t zusammengeschlossen.

Obwohl der Beweis erbracht sein dürfte, daß die Heranziehung von P für die Entwicklung des russ. Digenisromans nur unter starken Vorbehalten und mit schärfster Kritik zulässig ist, darf man den eben skizzierten Gedankengang vielleicht auch auf die Prophezeiung über die Digenis beschiedene Lebensdauer ausdehnen. Nach dem Sieg über Maximo weissagt das „Buch", daß er mit Maximo sechzehn, mit der Strategentochter aber sechsunddreißig Jahre zu leben hätte.[2] Auf diese Weissagung spielt

---

[1] Ebd. 163. Die russ. Texte gestatten keinen Schluß auf eine Helferrolle des Philopappos bei der Entführung der Strategentochter, wie sie die griech. Volksüberlieferung kennt (vgl. hierzu Grégoire, RESt. 153 f.). Die sonst den Schwägern des Emir zukommende Bezeichnung s t r y j (Onkel) wird gelegentlich der Freilassung (T) auch Philopappos zuteil. Sie scheint auf ein herzlicheres Verhältnis zu deuten, aber die russ. Texte bieten dafür keine konkrete Rechtfertigung.

[2] Sper. 163.

er wohl in den Worten der Kaiserszene (T) an: a ešče mi prebyst' 12 let v životě i nyne chošču opočinuti mnogi pobedy i brani vo junosti svoei i sotvorich.[1] Demnach wären zu diesem Zeitpunkt seit dem Maximo-abenteuer 24 Jahre verstrichen. Da zwischen diesem und der Entführung der Stratigovna kein übermäßiger Zeitabstand denkbar ist, scheint die russ. Version anzudeuten, daß sich Digenis nach der Gewinnung der Schönen – gemäß seinen eigenen Worten zu Ende der Entführungsgeschichte – tatsächlich zurückgezogen habe, um allein der Jagd und dem Heldentum zu obliegen,[2] bis ihn nach mehr als zwanzig Jahren der Überfall des Kaisers gegen seinen Willen zu seiner letzten und größten Heldentat zwang.

Weder in P noch in T wird der Tod des Digenis erzählt. Speranskij läßt die Frage offen, ob er in der altruss. Version enthalten war.[3] Zwar hatte Veselovskij auf das russische geistliche Lied von Anika voin und den griech. Digenis als seine Quelle hingewiesen. Speranskij ist dagegen eher geneigt, eine vom Epos unabhängige Entlehnung auf mündlichem Wege anzunehmen, die sich auf russischem Boden auch westliches und russisch-volkstümliches Vorstellungsgut zunutze gemacht hätte.[4] Der verdiente italienische Digenisforscher S. Impellizzeri weist in seiner letzten Arbeit nach, daß die Lieder vom Zweikampf des Digenis mit dem Tod (χαροπάλεμα) ursprünglich nicht akritisch waren.[5] Der russische Digenisroman, den Impellizzeri übrigens erst aus einer „recensione demoticizzata" der Komnenenzeit herleiten möchte,[6] verlangt jedenfalls nicht unbedingt eine solche Ergänzung. Der Schluß der Kaiserepisode ist sehr wohl als Abschluß des ganzen altruss. Digenisromans denkbar.[7]

---

[1] Ebd. 147. [2] Ebd. 144. [3] Vgl. Sper. 130; jedoch Grégoire, RESt. 150–151.

[4] M. Speranskij, Russkaja ustnaja slovesnost', Moskau 1917, S. 373 ff.

[5] La Morte di Digenis Akritas. Estr. Atti del Museo Pitrè vol. I (1950) S. 12. Im Gegensatz zu H. Grégoire, der dem Volkslied überhaupt den Altersvorrang zugesteht, kommt S. Impellizzeri auf Grund seiner Untersuchung zu vorsichtigeren Schlüssen: zwar hätte das Epos die Lieder vor Augen gehabt, aber in seiner popularisierenden Form hätte es auch selbst wieder auf die Lieder zurückgewirkt.

[6] Ebd. S. 39 A. 97. Impellizzeri verspricht, auf dieses Problem noch zurückzukommen.

[7] Dem Herausgeber der B. Z., Prof. Dr. F. Dölger, mit dem ich im Wintersemester 1948/49 gemeinsam ein Digenis-Seminar abhalten durfte, danke ich für die Überlassung neuester Literatur zur Digenisfrage aus seiner Privatbibliothek.

SOPHIENKIRCHE UND SULTANSMOSCHEE

A. M. SCHNEIDER/GÖTTINGEN

Die nahe Verwandtschaft der großen Sultansmoscheen Konstantinopels mit der Hagia Sophia ist schon seit langem vermerkt worden. Je nach Geschmacksrichtung gibt man bald dem Vorbild, bald den Nachahmungen den Vorzug, ohne sich jedoch darüber Rechenschaft zu leisten, worin eigentlich Unterschiede oder Vorzüge bestehen. Neuere Autoren sind sogar der Ansicht, es sei das der Sophienkirche angeblich latent zugrunde liegende armenische Vierpaßschema in den Sultansmoscheen erst eigentlich zu Ende gedacht worden.[1] Da nun tatsächlich der Kuppelvierpaß zum erstenmal[2] von Sinan angewandt wird, wäre ein Durchschlagen armenischer Baugesinnung nicht einmal a limine von der Hand zu weisen, da Sinan ja höchstwahrscheinlich armenischer Abkunft war und auch die der osmanischen voraufgehende seldschukische Architektur in manchem von Armenien beeinflußt ist.[3] Allein eine nähere Betrachtung wird doch zeigen, daß weder armenischer Einfluß vorliegt, noch das Schema der Sophienkirche zu Ende gedacht wird. Zusammenhänge und Unterschiede sind letztens für die einzelnen Moscheen von M. A. Charles[4] in eindringlicher Einzelanalyse dargetan worden. Abschließend meint er: they failed too much Hagia Sophia only because they remained too narrowly logical, whereas the builders of the church, not satisfied with the logic alone, had the inspiration to be logical in their illogic.[5] Charles hat also sehr wohl begriffen, worin im Grunde die Moscheen sich von der Kirche unterscheiden, doch ist er nicht näher auf diese Frage eingegangen. Die Hagia Sophia nimmt unter den byzantinischen Kirchen der Hauptstadt eine ganz besondere Stellung ein: sie ist nicht nur die Bischofs-, also Hauptkirche der Stadt, sondern die Reichskirche, in der neben der prunkvollen byzantinischen Patriarchatsliturgie die wichtigsten Hof- und Staatsfeierlichkeiten

---

[1] So J. Strzygowski, Die Baukunst der Armenier in Europa. I (II), Wien 1918, S. 780; G. Duthuit, Byzance et l'art du XIIe siècle, Paris 1926, S. 113 Anm. 15: M. Prichard apporte son appui à cette thèse en notant que la mosquée des quinzième et seizième siècles, la Suleimanieh et la Mehmedieh par exemple, ont élevé les puissances émotives de ce schème à un degré d'intensité que n'atteint pas Sainte Sophie.

[2] Die alte Fatihmoschee ist nicht der Sophienkirche nachgebildet: vgl. K. Wulzinger, Byzantion 7 (1932) 1 f. Erst die 1505 vollendete Bâyazîdmoschee ist deutlich davon beeinflußt.

[3] Steintechnik und Gliederung der Rundbauten (Türben) sind ohne armenische Vorbilder nicht zu begreifen.

[4] Hagia Sophia and the great Imperial Mosques. Art Bulletin 12 (1930) Nr. 4.

[5] Über das Logisch-Illogische der byz. Baukunst vgl. auch O. H. Strub-Roessler, B. Z. 42 (1942) 158.

abgehalten werden, in denen der politisch-mystische Staatsgedanke seinen vollendeten Ausdruck findet.[1] Wenn schon die einfachste Kirche Schauplatz der „überirdischen und schauerlichen Geheimnisse des hl. Tisches"[2] ist, also ausgesprochenem Mysterienkult dient, so kann es bei der einzigartigen Stellung der Sophienkirche vollends nicht wunder nehmen, wenn architektonische Form und Ausstattung des Kirchengebäudes entsprechend angelegt sind; mit andern Worten: das Kirchengebäude ist mit Symbolik durchtränkt, die nicht nur den spätantiken Gläubigen allgemein bewußt war,[3] sondern auch von den Theologen noch ausdrücklich festgelegt wurde.[4] Neben dem Altarraum, auf den alles hingeordnet ist, ist es da besonders die Kuppel, die als „anderes Himmelsgewölbe, Thron der göttlichen Lichtherrlichkeit, anderer Cherubwagen"[5] besonderen Symbolwert aufweist. Dabei wird durch die Verwendung der Goldfarbe,[6] des Symbols der göttlichen Lichtherrlichkeit, das Hereinragen der überirdischen Welt noch besonders deutlich gemacht. Seitenschiffe und Emporen dienen dem mitfeiernden Volk, wobei die Emporen den Frauen vorbehalten sind, die, östlicher Mentalität entsprechend, scharf von der Männerwelt abgetrennt sein sollen.

Von diesen Gesichtspunkten aus betrachtet ist die architektonische Anlage der Sophienkirche zweckentsprechend, ihre malerisch-diaphane Struktur der mystischen Religiosität angemessen. Der islamische Kultbau dagegen hat ganz anderen Zwecken zu dienen. Trotz seines mit der Zeit zunehmenden Heiligkeitscharakters hat er nämlich seine ursprüngliche Funktion als öffentlicher Versammlungsplatz nie ganz verloren.[7] Gemeinschaftliche religiöse Übungen sollten anfangs ja die oft gemischte Bevölkerung der Heerlager[8] disziplinieren, ihr eine uniformierende Homogenität verleihen: daher die breiten, hintereinander gestaffelten Reihen der Beter, die, wie auf Kommando, ihre komplizierten Gebetsübungen aus-

---

1 Vgl. darüber meine Skizze in „Das Werk des Künstlers", 1941, 4 f.

2 So die Chrysostomusliturgie. F. E. Brightman, Liturgies I, Oxford 1906, S. 338.

3 Vgl. die Beschreibung der Sophienkirche bei Prokop und Paulos Silentiarios.

4 Vgl. die Sugitha auf die große Kirche in Edessa. Oriens Christ. 36 (1941), 161 ff; weiter: [Ps.-]Germanos Patr., Ἱστορ. ἐκκλησ. κτλ., Migne, PG 98, 384 f., und die liturgische Hermeneutik des N. Kabasilas, PG 150, 401 ff. Die frühesten Ansätze symbolischer Ausdeutung des Kirchenraumes finden sich übrigens schon in den altchristlichen Kirchenordnungen.

5 Niketas Akom. 783 (Bonn); vgl. meine Kuppelmosaiken der Hag. Sophia, Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1949 Nr. 13.

6 Vgl. darüber J. Bodonyi, Archaeologiai Értesitö, Budapest 46 (1932/33); 197 f.; die Vorstellung von der Gottheit als Licht und der strahlenden jenseitigen Welt ist orientalischer Herkunft. Vgl. A. Oepke in G. Kittel, Theol. Wörterbuch z. N. Testament 4 S. 20 f.

7 C. H. Becker, Islam, 3 (1912) 394 f.; Pedersen in Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, 430.

8 Analoge Verhältnisse finden sich bei den Gazikämpfern frühosmanischer Zeit; vgl. darüber P. Wittek, Glaubenskämpfer im Osmanenstaat. Oostersch Genootschap in Nederland, Verslag van het achtste Congres, Leiden 1936, 2 f.

führen – die Moschee ersetzt gewissermaßen den Exerzierplatz. Die großen Heeresmoscheen bevorzugen daher seit der ältesten Zeit den von dünnen Stützen getragenen Breitraum, der sich nach Belieben erweitern läßt.[1] Kultgerät gibt es außer der Kanzel nicht, denn die Mihrâbnische will ja nur die genaue Richtung nach Mekka anzeigen,[2] wenngleich sie später, aus mir nicht geklärten Gründen, als heiliger Ort gilt und oft durch eine darüber angebrachte Kuppel noch besonders hervorgehoben wird. Daß der Vorbeter dort steht, ist selbstverständlich. So gesehen ist die Moschee nüchterner Zweckbau einer amystischen Religion, und es ist bezeichnend, daß der islamische Bereich weder eine Ekphrasis der Moschee noch eine symbolisch-mystische Ausdeutung des Kultraumes kennt.

Aus dem eben Dargelegten ergibt sich, daß die Sophienkirche eigentlich das denkbar unzweckmäßigste Vorbild für einen islamischen Kultbau darstellt und daß auch die geschicktesten Adaptierungen mehr oder minder auf Kompromißlösungen hinauslaufen müssen. Die Gründe, weshalb die Kirche trotzdem – fast möchte man sagen – zum verpflichtenden Vorbild für die repräsentative Sultansmoschee wird, sollen uns nachher noch beschäftigen: vorerst wollen wir einmal sehen, wie man sich damit abgefunden hat. Da ist zunächst auffallend, daß die türkischen Baumeister die Struktur des Innenraums völlig verändern: sie heben die zwecklose Zweigeschossigkeit auf und suchen den Raum nach der Breite möglichst zu weiten, indem sie die Kuppelstützen in die Ecke rücken und alle überflüssigen Säulen entfernen. Der Raum wirkt nun nicht mehr nach der Tiefe, sondern nach der Breite. Das ist schon bei der Bâyazîdmoschee

[1] Der Breitraum, noch durch die Bogenführung der Stützen unterstrichen, findet sich bei fast allen großen Moscheen der Frühzeit: so in Kûfa (K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture I, Oxford 1932, Fig. 8); Damaskus, Omayadenmoschee (Creswell a. a. O. Fig. 57): Fostât (Creswell a. a. O. II Fig. 170); Kairo, Ibn Tûlûn (Creswell a. a. O. II Fig. 257), und geht noch bis zu den großen Askermoscheen frühosmanischer Zeit (Ulû Dschâmi in Brussa).

[2] Für den Mihrâb werden christliche oder buddhistische Vorbilder in Anspruch genommen (vgl. E. Diez im Handwörterbuch d. Isl. 418), m. E. jedoch zu Unrecht. Wenn die Frommen den Mihrâb deswegen verwerfen, weil die Moschee dadurch einer Kirche ähnlich würde, so besagt das für die Herkunft gar nichts, sondern beweist höchstens, daß die Kritiker keine rechte Vorstellung von einer Kirche hatten. Denn der Mihrâb buchtet doch nicht, oder nur wenig, aus der Wand heraus, ist also eine richtige Nische, aber keine Apsis, die geräumig genug sein muß, wenigstens den Altar aufzunehmen. Der Mihrâb scheint mir dagegen viel eher echt arabischer Herkunft zu sein, man vergleiche nur die vielen Idolnischen, die sich etwa in Medâin-sâleh in die Felswände eingeschnitten finden und bezeichnenderweise masgeda (Gebetsplatz) hießen (Jaussen-M. R. Savignac, Mission archéol. en Arabie I, Paris 1909, S. 417 f.), was mit mesdschid (Moschee) ja unmittelbar zusammenhängt. Dazu kommt noch, daß auch die sabäischen Tempel eine derartige Flachnische aufwiesen (vgl. wenigstens den von Glaser aufgenommenen Grundriß eines Tempels in Sirvâh bei E. Diez, Kunst der islamischen Völker, 1915, S. 9 Abb. 4) und auch sonst außerordentlich nahe mit den späteren Moscheen verwandt sind. Die in der Haseki-Moschee zu Bâgdâd aufbewahrte frühislamische Mihrâbnische zeigt einen mit Rankenwerk gefüllten Mittelstreifen (Creswell a. a. O. II Taf. 120d), der noch eine letzte Erinnerung an die nabatäischen Baityli sein könnte, die in den Masgedanischen gewöhnlich zu sehen sind.

(Abb. 1) deutlich zu spüren, obwohl diese, dem Vorbild noch näher, eine Kleinigkeit tiefer als breit ist. Auch die Seitenschiffe sind im Grundriß wenigstens noch vorhanden; sobald man aber einmal im Raum steht, kommen sie einem nicht mehr zum Bewußtsein. In ihrer Überdachung

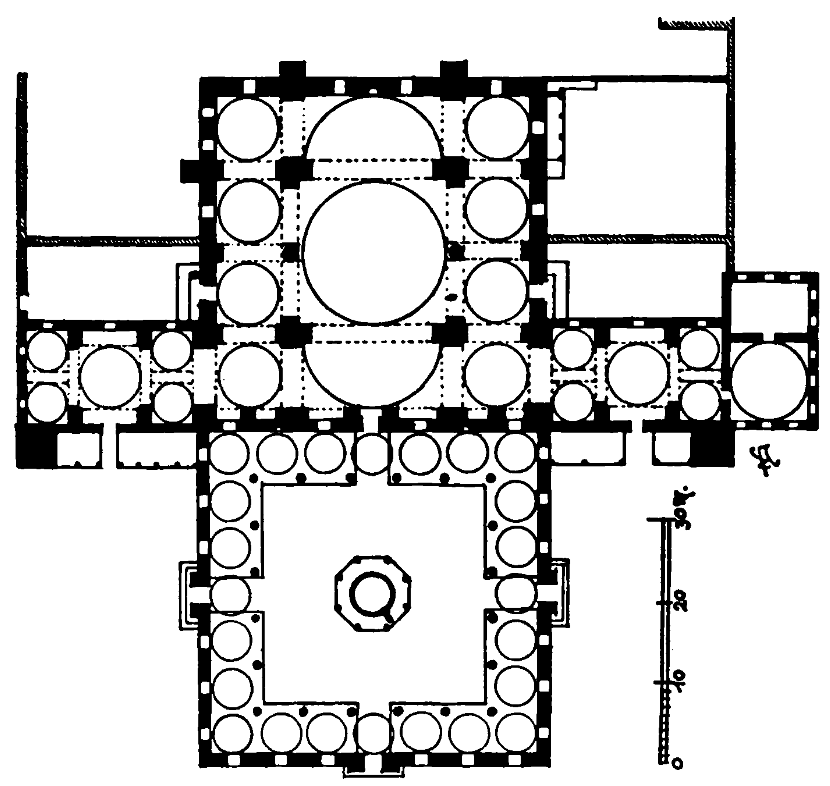


Abb. 1. Bâyazîd-Moschee.

wirken sie zudem auch nicht als durchlaufende, nach der Tiefe strebende Seitenhallen: die jeweils vier Kuppeln bilden deutliche Zäsuren, die anzeigen, daß das Innere eben eigentlich aus vier Breiträumen besteht. In der Folge wird dann diese Tendenz konsequent weitergeführt: die Anlage wird nun ausgesprochener Breitbau,[1] auch die noch Längsschiffe vortäuschenden Seitenstützen fallen – so Schehzâde, Sultân Ahmed, Yeni Valide (Abb. 2) und Fatihmoschee; die Süleymâniye behält die Stützen bei, aber sie teilen den Raum nicht mehr nach der Tiefenrichtung ab: auch hier bleibt die Breiträumigkeit gewahrt.[2]

---

[1] Die kleineren Moscheen der Sinanzeit, welche Kuppeln mit seitlichen Exedrakonchen in den verschiedensten Kombinationen aufweisen, sind durchweg breiter als tief; so die İskele Dschâmi in Üsküdar, die Mihrimah Sultân, die Zal Mahmûd, Ibrâhîm Pascha, Azab Kapu, Ahmed Pascha und Sokollu Mehmed Pascha Moschee. Grundrisse und Ansichten dieser und anderer in diesem Aufsatz genannter Moscheen bei A. Gabriel, Les mosquées de Constantinople, Syria 7 (1926), 353 ff.

[2] Die mittlere Kuppel des – imaginären – Seitenschiffes weist zudem noch einen

Durch Unterdrückung der Zweigeschossigkeit, der Säulen und seitlichen Exedren hat der Raum seine diaphane, geheimnisvoll-lebendige Wirkung verloren, er ist nun zwar weit, hell und feierlich, aber dafür auch puritanisch nüchtern geworden. Merkwürdigerweise ist man aber in dieser durchaus zweckmäßigen Umgestaltung mit der Überdachung nicht

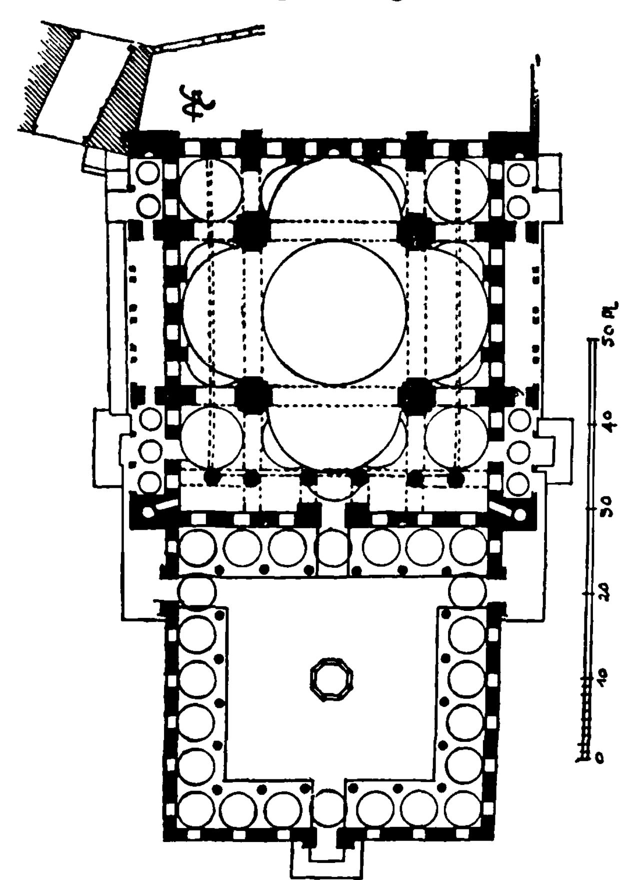


Abb. 2. Yeni-Valide-Moschee

konsequent geblieben: die architektonisch wie ästhetisch völlig zwecklosen Konchen der (unterdrückten) seitlichen Strebenischen hat man oben gleichsam als verkümmerte Rudimente hängen lassen. Das Unorganische der Bedachung wird weiter durch den Umstand deutlich, daß die großen, den Raum überspannenden Bögen spitz sind und sich darum nicht recht mit den Rundungen der Kuppel und der Halbkuppel vertragen. Außerdem verlieren die Kuppeln dadurch gegenüber der der Sophienkirche an

größeren Durchmesser auf und bewirkt damit eine unangenehme Unterbrechung der Blickrichtung – wenn man, wie wir es gewohnt sind, den Raum dreischiffig sieht. Betrachten wir ihn aber als in Breiträume aufgelöst, d. h. sehen wir ihn so, wie er angelegt ist, dann entfällt das uns Störende sofort.

Majestät, obwohl sie dieser an Spannung nicht viel nachstehen.[1] Und paßt denn überhaupt die Kuppelüberdachung auch zu der angestrebten Breiträumigkeit? Mir will scheinen, daß das Kuppelsystem durch keinerlei innere Notwendigkeit gefordert wird. Dazu kommt endlich noch, daß zwar die Innenwände bis zu den Gewölbeansätzen mit bunten Fayencekacheln verkleidet sind, Kuppeln und Halbkuppeln dagegen ziemlich nüchterne Bemalung auf stumpfem weißen Grunde tragen: die Symbolik der goldglänzenden Kuppel wird also entweder nicht mehr verstanden oder aber bewußt abgelehnt! Die Kuppelüberdachung ist demnach vom Innenraum her nicht logisch zu entwickeln. Weshalb sie aber trotzdem übernommen wurde, wird einem erst klar, wenn man sich die Moschee nun von außen besieht: das malerische Gewirr von Kuppeln und Halbkuppeln ist lediglich der Außenwirkung halber übernommen worden, die ganz im Gegensatz zum Innern von durchaus einheitlicher Wirkung ist.

Um dies besser zu begründen, muß ich erst noch einmal auf die Hagia Sophia zurückgreifen. Diese erscheint – ganz im Gegensatz zum Innern – außen als kubische, schwer lastende Masse. Aber warum das? Haben etwa die Byzantiner, wie man oft lesen kann, auf das Äußere aus irgendwelchen Gründen keinen Wert gelegt? Unnütze Frage! Sie taten das schon, wenn die Notwendigkeit dazu vorlag – wie die Ostseite der Sophienkirche es beweist. Der Bau stand nämlich nicht wie heute mehr oder weniger frei, sondern war von Anbauten (Patriarchat, Didaskaleion) oder Portiken (West- und Nordhof) umgeben. Lediglich die Ostseite war nicht umbaut – es scheint da nur eine Gasse[2] vorbeigeführt zu haben –, und gerade diese Seite ist äußerst wirkungsvoll gestaltet: wie ein mächtiger Wasserfall rauscht hier in ununterbrochenem Fluß die Kuppelkaskade über die kräftig profilierte Apsiswand zu Boden. Höchstwahrscheinlich konnte man diesen Teil, wie heute auch, frei vom Meere aus sehen. Wo demnach die Notwendigkeit bestand, legten auch die justinianischen Baumeister auf das Äußere Gewicht. Der Zwang zur Außengestaltung hatte sich nämlich seit dem Aufkommen der spätantiken Säulenstraßenstädte sehr vermindert. Die meisten öffentlichen Gebäude, Paläste und Kirchen lagen hinter Säulenhallen, waren von anderen Bauten umdrängt und brauchten in-

---

[1] Während der Kuppeldurchmesser der frühen Moscheen in Brussa, İznik und Konstantinopel die Zwölfmetergrenze nicht überschreitet, ist er in der Selîmiye (24 m) und der Süleymâniye (28 m) bereits verdoppelt. Der überraschende Sprung kann hier aber nicht auf Bautradition älterer Zeit zurückgeführt werden. Ähnlich war es auch in Byzanz der Fall (Sergios- und Bakchoskirche 15,5 m, die Sophienkirche 33 m Kuppeldurchmesser) – nur führt man dort die Kühnheit der Spannung auf römische Bautradition zurück und meint damit die Sophienkirche im Spätrömischen verankert zu haben. In Wirklichkeit ist aber, wie das türkische Beispiel zeigt, ein Rückgriff völlig unnötig; die Kühnheit des Bauwollens hängt eben hier wie dort nur von den aufgewandten Mitteln und dem aufs Große gerichteten Sinn des Bauherrn ab.

[2] Im 10. Jh. ist von einer ὁδὸς ἡ καλουμένη Κτεναρία die Rede (Text bei G. Anrich, Hagios Nikolaos I, Leipzig 1913, S. 350, 12), die offenbar hinter der Sophienkirche nahe der Nikolauskapelle vorbeilief.

folgedessen auf Außenwirkung keinen Wert mehr zu legen.[1] Diese Verhältnisse ändern sich jedoch in der mittelalterlichen Stadt, als durch Brände und Erdbeben die Säulenstraßen allmählich fallen und die Bauten wieder unmittelbar an die Straße zu liegen kommen,[2] oder gar, bei zurückgehender Bevölkerungszahl, frei in leere Räume gestellt werden können. Jetzt beginnt man nicht nur die einzelnen Bauteile organisch zu gruppieren,[3] sondern auch durch kräftige Profile plastisch zu betonen – wenigstens auf den Seiten, die dem Blick offen liegen. Man vergleiche in dieser Hinsicht nur einmal die nach der Propontis frei an der Straße liegende Südseite der Myrelaionkirche aus der ersten Hälfte des 10. Jh.! Die malerische Außengestaltung nimmt dann in der Folge noch zu,[4] und in der Paläologenzeit erfreut man sich sichtlich an den zierlichen, loggienartigen Vorhallen der Kirchen (vgl. etwa die Kilise Dschâmi) – hier wird also deutlich, wie die Veränderung der Stadtstruktur zur praktischen Außengestaltung führte. Diesem Zwang unterlagen naturgemäß auch die Baumeister der Sultansmoscheen, sei es daß diese überhaupt mehr oder weniger frei lagen (Bâyazîd und Yeni Valide) oder wenigstens mit einer Seite nach der Straße zu sich öffneten (Schehzâde), wenn sie nicht offen innerhalb eines größeren Areals standen. Aber auch da werden eigentlich nur die beiden Längsseiten auf Sicht hin durchgearbeitet, was durch die vorgelegten, doppelgeschossigen Loggienhallen deutlich wird (Schehzâde, Süleymâniye, Sultân Ahmed, Yeni Valide), die den Kuppelfluß graziös zu Boden leiten, während er auf den beiden Stirnseiten brüsk zum Stehen gebracht wird: die glatte, durch keine vorspringende Apsis unterbrochene Mauer leitet die von der Hauptkuppel abfallende Bewegung nicht organisch weiter. Das hängt aber damit zusammen, daß diese beiden Wände keine eigentlichen Schauseiten sind, da die eine nach dem Vorhof sieht, mithin durch die anstoßende Hofhalle verschleiert wird, die andere (die Mihrâbseite) aber durch Mauern abgesperrt wird (Süleymâniye, Schehzâde, Yeni Valide), innerhalb derer sich, von Zypressen überragt, die Gräber der Sultane und anderer Großen befinden. Ungehinderte Sicht bieten also nur die Längsseiten. Aber da strömt es in fast verwirrender Fülle von der Kuppel über große und kleine Halbdome, Türmchen und Streben feierlich nach unten, um in Galerien und allerlei Anbauten langsam zu versiegen. Die unnachahmliche Leichtigkeit dieses unerschöpflichen

---

[1] Ähnliches können wir auch in unseren alten Städten beobachten, wo aus einer ununterbrochenen Häuserreihe etwa eine barocke Kirchenfassade auffällt, während der Kirchenkörper selbst völlig schmucklos ist; man sieht ihn, zwischen den Häusern steckend, ja doch nicht!

[2] In der Paläologenzeit ersetzten Baumreihen die längst gefallenen Säulenstraßen; vgl. G. Cammelli, Démétrius Cydonès, Correspondance, Paris 1930, S. 112–113: τῇ τῶν πετάλων σκιᾷ τοὺς στενωποὺς καλυψόντων ὥστε τοὺς διιόντας οὐ διὰ πόλεως, δι᾽ ὀρῶν δὲ μᾶλλον δοκεῖν ποιεῖσθαι τοὺς περιπάτους· ὃ καὶ αὐτόν σε (sc. ʽΡαδηνὸν) μέμνημαι πολλάκις εἰπόντα, ὅθ᾽ ὑπὸ τοῖς δένδρεσιν ἔποχοι τὴν πόλιν διήειμεν.

[3] Vgl. darüber J. Kollwitz, Röm. Quartalschrift 42 (1934) 248.

[4] Polychrome Ziegelmusterung, wie etwa am Tekfur Saray.

Formenspieles muß als die große, originale Leistung der türkischen Baumeister betrachtet werden. Die offenkundige Betonung der Schauseite wird wohl auch zur Ausbildung des Vierpaßschemas geführt haben; gerade an diesen Seiten dürfen die Halbkuppeln nicht fehlen![1]

Wenn also für die Übernahme des byzantinischen Kuppelschemas in erster Linie das Bedürfnis nach befriedigender Außengestaltung maßgebend gewesen ist, so ist dieses Vorbild auch wieder von der allgemeinen Physiognomie der byzantinischen Stadt her bestimmt worden, die eben vom Kuppelbau beherrscht wurde, wie die wenigen, heute noch erhaltenen Monumente beweisen (Pantokrator, Pantepoptes, Peribleptos, Muchliotissa, Andreaskirche). Dem Zwang dieser von Natur und Kunst geschaffenen Stadtsilhouette konnten sich auch die Osmanen nicht entziehen.[2] Und wenn sie gerade die Hagia Sophia als Vorbild nahmen, so mag dies seinen Grund darin haben, daß die alte Reichskirche ihre Ausnahmestellung behielt und als eine der ersten Moscheen des Reiches weiter die Liebe und Verehrung genoß,[3] die ihr schon die Byzantiner in so reichem Maße hatten zuteil werden lassen.

---

[1] Freilich hat Sinan die Vierpaßkuppeln bei der Süleymâniye nicht zur Anwendung gebracht; vielleicht fühlte er sich hier doch stärker an das Vorbild gebunden.

[2] Die Sultansmoscheen sind außerdem noch sorgfältig auf Fernsicht berechnet, sie wollen also nicht allein nur in der Nähe wirken. Die sie umgebenden Schulen, Armenküchen und Krankenhäuser bilden einen glücklichen Rahmen, aus dem sich das Kuppelwerk äußerst wirkungsvoll abhebt. Die Baumeister haben nämlich die eine Moschee umgebenden Annexbauten höchstens zweistöckig aufgeführt und damit ein wohltuendes Gleichgewicht geschaffen. Man sehe sich daraufhin nur einmal die vielstöckigen modernen Gebäude an, die brutal den weichen Wohllaut des Hügelhorizontes durchbrechen; mehr als doppelgeschossig sollte man also auf den Anhöhen nicht bauen dürfen!

[3] Schon Mehmed der Eroberer hatte ein volkstümliches byzantinisches Werk über die Hagia Sophia ins Türkische übersetzen lassen; vgl. F. Babinger, Die Geschichtschreiber der Osmanen, Leipzig 1927, S. 27 ff.

LEVANTINISCHE WANDERUNGEN ZUM WESTEN

G. SCHREIBER/MÜNSTER

Noch bleibt eine umfassende Geschichte jener Wanderungen zu schreiben, die aus den griechisch-levantinischen Kult- und Kulturbereichen in das lateinische Mittelalter führten. Dabei muß auch der Vorhalle und der Vorstufe des christlichen Altertums gedacht werden.

Es wandern in der Tat vom Osten zum Westen Kleriker und Laien, Mönche und Einsiedler, Wirtschaftler und Gesandte. Darüber hinaus wollen Reliquien und Heiltümer, Legenden und Mirakel, Novellenmotive und Sagenstoffe erwähnt sein. Es bewegen sich ebenso Wirtschaftler und Händler westwärts, von denen besonders die Gallia Christiana weiß. Aber auch Bauleute und Ikonen sind zu nennen, die die Kunst des Morgenlandes mitteilen. Quellenkundlich verdienen zudem manche Translationsberichte von Heiltümern besondere Aufmerksamkeit. Es sei nur der Wanderweg des Volto Santo von Lucca erwähnt. Wohin man sieht, bewahrheitet sich das denkwürdige Motiv des „Lichtes vom Osten" auch für den mediävalen Zeitraum.

Um zunächst mit einigen Persönlichkeiten zu beginnen, so erscheint im Grenzland Noricum, wo sich reifendes Abendland und frühes Morgenland begegnen, der hl. Viktorin, Bischof von Pettau und Martyrer der diokletianischen Zeit († um 304). Man spricht ihn an als ältesten Exegeten des Abendlandes. Eine Bemerkung von Hieronymus macht uns darauf aufmerksam, daß er besser Griechisch als Latein verstanden habe. So wird uns seine östliche Herkunft verraten. Sein Name verbindet sich mit der frühzeitigen Christianisierung des ostalpinen Durchgangslandes.[1]

In das Gebiet von Noricum wandert der Überlieferung nach auch der selige Briccius. Er entstammt ebenfalls dem Morgenland. Auf ihn macht die Pfarrkirche in Heiligenblut in Kärnten aufmerksam. Dort befindet sich ein gotisches Sakramentshaus von 1496, nicht weniger als 11 m hoch, in reicher Architektur gearbeitet. Unmittelbar über dem Gehäuse steht unter einem Baldachin die Figur des „Briccius mit den drei Weizenähren in der Linken, während die Rechte auf den bloßen Waden zeigt, in deren

---

[1] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, Leipzig 1922, S. 334; M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche 10, Freiburg i. Br. 1938, Sp. 623; I. Zibermayr, Noricum, Baiern und Österreich, München 1942, S. 36. – In Hinsicht auf den Raum können wir nur wenige literarische Belege anführen. Einige Autoren sind bereits erwähnt bei G. Schreiber, Byzantinisches und abendländisches Hospital. B. Z. 42 (1944) 116–149; bedeutend erweitert bei G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, S. 3–80.

Wunde er das hl. Blut gebracht haben soll".[1] Diese plastische Darstellung erinnert an die östliche Vertonung seiner Legende. Er brachte in seiner Westwanderung die Edelfrucht Vorderasiens in das alpine Hochtal der Möll. Er symbolisiert gewissermaßen, um hier V. Hehn zu ergänzen, die Wanderung dieser Kulturpflanze nach Südeuropa und in die germanischen Räume. Zum anderen trug er vom Kaiser Konstantin VIII. her heiliges Blut, die Sakralfrucht des Ostens, an den Fuß des Großglockners. Dort wird er nun von einer Schneelawine hinweggerafft. Drei Weizenähren seien seinem Herzen entsprossen, sobald die Schneedecke gewichen sei. Sie hätten zur Auffindung der Gebeine und der Blutreliquie geführt. Dieses Blut rühre aber nicht von Christus selbst her. Es sei vielmehr infolge einer Kreuzesschändung aus einem hölzernen Kruzifix geflossen. Ähnliches berichtet das römische Martyrologium zum 9. November aus Beirut.[2] Gleiches erzählt die deutsche Legende des Mittelalters über ein Kruzifix in Konstantinopel, mit dem Finale der Bekehrung des Übeltäters.[3] Obwohl übrigens der Inhalt der Briccius-Überlieferung niemals offiziell anerkannt wurde, entwickelte sich doch bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jh. am Großglockner die Wallfahrt zum heiligen Blut. An dieser Stelle wird offenbar, wie gerne solche Bedefahrten auf einen aristokratischen Ursprung und auf irgendwelche Verbindungslinien zum Orient zurückgreifen.[4] Überhaupt entwickelt die Kreuzeskultur des Westens gern, wie in Lucca, aber auch in Reims, Braunschweig, Meißen, Lübeck u. a. (Wiedergewinnung durch Heraklius, ferner Motiv der Kreuzauffindung),[5] östliche Ursprungslinien.

Von Osten nach Westen wanderte auch der Anna-Kult. Er ist besonders im Proto-Evangelium des „Jakobus" verwurzelt. Der Verfasser dieser apokryphen Schrift stammt wahrscheinlich aus Syrien oder Ägypten. Spätere Apokryphen haben die Angaben des Jakobi-Evangeliums weiter geändert und ausgeschmückt. Es sind Erzählungen, die gern im Abendland aufgenommen wurden.[6] Der Kult ist im Morgenland seit dem 6., im Westen seit dem 8. Jh. üblich. – Eine mächtige Kultwanderung im abendländischen Raum erlebte der Volto Santo, das bereits erwähnte Kreuz von Lucca. Es weist auf einen der älteren Typen der Kreuzesdarstellung, der sich im Orient gebildet hatte. Dieser Lucca-Christus entwickelte sich in Flandern zum St.-Kümmernis-Kult oder, wie man auch sagt, zum Kult der hl. Jungfrau Wilgefortis, der zum Oberrhein und nach Tirol und weit

[1] H. Schnell, Deutsche Kirchen I. Reihe Süddeutschland, 5. Bd. Nr. 328/329, Heiligenblut am Großglockner (München 1938) S. 12; G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler in Österreich I, Wien, 1933, S. 30.

[2] H. Schnell, Heiligenblut S. 2.

[3] G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters S. 14, mit Hinweis auf J. Klapper.

[4] Siehe auch B. Kötting, Peregrinatio Religiosa [Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, H. 33–35], Münster 1950.

[5] K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst 1, Freiburg i. Br. 1928, S. 472.

[6] B. Kleinschmidt, Die hl. Anna, ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum [Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, H. 1–3], Düsseldorf 1930, S. 4f.

darüber hinaus zog.[1] – Wiederum hat der Kult des Erzengels Michael, der speziell den deutschen Raum im Mittelalter als Schlachtenhelfer und Bergesheiliger erfüllte, eine stärkere Verwurzelung im Osten, was an anderer Stelle ausgeführt ist.[2]

Von anderen Heilbringern, die aus dem Osten nach dem Westen wanderten und sich auf dieser Ausreise mit Legenden, Sagen, Berufspatronaten und manchen Attributen bereicherten, seien erwähnt zunächst Elias der Prophet, dessen Verehrung sich dem Abendland mitteilte (gegen Dürre, hauptsächlich durch Karmeliten); ferner der Apostel Andreas, den das Missale Romanum mit Auszeichnung nach dem Pater noster (Embolismus) festhält. Sein Kult war tief verwurzelt in Konstantinopel, einer Andreas-Stadt. Er zog sich allerdings auch nach Rom, wo man sich ja auch in der Anna-Verehrung, im Anastasia-Kult und sonst in der Devotion von Byzanz beeinflussen ließ, ja anscheinend in betonter Absicht levantinische Motive aufnahm. Doch darf man letzteres, neuerdings von J. Jungmann gewürdigte[3] Moment nicht überstark herausstellen, weil gleichzeitig die Linie einer kraftvollen Eigenständigkeit sich für das ältere römische Kultleben abzeichnet. Man ist übrigens der Auffassung, daß die Andreas-Heiligtümer in Rom bis auf die Zeit von 450 bis 500 zurückgehen. Das Haupt des Apostels wurde später durch Papst Pius II. feierlich nach Rom überführt.

Einer der stärksten und volkstümlichsten Kulte des Mittelalters ist der der hl. Katharina von Alexandreia, die auch unter die 14 Nothelfer einrückte. Ihre Legende wurde weithin dichterisch gestaltet. Philosophische Fakultäten, Rechtslehrer und angesehene Bruderschaften erwählten sie zur Schutzpatronin.[4] Aus dem alexandrinischen Raum stammt auch der weitverbreitete Kult der hl. Apollonia, gemartert (248–249) unter Decius (Zahnärzte und Zahnweh). Die syrische und griechische Alexius-Legende macht aus dem „Gottesmann“ wohl den Sohn eines römischen Patriziers, überführt ihn aber für 17 Jahre in das Exil nach Edessa. Es kann sein, daß diese Legende mit der des hl. Johannes Kalybita (5. Jh., Kult auf der Tiberinsel) verschmolzen ist. Dieser spannende Erzählungsstoff wanderte weithin mit Konrad von Würzburg und anderen durch den mittelalterlichen Raum und fand eine bildliche Darstellung in Gent wie in Bergamo

---

[1] G. Schnürer und J. M. Ritz, St. Kümmernis und Volto Santo [Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, H. 13–15], Düsseldorf 1934, S. 149 ff.

[2] G. Schreiber, St. Michael und die Madonna. Geschwisterheilige in Frömmigkeit, Liturgie und Kunst. Zeitschrift für Aszese und Mystik 17 (1942) 17–32.

[3] J. A. Jungmann, Missarum sollemnia. I, Wien 1948, S. 146.

[4] E. Weigand, Zu den ältesten abendländischen Darstellungen der Hl. Katharina. Festschrift für Franz Josef Dölger (Münster 1939) S. 279–298. – Zur volkskundlichen Stellung der in unserer Abhandlung genannten Heilbringer s. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen, Ulm 1905, mit ausgezeichnetem Register, aber ohne Quellenangaben; J. Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, Stuttgart 1943. – Wertvolle Hinweise auch bei M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939.

und andernorts. Der verwickelte Fragenkreis der Legende der hl. Anastasia führt nach Sirmium, Konstantinopel, Rom (im Gregorianum die seltene Auszeichnung einer eigenen Präfation) und später nach Benediktbeuren. Erwähnt sei auch die Bithynien entstammende St. Helena († um 330), die Mutter Konstantins, die Erbauerin der Kreuzeskirche in Rom, die mit der Kreuzauffindung (Fest der inventio crucis in Konstantinopel, dann im gallikanischen Ritus, im 8. Jh. in Rom) in Verbindung gebracht wird. Helena erwuchs in Ansehung ihrer früheren Residenz im deutschen Raum eine besondere Verehrung im Trierer Land (Feuersgefahr, Nagelschmiede). Auch in England waren ihr fast 120 Kirchen geweiht. Man mag in diesem Zusammenhang des Aufenthalts des hl. Athanasius in Trier gedenken.

Was den Typ des Einsiedlers betrifft, will hier an erster Stelle Antonius d. Gr. († 356/357) genannt sein. Seine kultische Verehrung zog sich von Ägypten in das Volkstum des Mittelalters (Antoniter, Antoniusfeuer, Antoniusschwein, Antoniusglocke, Antoniuskreuz, in der Kunst die fruchtbare Phantastik der Antoniusversuchung). Volksheilige großen Stils wurden die ebenfalls aus Ägypten stammenden Martyrer der thebäischen Legion. Nach Kilikien weist sodann die Legende Kosmas und Damian, die Schutzpatrone der abendländischen Ärzte, aber auch Kirchenpatrone und Ortspatrone (Essen, Florenz, Goslar, Prag, Salamanca u. a.). Ihr Kult gelangte von Syrien nach Konstantinopel und Rom. Reliquien treffen wir in Bremen und in München. Dagegen haben die griechischen, in der Liturgie erwähnten Ärzte (die Anargyroi) sich, was das Abendland betrifft, nur in Süditalien kultisch angesiedelt.[1] Die Lazaruslegende läßt sodann Lazarus, den Bruder der Maria und Martha, in die Provence kommen und macht ihn zum ersten Bischof von Marseille. Sie ist erst eine Schöpfung des 11./12. Jh., hat jedoch nicht unwesentlich die Geschichte des karitativen Geschehens beeindruckt (Hospitaliter vom hl. Lazarus, Pflege der Aussätzigen, neuere Forschungen von H. Hansel). Westwärts wandte sich übrigens auch die Demetrios-Verehrung von Thessalonike nach Venedig, aber auch zum Anno-Schrein nach Siegburg (12. Jh.) und zu einem Glasgemälde im Straßburger Münster.[2] In die Handelsmetropole Venedig, die ebenso als großes Kultzentrum anzusprechen ist, gelangten auch die Markus-Reliquien, nach dem Bericht des Mönches Bernard im 8. Jh. In Reichenau wurde ein neuer Wurzelgrund für seinen volkstümlichen Kult geschaffen (Ortspatronate in Orlon, Bergamo, Kandia, Korfu, Morea, Treviso, Valencia, Venedig u. a., Marzipangebäck).

Lebhaftes Interesse verdient das Martyrologium des Angelsachsen Beda Venerabilis. Es führt die morgenländischen Heiligen Athanasios, Epipha-

[1] B. Z. 3 (1894) 292; 4 (1895) 62; J. Neubner, Die Darstellung der hl. Handwerker in den Acta Sanctorum, Münster 1929, S. 78 ff.; G. Schreiber, Gemeinschaften S. 57.

[2] J. Braun, Attribute usw. S. 182 f.

nios von Cypern, Ephrem mit dem Vermerk ein „Sanctus pater noster“. Dieser Zusatz ist nur im Osten gebräuchlich, weist also auf eine levantinische Vorlage. Man beachte, daß Beda von Gregor d. Gr. ganz schlicht sagt „Sancti Gregorii theologi“, aber die vollere Bezeichnung „sanctus pater“ als Vorrecht des Ostens nicht anwendet.[1]

Unter den Frauen, die den Westen beeindruckten, sei noch erwähnt die hl. Thekla, die angebliche Schülerin des hl. Paulus und Erzmartyrin aus Ikonion. An sie erinnert u. a. die Weihe des Thekla-Brotes in Paderborn. Für Beziehungen nach England ist der hl. Theodor, Erzbischof von Canterbury, zu nennen, geboren 602 zu Tarsos in Kilikien, Mönch in Rom. Später führte er als Erzbischof von Canterbury die zweite Missionswelle herauf. Sein Name geht auch weithin durch die Bußbücherliteratur. Man mag auch daran denken, daß der König von Wessex zwei Athener Gelehrte einlud.[2] Die Legende nennt auch für den Abt Ägidius, den Inhaber der denkwürdigen Wallfahrtsstätte St. Gilles, Athen als Geburtsort.

In der Stadtkultur des Abendlandes zeigte sich sodann eine Nachbildung des Frömmigkeitszentrums Jerusalems um 450 in Rom. Man denke an S. Maria Maggiore als Bethlehem, S. Croce als Grabeskirche und den Lateran als Anastasis. Eine Kolonie des Ostens entwickelte sich auch in Lyon, die besonders durch die Persönlichkeit des in Kleinasien geborenen Bischofs und Kirchenvaters Irenäus geprägt ist. Auch in den ältesten Christengemeinden des Rheinlandes stand das griechische Element an hervorragender Stelle (K. H. Schäfer, W. Neuß). Aus dem Osten kam auch jene marianische Welle, die die Feste Mariä Opferung, Mariä Geburt, Mariä Himmelfahrt zum Abendland führte. Andere Frömmigkeitswellen wurden von ostkirchlichen Mönchen getragen, die sich infolge der Volksnot (Perser, Araber, Bildersturm) in Italien ansiedelten.

Mehrfach beachtet ist der mächtige Aufbruch von östlichen Heiligen im Zeitalter der Kreuzzüge, mit Georg, Margareta, Andreas, Sergius und Bacchus u. a. An erster Stelle sei jedoch für diese Epoche St. Nikolaus genannt, dessen Reliquien 1087 nach Bari übertragen wurden. Aber es sind doch gewisse Frühstufen kultischer Verehrung im Abendland zu beachten. Ein Sammelbecken für östliche Heilige wurde bereits das Martyrologium Hieronymianum. Fernwellen östlichen Brauchtums machen sich auch geltend, wenn byzantinische Herrscher und Fürsten den Abschluß ihres Lebens im Kloster herbeiführen, wobei allerdings ähnliche und häufige Vorgänge dieser Art im älteren Angelsachsentum auch eigenständigen Charakter haben können. Inwieweit die Hofordnungen von Byzanz den Fürstenspiegel und den Stil des höfischen Lebens im

---

[1] Frdl. Mitteilung von Herrn P. Dr. Dozent Hieronymus Engberding, Abtei St. Joseph, Gerleve, dem ich ebenso wie Herrn Prof. Dr. A. M. Schneider, Göttingen, und Prof. Dr. Erwin Steinborn, Münster, manche Hinweise verdanke.

[2] The Cambridge Medieval History 3, Cambridge 1922, p. 502 f.

Westen beeinflußten, bedarf noch eingehender Untersuchungen. So hat der Eunuch Elisaios die Tochter Karls in Aachen ins griechische und in das byzantinische Zeremoniell eingeführt.[1]

Mit den Kreuzzügen wanderte auch das Motiv der Heilig-Grab-Kapelle. Bald da, bald dort hat man nach dem Kult in Jerusalem Kirchen dieser Art gebaut, in St. Gallen, in Schlettstadt, in der Bußdorfkirche in Paderborn, in Helmarshausen, an den Externsteinen. Andererseits vollzog sich mit dem Theoderich-Grab in Ravenna eine Nachbildung der Apostelkirche in Konstantinopel. Konstantin ist dort von den Kenotaphien der 12 Apostel umgeben. Desgleichen wanderte das östliche Kirchenlied in die Sequenzen des Notker Labeo, und ebenso verraten das Annolied und der Ruodlieb byzantinische Einflüsse.

Eine besondere Untersuchung verdient die Abwanderung von Reliquien. Sie hat mit der Eroberung von Konstantinopel 1204 eine besondere Intensität erfahren.[2] Zu den Gebeinen der Heiligen treten auch die Reliquien des Herrn (Grabtuch, Dornenkrone, Nägel, Lanze, die so gerne vom Heldenepos, auch von der deutschen Reichsgeschichte gefeiert werden).[3] Ebenso sei das Bild von der Immerwährenden Hilfe genannt, das aus dem östlichen Ikonentyp abgeleitet ist (Hentze). Wiederum machen, um noch ein biographisches Element zu erwähnen, die Viten der Päpste des 6. und 7. Jh. auf Abstammungen aus dem Osten aufmerksam.

Griechen treten als Bauherren bereits in der Frühgeschichte von Paderborn (Bartholomäuskapelle) auf,[4] aber auch später noch.[5] So ist das Baptisterium zu Pisa (1063–1131) vom Griechen Puskelos und S. Nicolao zu Bari im 12. Jh. von Maestro Basilio erbaut worden.[6]

Reizvoll ist es, den Pilgerwegen nachzugehen, die vom Orient zum Okzident führen. Noch im Hochmittelalter finden sich griechische Pilger bei den Gräbern der Apostelfürsten in Rom ein. Makarios von Antiocheia geht als Waller mit drei Gefährten nach St. Bavo in Gent. Den griechischen Mönchen Kosmas und Simeon wurde durch den Abt und Jerusalemfahrer Richard von St. Vannes eine Neuheimat in Lothringen. Simeon († 1035) erhielt sogar ein kultisches Nachleben in Trier. Die Pilgerpässe von Aragon, die für den Ausgang des 14. und Beginn des 15. Jh. bearbeitet sind, kennen äthiopische Pilger, die nach Santiago de Compostela

---

[1] Theophanes, Chronographia, ed. de Boor, Lipsiae 1883, p. 455, 23.

[2] H. de Riant, Les dépouilles religieuses enlevées à Constantinople, Paris 1875. – Derselbe, Exuviae sacrae constantinopolitanae I u. II, Genf 1877/78; III (von F. de Mély), Paris 1904.

[3] C. J. Merk, Die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos, Halle a. d. S. 1914, S. 87 f.

[4] A. Fuchs, Der Dom zu Paderborn, Paderborn 1936, S. 52.

[5] E. Müntz, Les artistes grecs dans l'Europe latine du Ve au XVIe siècle. Revue de l'art chrétien, 5e Série, 4 (1893) 181–190; G. Schlumberger, L'Épopée byzantine à la fin du dixième siècle, Paris 1900, 2, p. 260 f.

[6] C. Ricci, Romanische Baukunst in Italien, Stuttgart 1925.

streben.[1] Äthiopien kann dort vielleicht als ein Sammelname für die Levante angesehen sein.

Nur in einigen Umrissen konnte eine Skizze dieser denkwürdigen Wanderwege geboten werden. Es ist nicht schwer, diese ersten Hinweise weithin zu ergänzen und abzurunden (Brauchtum, Liturgie, Segnungen, Gebetsverbrüderungen, Ärztewesen, Unionsverhandlungen u. a.),[2] was in einer späteren Bearbeitung versucht werden soll.

---

[1] J. Vielliard, Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Âge. Ce que nous apprennent les sauf-conduits délivrés aux pèlerins par la chancellerie des rois d'Aragon entre 1379 et 1422 (Homenatge a Antoni Rubió i Lluch II, Barcelona 1936, p. 265–300).

[2] Siehe auch für kultische und volkskundliche Zusammenhänge G. Schreiber, Die Wochentage. Abendländische und morgenländische Zusammenhänge. Arch. f. mittelrheinische Kirchengeschichte 1 (1949) 331–345.

DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND ZU IMBERIOS/PIERRE DE PROVENCE UND MARGARONA/LA BELLE MAGUELONNE

H. SCHREINER/MÜNCHEN

LITERATUR

D'Aigrefeuille Ch., Histoire de la ville de Montpellier, Montpellier 1737.

Bees N. A., Der französisch-mittelgriechische Ritterroman ,,Imberios und Margarona" und die Gründungssage des Daphniklosters bei Athen, Berlin-Wilmersdorf 1924.

Beuther A., Prima parte de la Coronica general de tota España, Valencia (abgeschlossen 5. 11. 1550).

Biedermann A., La belle Maguelonne, Paris-Halle 1913.

Blanca siehe Hispaniae Illustratae II 848–852.

Bolte J., Die schöne Magelone, Weimar 1894.

Buchon J., Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises pendant le XIIIe siècle, Paris 1840.

Chronicle of the Reign of King Pedro III of Aragon translated by F. L. Critchlow, Princetown 1928.

Çurita J., Anales de la corona de Aragon, Çaragoça 1669.

Desclot B., Cronica del Rey en Pere (vollendet 1285), s. Buchon 565–802.

Hispaniae Illustratae seu Rerum Urbiumque Hispaniae . . . scriptores varii . . . Tomus II . . . Francofurti . . . MDCIII . . . Roderici Ximenii, archiepiscopi, de rebus Hispaniae libri IX pp. 25–194 . . . Jo. Marianae ex Societate Jesu historia de Rebus Hispanicis, libri XX pp. 205–800 . . . Hieronymi Blancae Regum Aragoniae Catalogus cum succincta eorum vita, pp. 848–852.

Devic et Vaisette, Histoire Générale de Languedoc, Paris 1872–1879 (HGL).

Müller E., Recueil des Historiens des croisades II, Paris 1881 (Historiens).

Jacme, D. Mariana Aquiló y Fustes, Vida del Rey en Jacme lo Conqueridor, Barcelona 1877 (in Biblioteca catalana).

Swift F. D., The Life and Times of James the First, King of Aragon, Oxford 1894.

Kretschmer K., Die italienischen Portolane, Berlin 1909.

Mariana J., Historia de Rebus Hispaniae Libri XX, Toleti, Typis Petri Roderici 1592; Juan de Mariana, Madrid 1678; siehe auch Hispaniae Illustratae II 205–800.

Milá y Fontanals, De los Trovadores en España, 1861.

Millet G., Le monastère de Daphni, Paris 1899.

Muntaner R., Chronica o descripcio dels fets, e hazanyes del inclyt Rey Don Jaume Primer . . ., En Barcelona, En casa de Jaume Cortey Librater, Any 1562; s. auch Buchon.

Roderich s. Hispaniae Illustratae II, 25–194 (bis 1245). Ins Kastellanische übersetzt und fortgeführt von D. Gonzalo de Hinojosa, Bischof von Burgos, bis 1319, und von einem Anonymus bis 1454. Herausgegeben in Colección de Documetos inéditos para la historia de España por el Marqués de la Fuenta del Valle. Tomo CV (105), Madrid 1893.

Schreiner H., Besprechung von Bees (s. o.) in: Deutsche Literaturzeitung, 1927, Sp. 1509–1513.

Schreiner H., Neue Quellen zur Komposition und Entstehungsgeschichte des mittelgriechischen Romans Imberios und Margarona. B. Z. 30 (1929, 30) 121–130; dortselbst auch die hauptsächliche Literatur.
Fabrège Fr., Histoire de Maguelonne, Bd. I–III, Paris-Montpellier 1894–1911, ist mir nicht zugänglich gewesen.

In einer früheren Arbeit über den Imberiosroman[1] habe ich bereits den durch vier Handschriften und unterschiedliche Volksbücher überlieferten französischen Text[2] als Grundlage für die griechische Fassung abgelehnt. Bald darauf habe ich neue Gesichtspunkte in einer anderen Untersuchung dargelegt und habe den engen Zusammenhang des Imberios mit mehreren mittelgriechischen Dichtungen nachgewiesen.[3] Einen geschichtlichen Hintergrund nahm ich bloß für drei Teile an.[4] Mangels anderer Anhaltspunkte war ich damals jedoch nicht in der Lage, Näheres über die Hauptpersonen des Romanes selbst auszusagen. Im Laufe weiterer Nachforschungen in dieser Richtung führte mich eine bisher nicht beachtete Spur zu den geschichtlichen Vorbildern für Imberios/Pierre und Margarona/Maguelonne. Auch Bees[5] war bis auf wenige Schritte der Lösung nahegekommen. Die unter abenteuerlichen Umständen zur Gemahlin Wilhelms VIII. und zur Herrin von Montpellier gewordene kaiserliche Prinzessin Eudoxia hatte eine Tochter Maria, die in dritter Ehe mit König Peter II. von Aragon vermählt war. Diesen König Peter krönte Papst Innozenz III. am 11. November 1204 feierlich zum König von Aragon.[6] Zum Dank dafür erklärte er sich als dessen Lehensmann[7] und schwor einen körperlichen Eid, die römische Kirche stets gegen die Glaubensfeinde zu verteidigen.[8] Dafür erhielt er vom Papst das Gonfanon verliehen.[9] Das Gonfanon selbst,[10] eine Standarte, trug als Abzeichen ein Kreuz und die in Form eines Andreaskreuzes übereinandergelegten Petrusschlüssel.[11] Dies sind die gleichen Schlüssel, die Pierre auf seinen Helm und die Decken seines Pferdes machen ließ.[12] Der nämliche König Peter aber schloß sich trotzdem im Jahre 1213 den Albigensern an, nicht aus Überzeugung,

---

[1] Besprechung Sp. 1510–1513. [2] Bolte LVI ff.
[3] Neue Quellen etc. in B. Z. 30 (1929/30) 121–130.
[4] a. a. O. S. 124 Nr. 5 u. 6; S. 128 Nr. 8. [5] S. 28 u. 61.
[6] Roderigo, Hisp. Ill. II 96; Beuther fol. 51^r; Mariana (Hisp. Ill. II 548) nennt den 21. November; Blanca 851; Çurita I 90^d; HGL VII 216.
[7] Beuther a. a. O.; Çurita a. a. O.
[8] Çurita a. a. O.; HGL VII 216, Chap. 84.
[9] Beuther a. a. O.; Çurita I 91^a; ferner Milá y Fontanals 136 Anm. 5 u. 339.
[10] Aus dem ahd. 'gundfano', Kampffahne.
[11] Historiens II 16: Vetus fuit Pontificum Romanorum institutum, ut ad principes Romanae Ecclesiae vexillum mitterent, quo uterentur in praeliis et bellis contra fidei hostes . . . et in Gestis Innocentii PP (III.) pag. 59, eundem pontificem simile misisse vexillum ad Ioannitium Bulgarorum regem (Joannisa [Kaloiannes] 1197–1207), . . . (ex epistola Innocentii) docemur cruce et clavibus geminis illud fuisse insignitum. – Der gleiche Papst hat auch an Peter von Aragon diese Kampffahne gegen die Glaubensfeinde verliehen.
[12] C (Bolte XLIII) fol. 9^v, 18: et pour ce portoit en son timbre deux clefz dargent; ferner a. a. O. 7, 25–32.

sondern seinem Schwager, dem Grafen Raimund von Toulouse, zuliebe und fiel in der Schlacht von Murel am 13. September 1213 nach tapferem Kampfe. Nichtsdestoweniger rühmt ihn die Nachwelt als einen christlichen katholischen König[1] und einen mit allen körperlichen Vorzügen ausgestatteten Herrscher.[2] Der Friede mit den Albigensern wurde erst durch den Vertrag von Meaux im April 1228 geschlossen und die Gebiete dem katholischen Glauben wieder zugeführt.[3]

Auf diesen geschichtlichen Hintergrund beziehen sich die ersten Zeilen des französischen Textes, d. h. der ältesten abendländischen Fassung:[4]

Apres lascension de nostre seigneur Jhesucrist quant la saincte foy catholique eust commencie a flourir es parties de galice en vng pays nomme prouvence languedoc guyenne et com̃ynges Il y avoit vng Noble conte feal et catholique chrestien qui se nommoit messire Jehan de cherisse / Et avoit pour femme vne moult noble dame qui se nommoit genevieve qui estoit fille du comte Iluaro dalbaro.

2 commence B. galilce B. languedoch B. 3 thoringes B. apres y avoit A. Il y avoit B. xpien AB. 5 genevre B. aluaro dalbora (dalboro?) B.

Nur wenig davon unterscheidet sich die Coburger Hs S IV 2[5] = C und die zwei von mir durchgearbeiteten Drucke der Münchener Staatsbibliothek:[6]

Apres lascension de nostre seigneur Jhesucrist quant la saincte foy catholique commenca de regner es parties de gaule qui maintenant est appelee france et au pays de prouuence / de languedoc et de guienne, il y avoit lors en prouuence vng noble comte nomme messire Jehan de cerise, et avoit a femme la fille du comte aluaro dalbara.

2 a regner DE. 4 cesire DE. 5 Aluaro dalbare DE.

Damit erklärt sich auch der nur in den Pariser Hss überlieferte Zusatz: et catholique chrestien. Die unmittelbar daran anschließende Schilderung von Pierres ritterlicher Erscheinung und allgemeiner Beliebtheit stimmt ebenfalls zu seinem geschichtlichen Vorbild.[7] Das über seine Abstammung Gesagte ist natürlich nichts als Fabelei, was allein aus den höchst unsicher wiedergegebenen Namen hervorgeht. Diese jedoch gehören dem engsten Kreise um Maguelonne[8] selbst an. So weisen Cherisse, Cerise und Cesire deutlich darauf hin. Ramon Vidal, el trobador grammático, bezieht in das einheimische Sprachgebiet den Bezirk von Caersim ein.[9] Ein Troubadour

---

[1] Rodrigo II 96: Nec Rex Petrus, cum esset plene catholicus, in fauorem venerat blasphemorum. Danach Çurita I 101[a]: el Rey, que siempre fue muy Catolico Principe, u. 101[d].

[2] En Jacme 13/14; Rodrigo – Hinojosa 373; Çurita I fol. 93[a].

[3] In jenen Kämpfen stand der ganze Süden, einschließlich der damals englischen Guyenne, auf seiten der Albigenser.

[4] Ms. fr. 1501 fol. 117[r]–171[v] = A (von Biedermann veröffentlicht); Ms. fr. 1502 fol. 1[r]–66[r] = A[1] (am Anfang verstümmelt); Ms. fr. 19167 fol. 244[r]–303[r] = B. Anfang und Schluß dieser drei Hss von mir i. J. 1910 abgeschrieben.

[5] Bolte XLIII. [6] a. a. O. LVII Nr. 13 u. 21 (= DE).

[7] a. a. O. 3, 17–26. [8] a. a. O. IX.

[9] Milá y Fontanals 112.

'N Ucs de Saint Circ am Hofe König Alfons' von Aragon (1162–1196) stammt ebenfalls dorther.[1] An der Römerstraße Nîmes–Montpellier liegt ein Ort Caeserum.[2] Ferner erhält Guy oder Guilleaume, der Sohn des ins Kloster gegangenen ehemaligen Grafen Wilhelms VII. von Montpellier, im Jahre 1171 auf ewig ein Gebiet in St. Cirice de Castelnau.[3]

Der alte Name läßt sich nur aus Urkunden feststellen: Eine im Rathause von Narbonne aufbewahrte Exkommunikationsbulle vom 22. April 1222 schleudert den Fluch aus: Et expressim homines ... de Cesserats.[4] In einer Einweisungsurkunde Juni mit August 1255 heißt es: Item apud Cesseratium ...[5] De terra Gulielmi de Cesseracio.[6] Eine weitere Einweisungsurkunde Ludwigs IX. an Roger de Béziers vom Dezember 1267 enthält: ... quosdam redditus quos habemus in territorio de Cesseratio.[7]

Eine Geneviève war in den Bänden der HGL nicht zu finden. Dagegen fließen die Quellen wieder reichlicher für den Grafen von Albaron.

Der bereits erwähnte Wilhelm VII. von Montpellier hatte in seiner zweiten Ehe mit Agnes von Kastilien[8] einen Sohn Wilhelm, den er mit der ältesten Tochter Tiburge des Grafen Raimond Aton vermählen wollte, da diese von mütterlicher Seite her sehr reich war.[9] Die Mutter, Foy (Fida), war eine Tochter des Pierre d'Albaron, seigneur provençal.[10] Sein Schloß lag auf der „île de Camargue, sur le bras du Rhône qui est du côté de Languedoc".[11] Trotz äußerlicher Unklarheit hält sich die Einleitung immerhin ziemlich genau an die Geschichte. Allerdings verwechselt sie die Verwandtschaftsgrade.

Über einen Kardinal Alvares d'Albornos († 1367) – nicht genannter Herkunft – berichtet D'Aigrefeuille.[12] Wenn dieser auch mit dem Roman selbst nichts zu tun hat, so weist er doch wenigstens die Möglichkeit des überlieferten Namens nach.

Der Roman erzählt ferner von Taten Pierres, über die in der Lebensgeschichte Peters II. nichts zu finden ist.

Gleich zu Beginn wird ein Turnier erwähnt, aus welchem der jugendliche Pierre natürlich als Sieger hervorgeht,[13] und später das Werbeturnier in Neapel, in dem Pierre unerkannt in die Schranken reitet und sich hartnäckig weigert, seinen Namen zu nennen.[14] Auch hierfür gibt es geschichtliche Anhaltspunkte.

---

[1] a. a. O.
[2] Nach der Wegekarte eines Antonius. D'Aigrefeuille I, XXVII; HGL I 9, 137.
[3] D'Aigrefeuille I, XXVII. [4] HGL VIII Sp. 758. [5] a. a. O. Sp. 1397.
[6] a. a. O. Sp. 1398; VI 791. Anm. 1 weist ebenfalls auf diese Stelle hin. Weitere Belege in den Gerichtsprotokollen 1259–1262, VII Sp. 650.
[7] a. a. O. VIII Sp. 1598. Das Inhaltsverzeichnis zu diesem Bande fügt letzterer Stelle noch die Angabe bei (S. 2250): Cesseras (Hérault), arr. de Saint-Pons. Über die Vorgeschichte I 9, 136; über den Namenswechsel in St. Thibéry I 350, 860.
[8] Bees 28.
[9] Auch er selbst war einer der reichsten Männer der Provence. D'Aigrefeuille I 56.
[10] HGL VIII, Chartes LXV, cc. 435, 436. [11] a. a. O. VI 24.
[12] II 122 u. 126. [13] Bolte 4, 1–11. [14] a. a. O. 9, 6–12; 12, 17–27.

König Jakob I. von Aragon (1213–1276), der Sohn Peters II., reitet im Alter von 12 Jahren bei Selga gegen den Grafen Sancho, der ihn übermütig zum Kampfe herausgefordert hat, und besiegt ihn.[1] Sein Sohn, König Peter III. von Aragon (1276–1285), ist von Karl von Anjou (1236 bis 1285) zum Zweikampf herausgefordert worden.[2] König Eduard I. von England (1272–1307) wird als Schiedsrichter angerufen und die Stadt Bordeaux als Kampfplatz vereinbart.[3] Um sich den Nachstellungen des französischen und des englischen Königs zu entziehen, verkleidet er sich als Schildknappe im Gefolge eines Kaufmanns Domingo und trifft dort rechtzeitig ein (Mai 1283).[4] Der verkleidete König Peter meldet pünktlich, aber vorsichtig seine Ankunft beim Seneschall des englischen Königs. Von diesem erfährt er, daß der König von Frankreich mit 1200 Leuten aufgezogen ist, anstatt mit den vereinbarten 100, gibt sich ihm zu erkennen und fügt hinzu, er habe sich verkleidet, um seinen Eid zu halten. Hierauf umreitet er mehrere Male die Bahn und erregt wegen seiner ritterlichen Haltung die Bewunderung aller Anwesenden.[5]

Eine der ungeklärtesten Fragen in der Deutung des Maguelonenromans ist die angebliche Vereinigung des Königreiches Neapel mit der Provence, und zwar durch die Heirat der neapolitanischen Königstochter mit Pierre de Provence.[6] In der Komposition des Romans bildet das entscheidende Werbeturnier das Herzstück. An anderer Stelle habe ich bereits versucht, ihm einen geschichtlichen Hintergrund zu geben.[7]

Nunmehr glaube ich, eine näherliegende Lösung gefunden zu haben: König Jakob beabsichtigt, seinen Sohn Peter mit Konstanze, der Tochter König Manfreds von Sizilien, zu vermählen. Seine Abgesandten treffen sich mit König Manfred in Neapel und holen von dort Konstanze nach Montpellier. Natürlich führt König Manfred einen prächtigen Hof, und die vierzehnjährige Konstanze ist das schönste und klügste Mädchen seiner Zeit.[8] Der Empfang der jungen Prinzessin in Montpellier wird mit aller Pracht gefeiert.[9] Am 13. Juni 1262 wird das junge Paar getraut in der Kirche Beatae Mariae de Tabulis. Anläßlich der Hochzeitsfeierlichkeiten finden glänzende Turniere statt[10], die den Höhepunkt des Festes bilden.[11] Kein Bericht allerdings meldet, ob Peter selbst sich daran beteiligt hat.

---

[1] Beuther fol. 6v–7r.
[2] Muntaner 52r–53r; Çurita I 251d–252c.
[3] a. a. O. bzw. 54r; 254a.
[4] 68v–70v; 258c–259b.
[5] Diese Tat hält ein Gemälde des spanischen Malers R. Tusquéts (1841–1916) fest: Pedro III de Aragón, accudiendo, en el Palenque de Burdeos, al reto de Carlos de Anjou. Enciclopedia Universal, Espasa XLII 1321.
[6] Bolte XI u. XII; Bees 12.
[7] Neue Quellen 124 Nr. 5.
[8] Muntaner fol. 9r.
[9] Desclot, 607a; Beuther, fol. 129r; Çurita I, 176d.
[10] En Jacme-Swift 103 ff.
[11] Muntaner fol. 9r (Buchon 227a): E pagraus dir los grans feyts que en aquelles noces se faeren: mas qui ho volra saber, vajassen al libre quis feu del dit senyor Infant en Pere, de puix que fo Rey, e lla trobarets les grans noblesses, e dons, que en aquelles noces se faeren: e daltres llongues rahons que yo lleix descriure perço com y esta en

Das für die Komposition so wichtige Turnier hat also gar nicht in Neapel stattgefunden, sondern in Montpellier. Der Roman hat lediglich Ereignisse aus dem Leben Peters III. auf Peter II. übertragen. Damit fallen auch die von Bees[1] geäußerten Vermutungen in sich zusammen. Abgesehen von allem, verrät sich auch der französische Text selbst: der König von Neapel läßt das Turnier in Frankreich ausrufen.[2] Pierres Auftreten als Ausländer in Neapel erinnert an König Peter in Bordeaux.

Warum aber verlegt die Dichtung das Turnier nach Neapel? Hierfür gibt es zwei Gründe: Vom Standpunkt der Komposition aus muß dieses weit und breit Aufsehen erregende Ritterspiel dazu dienen, Pierre die entscheidende Gelegenheit zu bieten, durch seine überragende Gewandtheit die Hand der schönen Prinzessin und ihr Reich zu gewinnen, und zwar in der Stadt des aragonesischen Wunschtraumes, der allerdings noch im gleichen Jahre 1262 begraben werden mußte, trotz des politischen Schachzuges König Jakobs. Das ist der geschichtliche Hintergrund.[3] Nichtsdestoweniger betrachteten sich die Könige von Aragon seit Peter III. stets als rechtmäßige Erben des Königreichs Neapel.[4]

Der Bericht über das Turnier in Montpellier hat zugleich erkennen lassen, daß es in Neapel nie eine Prinzessin Maguelonne gegeben hat, noch viel weniger einen König Maguelon. Die Untersuchung muß also andere Wege einschlagen. Bees weist die Anteilnahme der Troubadours an dem Schicksal der Eudoxia Komnene nach.[5] Noch viel mehr hat sicherlich das Volk selbst deren Verstoßung durch ihren Gemahl Wilhelm VIII. verfolgt. Auf keinen Fall spielen die Troubadours auf folgende Einzelheiten aus dem Leben der Prinzessin an, lauter Stoffe, die dem Stadtklatsch höchst willkommen sind:

1. Lange vergebliche Werbung des Freiers, sowohl wegen seiner Unebenbürtigkeit als auch wegen des Widerstandes des Brautvaters (1179).[6]

2. Heirat der Prinzessin fern dem Elternhaus (1181).[7]

3. Leben in klösterlicher Abgeschiedenheit nach der Trennung vom Gatten.[8] Dieses gleiche Schicksal widerfuhr auch Eudoxias Tochter Maria. Ihre letzte Ehe ging Maria (1204) mit Peter II. von Aragon ein, der sie

---

escrit. – Buchon weiß keine Quelle anzugeben. Ich selbst habe mich anfangs Nov. 50 bemüht, Näheres hierüber von der Universitätsbibliothek Montpellier zu erfahren, besonders über die Teilnehmer am Turnier, bin aber ohne Antwort geblieben. – Beuther a. a. O. und Mariana 638 (Hisp. Ill. II 602) erwähnen nur die Spiele. Desclot, Çurita, en Jacme und D'Aigrefeuille (I 87) sprechen überhaupt nicht davon. [1] S. 13.

[2] CDE: et furent criees par le royaume de france et de pais denuiron. Biedermann 38, 8–10 jedoch: et furent criees et mandees cestes joustes par les royaumes et nations des chrestiens. [3] Beuther II fol. 138ʳ–138ᵛ.

[4] Muntaner fol. 92ʳ–94ᵛ (Buchon 325–328); Çurita I 275ʳ–278ᵇ.

[5] S. 28 Anm. 2.

[6] En Jacme 8–10; Beuther II fol. 2ᵛ; Çurita: – D'Aigrefeuille I 43.

[7] En Jacme 10; Beuther: – Çurita I 81ᵃ u. 93ᵈ; D'Aigrefeuille a. a. O.

[8] D'Aigrefeuille I 45.

ebenfalls verstieß. Sie fand in Rom Zuflucht beim Papst.[1] Vor ihrem Tode vermachte sie der Peterskirche und anderen Kirchen namhafte Stiftungen[2] und bestimmte jene als ihre letzte Ruhestätte. Viele Wunder geschahen an ihrem Grab.[3] Sie starb im September 1213 in Rom.[4]

Das gemeinsame Geschick von Mutter und Tochter ließ den ungewohnten Namen der ersteren in Vergessenheit geraten[5] und verschmolz beide in eine einzige Maria.[6] In allgemeiner Erinnerung ist Marias heiligmäßiger Lebenswandel geblieben.[7]

Diese unter den nachfolgenden Geschlechtern in aller Frische bewahrte fromme Sage und den ebenso unverwelkten Ruhm der ritterlichen Könige Peter II., Jakob I.[8] und Peter III.[9] nahmen die in der Provence heimischen Zisterzienser[10] mit in ihre neue Heimat, das Kloster Daphni.[11] Dort verbanden sich beide Stoffe mit den bis heute in seinen Grundzügen erhalten gebliebenen Volksmärchen von der Trennung und Wiedervereinigung zweier Liebender.[12] Inwieweit die Mönche selbst die Hand im Spiele hatten, oder ob die Volksdichtung sich selbständig dieses neuen Stoffes

---

[1] Beuther II fol. 3[r]; Çurita I 99[b]; D'Aigrefeuille I 69. Auch Magelone kommt nach ihrer Flucht aus Neapel und auf der Suche nach dem verlorenen Peter dorthin. Bolte 40, 1–6. [2] D'Aigrefeuille I 72; Beuther: – und Çurita: –

[3] En Jacme 14; Beuther: – Çurita I 108[b]; D'Aigrefeuille I 72. Magelonens Besuch in der Peterskirche und ihr Gebet vor dem Hochaltar kann auch in diesem Sinne gedeutet werden. Bolte 50, 7–8; 51, 8–11. Eine überraschende Erwähnung der Wunder a.a.O. 63, 35. [4] Beuther II 3[r]; D'Aigrefeuille I 71.

[5] Roderigo II 96 ff. erwähnt nur ganz kurz diese Heiraten, ohne Eudoxias Namen zu nennen. Nicht einmal En Jacme S. 7 erwähnt den Namen seiner Großmutter; ebensowenig Desclot 566[b]. Çurita I 93[a] que a lo que yo creo se llamó Mathilda. Der Index VII 379 erwähnt sie zweimal als Mathilda hija de Manuel Emperador de Constantinopla. Eine solche führt das Register S. 527 nicht auf. Vermutlich handelt es sich um Mathilde von Burgund, die Gemahlin Wilhelms VII., also Eudoxias Schwiegermutter. [6] Beuther II 1[r]: Maria Griega.

[7] Desclot 570[a]; Worte höchster Verehrung widmet der Sohn En Jacme 14; Muntaner fol. 2[r] (Buchon 219[a]); Beuther II 1[r] u. 1[v]; Curita I 93[d], 95[d], 96[a]; D'Aigrefeuille I 71.

[8] Auch König Jakob I. wird als ein Mann von besonderer Schönheit gerühmt. Desclot 582[b]; Muntaner fol. 5[r] (Buchon 222[a]); 6[r] (223[a]).

[9] Desclot 566[a]: E de aquest rey en Jaume e de madona la reyna . . . exi lo rey d'Arago En Pere, qui fou le segon Alexandre per cavalleria e per conquesta.

[10] Bees 60 ff. – Im übrigen waren die Zisterzienser den Herren von Montpellier zu großem Dank verpflichtet. (D'Aigrefeuille I 27/28; II 28.) In seinen letzten Lebenstagen nahm auch Jakob I. das Kleid der Zisterzienser. (Beuther fol. 158[r]; Mariana 661; Çurita I 226[c]; D'Aigrefeuille I 90.) Seine erste Gemahlin Leonore bestimmte das Zisterzienserinnenkloster Valbona als ihre letzte Ruhestätte (Çurita I 164[c]). Deren Nachfolgerin Teresa Gil de Bidaura starb als Klosterpförtnerin nach einem heiligmäßigen Leben in dem von ihr gestifteten Kloster des gleichen Ordens La Zaydia in Valencia (Beuther fol. 55[v]). Zur Sühne hatte Jakob ihm bereits früher ein Kloster in Valencia gründen müssen (Mariana 622; Hisp. Ill. II 592).

[11] Auch nachdem die Zisterzienser im 13. Jh. an Bedeutung verloren hatten, hielt sich Daphni als deren einzige Ordensniederlassung noch lange (Millet 36/37). Es wurde auch die Begräbnisstätte der Herzöge von Athen. Die katalanischen Eroberer ließen sich wahrscheinlich ebenfalls dort bestatten (a. a. O. 38/39).

[12] Bees 52 ff.; Millet 46/47. Letzterer hält es für älter als den Imberiosroman (48).

bemächtigte und eine in sich abgeschlossene Ritter- und Liebesgeschichte schuf, läßt sich nicht entscheiden. Sicherlich erzählten die Mönche den zahlreichen nach Daphni strömenden Pilgern, den griechischen wie den abendländischen, von ihrer Heimat und deren Herrschern. Die Griechen verstanden natürlich die fremdartig klingenden Namen nicht und machten aus einem En Pere einen 'Εμπέριος[1] oder einen 'Ημπέριος.[2] Die Schilderung seiner auffallend schönen Gestalt[3] muß darin eine besondere Rolle gespielt haben, nicht unähnlich der von Muntaner berichteten. Maria Darago[4] wurde zunächst Μαρία 'Αραγῶνα, durch Verschmelzung Μαριαραγῶνα und daraus weiter Μαργαρῶνα. Bei der weiteren Verkürzung des Namens hat auch der Umstand mitgewirkt, daß in dem von Bees mitgeteilten Volksmärchen der Verlobte der Prinzessin von Eleusis ein βασιλόπαις τῶν Μεγάρων ist. Dieser Ort wird in italienischen Portolanen auch Magar genannt.[5] Im Märchen tragen die beiden Liebenden keine besonderen Namen. Der griechische Roman gibt sie ihnen. Die Klostergründung und vor allem die Aufnahme und Pflege von Kranken ist in Aragon wie in Griechenland fest verankert. Für das Kloster Maguelonne läßt sich aus der Mitte des 12. Jh. ein Erweiterungsbau zu besagtem Zwecke nachweisen.[6] Und Jakob I. muß zur Sühne außer dem Zisterzienserkloster in Valencia dort noch ein Unterkunftshaus gründen.[7] Auch in Daphni lassen die Ruinen auf eine solche Einrichtung schließen,[8] vielleicht schon aus der Zeit vor der fränkischen Eroberung. Dieser letztere Umstand gab an der gottgeweihten Stätte den inneren Anlaß zur Verschmelzung des örtlichen mit dem fremden Sagenstoff. Das einfache und fortlaufend erzählende Volksmärchen nimmt das Neue als Einleitung in sich auf und erweitert so das Ganze zum Imberiosroman. Es darf daher nicht als eine gereinigte Form des Imberiosromanes[9] betrachtet werden, sondern als der Grundstoff, den einige notwendige Anpassungen an den Vorspann nur leicht verändert haben.

---

[1] Die Neapolitaner Hs gebraucht durchwegs diese Namensform.

[2] Über die sprachliche Form s. F. Mistral, Lou trésor doú Felibrige, Aix-en-Provence, 1878: I 885, und M. Raynouard, Lexique roman ou dictionnaire de la langue des Troubadours, Réimpression, Heidelberg 1929, III 118. Danach tritt der Lautwandel n > m überwiegend vor p ein. – Dieser Name hat sein Gegenstück im prov.-franz. Imbert: Imbert de Beaujau (1126/27) D'Aigrefeuille I 78; Imbert d'Aiguières (1193), a. a. O. I 47; Imbert Dupuy (Imbertus de Puteo de Montepessulano 1327), a. a. O. II 85 u. 197. Im übrigen ist der Name heute noch gebräuchlich. Nach dem Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France (Larousse-Paris, o. J.) soll er germanischen Ursprungs sein: „Imbert: *im* - racine obscure; *berts* - brillant illustre". – M. E. handelt es sich um eine dem Lautbild ungefähr folgende Übernahme von En Pere ins Französische und deren Angleichung an die Schreibweise von Gerbert, Herbert, Lambert, Raimbert, Robert.

[3] W 59–66; N 76–82; B 76–83; HG setzt erst an späterer Stelle ein; H 41–48. Daran anknüpfend die Achilleis: B 62–70 + 45; L 51–59 + 35; N 99–106 + 81.

[4] Muntaner fol. 3r (Buchon 220b).

[5] Kretschmer 636.

[6] D'Aigrefeuille II 88.

[7] Mariana 66 (Hisp. Ill. II 529).

[8] Millet 8.

[9] Millet 47.

Den geschichtlichen Voraussetzungen zufolge ist die neue Dichtung nicht vor Ende des 13. oder Anfang des 14. Jh. entstanden. Eine Reihe von Wendungen, die von einem Schauplatz nach dem anderen umschalten,[1] berechtigen sogar zur Annahme einer verhältnismäßig frühen schriftlichen Aufzeichnung auf katalanisch und griechisch. Die Entstehung der griechischen Fassung wird durch die Volksüberlieferung nachgewiesen.[2] Die katalanische Fassung läßt sich damit begründen, daß die Mönche von Daphni durchwegs aus dem limusinischen Sprachgebiet stammten.[3] Außerdem muß bezweifelt werden, ob die wenigen französischen Familien, die nach der Schlacht am Kopaissee (15. März 1311) noch übriggeblieben waren und in ihre Heimat zurückkehrten, da sie sich den katalanischen Eroberern nicht beugen wollten, einen zum größten Teil aus katalanischer Überlieferung schöpfenden Stoff dort verbreitet haben. Dessen Rückführung in die alte Heimat ist also wohl den Katalanen und auch den Provenzalen zuzuschreiben, und zwar noch bevor die letzten Zisterzienser endgültig aus Daphni abzogen und den Orthodoxen Platz machten.[4]

Dieser Wandel hatte auf griechischem Boden zur Folge, daß in der griechischen Fassung sämtliche Merkmale ausgemerzt wurden, die an den nichtgriechischen Ursprung des Romans erinnerten: zuallererst die Petersschlüssel als päpstliche Abzeichen. Imberios selbst wurde zum glaubensstarken orthodoxen Bekenner umgestempelt.[5] Selbstverständlich wallfahrtet Margarona nicht mehr nach Rom; lediglich der vorübergehende Aufenthalt in einem Kloster ist geblieben, dem sie – wie ihr geschichtliches Vorbild Eudoxia – reiche Spenden hinterläßt.[6]

In die Provence gelangte der Stoff in zwei Fassungen. Die längere lieferte einem gewandten Provençalen bereits Mitte des 14. Jh. den Stoff zu seinem Roman Paris und Vienne.[7] Pierre de Provence ist ihm wohlbekannt, doch weist er ihm zugunsten seines Helden einen untergeordneten Platz an unter den in Paris versammelten Turnierkämpfern.[8] Die große Reichhaltigkeit besteht vor allem in zusätzlichen Einzelheiten aus anderen vulgärgriechischen Dichtungen. Auf diese Weise lassen sich jene ständigen Überschneidungen erklären.[9] Die kürzere, den geschichtlichen Grund-

---

[1] περὶ τοῦ 'Αλαμάνου vor W 321; fehlt vor N 329, B 330, G –, H 274; Bolte 30 neues Kapitel. W 448, N 492, B 492, G 95, H 434; Bolte 40, 35–38. W ἄλαξη λόγου vor 522, N-, B –; G 166 λοιπὸν πρὸς τὸν 'Ημπέριον ἂς φέρωμεν τὸν λόγον, H 506 ebenso; Bolte 54, 10 neue Überschr. W 546, N 590, B 590, G 188, H 528, Bolte 56, 36–38. W ἄλαξη λόγου + 634; N 677; B 677; G 273; H 608; Bolte 61, 27–29. [2] Bees 55ff.

[3] Sie darf sogar den zeitlichen Vorrang beanspruchen, wie die Neapolitaner Hs, abgesehen von 'Εμπέριος (S. 531 Anm. 1), ganz deutlich beweist in dem eine neue Wendung ankündigenden Verse (fol. 88r): τουρνέμου ἀπροπόζητον πάλιν στὴν τὸν λόγον ἂς διαστέψωμεν πάλιν στὴν μαργαρῶνα = tornemo al proposito, dem B 455 entspricht: τὸν λόγον ἂς διαστέψωμεν πάλιν στὴν M., während W 410, G 58, H 398 weder klaren Übergang noch geordneten Satzbau erkennen lassen. Bei Bolte keine Entsprechung.

[4] Millet 43. [5] Neue Quellen 127 Nr. 7.

[6] W 497–505, N 540-550, B 540–550, G 151–161, H 481–491.

[7] Robert Kaltenbacher, Der Roman von Paris und der schönen Vienne, Erlangen 1904, 44. [8] a. a. O. 101, 8. [9] Neue Quellen 127.

lagen treuere Fassung läßt den Imberios und dessen abendländisches Gegenstück entstehen. Gab auch, dank der Einleitung, der Name En Pere kaum ein Rätsel auf – durch seine Heirat mit Maria war Peter II. auch Herr von Montpellier geworden –, so bereitete Maria d'Arago oder – wahrscheinlich schon der griechischen Form genähert – Margarona größere Schwierigkeiten. Auf jeden Fall muß die Klostergründung in der Provence vor sich gehen. Der französische Bearbeiter verlegt sie nach dem französischen Aigues-mortes,[1] obwohl die übrige Beschreibung nur auf Maguelone paßt,[2] das unter provenzalisch-aragonischer Herrschaft steht.[3] Lediglich unter dem Einfluß der Wortmelodie und ohne Rücksicht auf geschichtliche und geographische Treue überträgt die Fassung den Namen der Gründung auf die Gründerin selbst.[4] Die Einleitung aber hat der Franzose beibehalten. In der griechischen Fassung schied diese natürlich aus, ob des rein abendländischen und vor allem römisch-katholischen Gepräges. Und eben sie ermöglichte es, den so lange gesuchten geschichtlichen Anhaltspunkt zu entdecken.[5] Der ihr vorangestellte Vermerk mis en cestuy language lan mill ccciij[6] aber betrifft lediglich die nach dem Geschmack der damaligen Zeit zum Teil bis an die Grenze des Erträglichen gehende überempfindsame weitere Ausgestaltung.

Zur Lösung des Rätsels waren also keine bedeutenden handschriftlichen Funde mehr nötig,[7] sondern lediglich das Erkennen bisher unbeachteter Spuren. Trotz abendländischen Ursprungs gewisser Bestandteile gebührt demnach dem Imberiosroman der zeitliche Vorrang vor Pierre de Provence et la belle Maguelonne.

Raummangel versagt mir, weitere Belege beizufügen für Ferrier de la Couronne, Henri de Crappana, Verhältnis der Sultane zu den Christen, Sagona, Crapona, Aigues-mortes, den ganzen Schluß des französischen Textes und vor allem über das Verhältnis zu Paris und Vienne sowie die Namen und das Geschick dieses Liebespaares.

---

[1] Bolte 51, 22–23; 63, 25.
[2] Bolte 53, 1–10; 63, 33–34; 64, 8.
[3] a. a. O. 51, 35–36.
[4] Der Lautwandel von r zu l ist im Französischen wohl bekannt: peregrinus > pèlerin; altare > autel; paraveredum > palefroi; fragare > flairer.
[5] Besprechung Sp. 1512.
[6] Bolte LVI; Bees 12.
[7] Bees 14.

DIE BASILIKENSCHOLIEN IM TIPUKEITOS

E. SEIDL/ERLANGEN

Mit der Rechtsgeschichte ist der verehrte Jubilar, dem diese kleine Studie gewidmet sein soll, durch sein ganzes Lebenswerk aufs engste verbunden. Aber auch wenn dem nicht so wäre, so würde er sich allein durch die Herausgabe des 2. Bandes des Tipukeitos in dieser Wissenschaft ein monumentum aere perennius geschaffen haben.[1]

Der Tipukeitos ist vor allem eine Quelle, aus der in unerschöpflichem Flusse neue, sonst unbekannte Fragmente verlorener Bücher der Basiliken zu gewinnen sind. Dies ist allgemein bekannt[2] und vorzüglich der Grund gewesen, dieses Werk zu edieren, das sonst durch seine subalterne Gelehrsamkeit wenig zur Lektüre anregen würde. Daß es aber auch nicht wenige Basilikenscholien ans Tageslicht bringt, das zeigte sich erst im Laufe der Herausgabe. Darauf einen Blick zu werfen, ist heute der richtige Zeitpunkt, nachdem sich gerade in letzter Zeit das Interesse der Rechtshistoriker den Basilikenscholien wieder zugewandt hat. Einmal hat Adolf Berger[3] die bisher herrschende Ansicht revidiert, daß Justinian schlechthin jede kommentierende Arbeit zu seinem Gesetzgebungswerk verboten habe; er habe vielmehr eine neue Aktivität der Juristen angeregt, die sich nur auf seine Gesetzgebung als Ausgangspunkt beschränken mußte. Sodann hat Antonio Guarino[4] die These aufgestellt, daß eine Übereinstimmung des Rechts in den Scholien (sc. der älteren Katene) mit dem justinianischen Recht dann, wenn beide vom klassischen römischen Recht abweichen, ein Indiz dafür sei, daß die Interpolation nicht Justinian, sondern bereits früheren nachklassischen Juristen zuzuschreiben sei. Diese Ansichten sind wohl kaum miteinander zu vereinigen; volle Klarheit darüber wird aber nur zu gewinnen sein, wenn eine Gesamtüberschau über alle erhaltenen Scholien nach diesen Thesen gemacht wird. Dabei mögen auch die neugewonnenen Scholien aus dem Tipukeitos nicht übersehen werden.

---

[1] M. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπούκειτος v. I ed. Contardus Ferrini et Iohannes Mercati [Studi e testi 25], Roma 1914; v. 2 ed. Franciscus Doelger [Studi e testi 51], Roma 1929; v. 3 ed. Stephania Hoermann geb. v. Stepski-Doliwa et Erwin Seidl [Studi e testi 107], Città del Vaticano 1943; v. 4 befindet sich im Druck, v. 5 in Arbeit.

[2] Statt aller: C. E. Zachariae v. Lingenthal, Paralipomena ad Basilica. Leipzig 1893.

[3] The emperor Justinians ban upon commentaries to the Digest. Bull. Ist. Dir. Rom. Suppl. 1948, 124.

[4] Sull'importanza delle compilazioni giuridiche bizantine per l'indagine storico-critica. Scritti Ferrini Pavia. Milano 1946, 307.

Der Tipukeitos überliefert uns Basilikenscholien

A. in direkten Zitaten,

B. häufiger aber so, daß er an Stelle des genuinen Basilikentextes seinen Inhaltsangaben den Text eines Scholions zugrunde legt.

A. Wollen wir zuerst einen Blick auf die direkten Zitate werfen. Sie bringen uns einiges Neue aus der Feder der bedeutendsten Juristen der älteren Katene: Theodorus Pseudohermopolitanus, Cyrillus, Stephanus, Enantiophanes und Thalelaeus. Zum Teil sind die Zitate durch Heimbachs Edition schon bekannt; nur sind sie auch dann nicht an der Stelle erwähnt, an der man nach Scholien sucht, nämlich in Heimbachs Manuale.

1. Dig. XII 5, 4, 3 ist uns überliefert in Bas. XXIV 2, 4, 1, also in einem Titel, zu dem wir an sich Scholien haben. Neu aber ist das Scholion Tip. III 5, 2: Τοῦτο ἀναιρεῖται παρὰ τῶν θείων κανόνων τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας, ὡς ὁ Ἐναντιοφανής φησιν. Es handelt sich um die bekannte, auf Labeo zurückgeführte Entscheidung, daß eine condictio ob turpem causam des Dirnenlohnes nicht zulässig sei, die auch ins moderne Recht übergegangen ist, obwohl ihre juristische Begründung in dieser Stelle auf recht schwachen Füßen steht.[1] Die Nomokanones standen aber schon zu Zeiten des Enantiophanes allen Rechtssätzen ablehnend gegenüber, die irgendwie geeignet gewesen wären, der Prostitution Vorschub zu leisten.[2] Enantiophanes scheint nun mit Vergnügen die Widersprüche des geistlichen und des weltlichen Rechts gerade in diesem Punkte aufgedeckt zu haben,[3] wozu auch das neue Scholion einen Beleg gibt.

2. Dig. XXXI 8, 4 = Bas. XLIV 2, 8, 4, nur aus den Inhaltsangaben des Tip. bekannt. Der letzte, bisher nicht vollständig gelesene Satz stellte sich nun als ein Scholienzitat heraus, Tip. IV fol. 301ᵛ: Ὁ Κύριλλός [φησιν]· τῷ πρώτῳ τῇ γραφῇ ληγαταρίῳ διδόσθω. In diesem Falle ist der inhaltliche Gewinn gering. Die Stelle sagt: wenn eine bestimmte Geldsumme einem Vermächtnisnehmer vermacht und diesem ein substitutus gesetzt ist, so soll der Erbe in erster Linie dem Vermächtnisnehmer die Geldsumme auszahlen: ei potius solvendum, cui primum legatum est. Der Verf. des Basilikenhaupttextes hat darin richtig nur den Gegensatz zu substitutus gesehen. Cyrillus hat das anscheinend mißverstanden und allzu wörtlich glossiert.

3. Dig. XXXI 35 = Bas. XLIV 2, 35 aus Tip. IV fol. 303ʳ. Als Scholion zu drucken und in das Manuale p. 301 aufzunehmen wäre aber der zweite Satz: Ὁ δὲ Κύριλλός φησιν οὐδὲ τὰ εἰς κοινὴν χρῆσιν ἐμοῦ δηλαδὴ καὶ αὐτῆς ἀγορασθέντα.

---

[1] Vgl. mein Römisches Privatrecht, Erlangen 1949, 83.

[2] J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta II, Rom 1868, 616 ff.

[3] Cf. Scholien zu Bas. XXVIII 4, 13. XXVIII 11, 17. K. E. Zachariae, Geschichte[3] 58, 48, schreibt das letztere Scholion allerdings einem Späteren zu; doch spricht unser neues Schol. mehr für Zuschreibung an E.

4. Dig. XXXVI 1, 18, 4 = Bas. XXXV 11, 18 (= 17), 4 (Ambros.). Das Scholion Tip. III 221, 13 ist ebenfalls bekannt, aber von Heimbach, Manuale 307, übersehen worden: Ὁ Ἐναντιοφανὴς φυσικοὺς τοὺς ἀπὸ γάμων ἀσυστάτων φησίν, οὐ μὴν τοὺς θετούς. Die Stelle spricht von einem Erben, der die Erbschaft dann dem Universalfideikommissar herausgeben muß, wenn er ohne Kinder versterbe; Papinian sagt, auch ein natürlicher Sohn bewirkt, daß der Erbe die Erbschaft behalten dürfe. Und nun fährt die Stelle noch fort: das sei nicht unbedingt richtig, sondern nur, wenn es dem Willen des Erblassers entspreche usw. Dieser zweite Teil der Stelle ist nach dem Index Interpolationum verdächtig. Enantiophanes scheint diesen zweiten Teil nicht zu berücksichtigen; das stützt die Interpolationsbehauptung, wenn wir annehmen dürfen, daß E. seine Kenntnisse aus vorjustinianischen Quellen bezog. Es kommt aber dann nur eine justinianische Interpolation überhaupt in Frage.

5. Dig. XXXVI 1, 80, 13. Heimbach hat hier den Haupttext von Bas. XXXV 11, 80 (= 75), 12 aus Tip. III 232, 18 genommen und dürfte damit auch recht haben. Doch der letzte Satz ist ein Scholion: Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ συνεπόμενον τῷ πρώτῳ θέματι τοῦ Κυρίλλου. Der Sinn dieses Satzes ist: die Entscheidung entspricht einem Scholion aus Cyrillus zum principium von Dig. XXXVI 1, 80. Mit Nennung des Cyrillus ist uns ein solches zwar nicht erhalten, doch druckt Heimbach in der Ed. zwei Scholien zum pr. ab, von denen eines lautet: Ἐνταῦθα ἁρμόζει ὁ κανὼν ὁ λέγων, ὅτι τὸ εἰπεῖν· 'πρὸς ὃν ἀνήκει', δεσποτείαν σημαίνει. Da Heimbach es im Manuale nicht aufführt, scheint er es als sog. jüngeres Scholion anzusehen; doch könnte es als Paraphrase von Dig. L 16, 70, 1 = Bas. II 2, 70 (= 67), 1 auch aus der älteren Katene stammen. Die hsl. Überlieferung dieses Scholions bedarf sowieso noch der Nachprüfung. Aber möglich wäre es an sich, daß das Scholion zu § 13 gerade auf dieses Bezug nähme. Im § 13 hat der Erblasser angeordnet, daß Grundstücke drei Personen zufallen sollen, und zwar so, daß der zuletzt Versterbende sie ganz bekommen solle, solidos eosdem fundos obtineret. Sodann hat er noch weitere Bestimmungen getroffen, die auszulegen sind. Die Stelle legt sie aber so aus, daß die Bestimmung aufrechterhalten bleibt, wonach der zuletzt Versterbende diese Grundstücke ungeschmälert erhalten muß. Insofern wäre die Bezugnahme auf das Scholion zum pr. sinnvoll: dem Bedachten soll das uneingeschränkte Eigentum zukommen.

6. Dig. XXXIX 5, 19 = Bas. XLVII 1, 19 (= 18), 1 mit Scholion x. VI 202. Dazu erfahren wir aus Tip. IV fol. 357[r]: Φησὶ γὰρ ὁ Στέφανος, ὅτι ἀμοιβή ἐστι προηγησαμένης εὐεργεσίας. Wir lernen daraus, daß das Scholion, das Heimbach, Manuale 315, dem Dorotheus zuschreiben wollte, dem Stephanus gehört.

7. Dig. XXXIX 5, 23 = Bas. XLVII 1, 23 (= 22) mit Scholion h. VI 204. Durch Tip. IV fol. 357[r] hören wir, daß auch dieses nicht dem Dorotheus gehört, sondern dem Stephanus: Φησὶ ὁ Στέφανος ὡς χωρὶς ὑπομνημάτων γενομένη.

8. Cod. III 32, 28 = Bas. XV 1, 108 Zach. Suppl. (= 107 Ed.). An sich haben wir von Bas. XV eine Hs. mit Scholien, den Cod. Constantinopolitanus, doch brechen die Scholien zum Titel 1 kurz vor dem Ende ab; complura desiderantur, berichtet Zachariae. Da ist es nun ein glücklicher Zufall, daß uns der Tip. gerade zu dieser Stelle ein Scholion überliefert, II 200, 6: Λέγει ὁ Θεόδωρος· Ἐπὶ τοῖς ἀγράφοις συναλλάγμασιν ἐν ἀπορίᾳ ἀποδείξεων γίνεσθαι ὅρκον. ἐν δὲ τοῖς ἀκινήτοις, εἰ ἐν ἀρχῇ ζητηθῇ· εἰ γὰρ πρὸς ἀπόδειξιν χωρήσῃ, οὐκ εἰσακούεται μετὰ ταῦτα, ἀλλὰ νικᾷ ὁ ἐναγ[όμενος], κἂν ἀλλότριον νέμηται. Auch inhaltlich ist das Scholion sehr wertvoll. Demelius hat wohl gezeigt, daß der Justinianische Prozeß das iusiurandum iudiciale über zweifelhafte Tatsachen, res dubiae, kennt.[1] Unser Scholion geht aber davon aus, daß es nur über res dubiae auferlegt werden darf. Alle Verträge mit Schriftform sind also dem iusiurandum iudiciale entzogen. Diese Rechtsauffassung erhöht die Bedeutung der Schriftform im Justinianischen Recht wesentlich; wir erhalten insofern eine sehr erwünschte Ergänzung dessen, was Riccobono[2] und L. Wenger[3] darüber erarbeitet haben. Der zweite Satz bringt den nach Demelius sicher ebenso unklassischen zugeschobenen Zwangseid im Vindikationsprozeß,[4] von dem wir sonst wenig wissen. Zwei Einschränkungen werden gemacht: unbewegliche und bewegliche Sachen unterliegen dabei einer verschiedenen Behandlung – auch Dig. XLIV 5, 1, 2 spricht nur vom fundus –, ferner unterliegt er einer straffen Eventualmaxime. Hier wäre nun einmal der Fall gegeben, daß die Summa des Theodoros mit dem Justinianischen Recht übereinstimmt, beide aber von dem klassischen Recht abweichen. Doch ist die Materie uns zu wenig bekannt, um daraus mit A. Guarino[5] zu schließen, daß die Veränderungen in Dig. XLIV 5, 1 vorjustinianisch seien.

9. Cod. IV 10, 14 = Bas. XXIV 3, 18. Dazu ein neues Scholion Tip. III 7, 10: Λέγει δὲ ὁ Θαλελαῖος πολὺν χρόνον τὴν δεκαετίαν ἢ εἰκοσαετίαν. Das ist Wiedergabe vorjustinianischen Gedankengutes, wie wir jetzt auch aus dem P. Berl. Inv. 16976/77, 50 wissen,[6] doch trägt dies zur Interpolationenfrage nichts bei.

10. Cod. IV 45, 1 = Bas. XIX 5, 24 (= 22). Das Scholion dazu aus Tip. II 109, 27: Γίνωσκε δέ, ὅτι, εἰ τραδιτίων οὐ γέγονε, μέρος τοῦ τιμήματος κατεβλήθη, οὐκ ἀνατρέπεται ἡ πρᾶσις, ὡς εὑρήσεις ἐν τῇ β' διατάξει, καθὼς ὁ Θεόδωρός φησιν, ist bei Heimbach versehentlich als Haupttext gedruckt

---

[1] Schiedseid und Beweiseid, Leipzig 1887, S. 129.

[2] Stipulatio ed instrumentum nel diritto giustinianeo. Ztschr. d. Sav.-Stift., Rom. Abt. 35 (1914) 214-304.

[3] Aus Novellenindex und Papyruswörterbuch. Sitzber. Akad. München 1928 IV 25f.

[4] a. a. O. 55 zu Dig. XLIV 5, 1, 2 = Bas. LI 6, 1, 2, der einzigen Stelle, die mir sonst dazu bekannt ist.

[5] Siehe S. 534 Anm. 4.

[6] W. Schubart, Actio condicticia und longi temporis praescriptio. Festschrift Wenger II [Münch. Beitr. z. Papyr.-Forsch. 35], München 1945, S. 184 ff.

und im Manuale S. 370 übersehen. Theodorus meinte mit der 2. Konstitution nun nicht Bas. XIX 5, 2, sondern Cod. IV 45, 2 = Bas. XIX 5, 25 (= 23), wovon wir das principium aus Tip. II 109, 30 und den § 1 aus der Syn. (Ed. Zach. Suppl.) kennen.[1]

B. Reichere Ausbeute ist noch möglich bei den indirekten Scholienzitaten des Tip.

I. Wo uns eine Hs. mit Text und Scholien erhalten ist, sich aber die Inhaltsangabe des Tip. nicht an den Haupttext der Bas., sondern an ein Scholion anschließt, können wir das zwar leicht feststellen, gewinnen dadurch aber nicht viel Neues. Allerdings müssen wir dabei von den vorhandenen Bas.-Ausgaben ausgehen; es kann sein, daß diese für die Abweichung verantwortlich sind, weil Fabrot oder Heimbach ein Scholion für Bas.-Haupttext gehalten haben: darauf hat H. J. Scheltema kürzlich wieder hingewiesen.[2] Eine Gegenüberstellung, die diese Fehlerquelle noch nicht berücksichtigt, gibt folgendes Bild: Bas. XXIV ist uns mit Scholien erhalten; wir kennen 225 capita aus diesem Buche. Größere und (oft nur sehr) kleine Anlehnungen an ein Scholion konnten wir bei 25 Fällen feststellen.[3] Danach kann man die alte Streitfrage zwischen Heimbach und Zachariae beurteilen, ob es richtig war, Text des Tip. in die Bas. einzureihen, wo anderer Text nicht mehr erhalten ist. Auf den Widerspruch Zachariaes hin[4] hat Heimbach im 5. Bande der Ed. die in den ersten 4 Bänden geübte Aufnahme von Tip.-Text aufgegeben. Nach unseren Feststellungen ist aber die dadurch entstehende Fehlerquelle nicht allzu groß: in 89% aller Fälle gibt der Tip. wirklich Bas.-Haupttext wieder; und der Restprozentsatz der Fehler ist vielleicht noch kleiner, wenn man die ganz kleinen Anlehnungen nicht in die Waagschale wirft und die Überlieferung des Bas.-Haupttextes durch die Hs. nachkontrolliert. Ich will damit keineswegs empfehlen, daß eine künftige Basilikenausgabe das Heimbachsche Verfahren wiederholt; aber sie wird auch nicht darauf verzichten, die Inhaltsangaben des Tip. zur Rekonstruktion verlorenen Bas.-Textes zu verwenden. Die Fehlerquelle von 11% oder weniger kann durch wissenschaftliche Kritik überwunden werden; soweit Rekonstruktion vorliegt, kann sie im Druck gekennzeichnet werden.[5]

II. Am zahlreichsten sind nun Anlehnungen des Tip. an uns unbekannte Scholien, ohne daß er den Namen der Quelle nennt. Für den Band III und die folgenden Bände geben wir in der Einleitung ein Verzeichnis aller Fälle, in denen man irgendwie an ein solches unbekanntes Scholion denken kann; das sollen Hinweise sein: eingehende Untersuchungen juristi-

---

[1] K. E. Zachariae, Beitr. 5, 20. F. Dölger, Tip. II, VIII.

[2] In der Ztschr. Erasmus 1 (1947) 46 bei der Bespr. der Diss. meines Schülers Hans Müller, Der 1. Titel des 20. Buches der Bas. des Patzes usw.

[3] In den Anmerkungen zu Tip. III 1–27.

[4] Zach. Suppl. Prolegomena p. VII.

[5] Vgl. Tip. III, XIV–XXXVI. Etwas zurückhaltender: Hans Müller, Der 1. Titel des 20. Buches usw. Diss. Greifswald, Würzburg 1940, S. 7–14.

scher und philologischer Art müssen sie noch überprüfen; diese Arbeit können die Herausgeber dem künftigen Editor der Bas. nicht abnehmen, wenn die Edition des Tip. nicht allzusehr verzögert werden sollte. Bd. I und II des Tip. müssen nach solchen unbekannten Scholien nochmals durchsiebt werden. Die Bas. Patzis hatten vielleicht auch eine jüngere Scholienkatene;[1] jedenfalls muß die Kritik auch dazu Stellung nehmen, ob ein Novum zur älteren oder zur jüngeren Katene gehört. Und doch können solche Untersuchungen im Sinne der obenerwähnten These Guarinos rechtsgeschichtlich interessante Ergebnisse bringen. Davon im folgenden nur einige herausgegriffene Beispiele aus Bas. XXIV.

1. Cod. Iust. IV 14, 3 (222 n. Chr.). Von dem Wortlaut unserer Ausgabe sagt nun Bas. XXIV 5, 3 = Syn. E 22, 17 (Zepos) gerade das Gegenteil. Die von Krüger zugrunde gelegten Hss. geben dem Herrn des Sklaven, der sich vor der Freilassung Versprechen von ihm machen, sie aber nicht nach vollzogener Freilassung durch Stipulation bekräftigen ließ, eine Klage gegen den Freigelassenen; die Bas. geben sie nicht. Das Scholion Tip. III 8, 25 sagt nun: εἰ δὲ ἐπερώτησεν αὐτόν, ἔχει τὴν δεδόλο μὴ πειθαρχοῦντος τοῦ ἐλευθερωθέντος. Soll das eine Stipulation nach der Freilassung bezeichnen, so wäre es ein Unsinn: aus einer solchen hätte der Herr (oder evtl. der Intervenient) die actio ex stipulatu oder condictio certi. Also muß sich das Scholion auf eine vor der Freilassung erfolgte Stipulation beziehen, wie auch Dig. IV 3, 7, 8 in einem solchen Falle die actio de dolo gewährt.[2] Dann aber liegt es nahe, an eine justinianische Interpolation zu denken: unsere Codexausgabe und das Scholion aus dem Tip. würden dann vorjustinianisches Recht wiedergeben, während die Hss., die 'nullam petitionem' aufweisen, zusammen mit dem Bas.-Haupttext die justinianische Fassung enthielten.[3]

2. Dig. XII 6, 51, vgl. Index Interpolationum = Bas. XXIV 6, 51. v. Koschembahr-Lyskowski[4] schränkte diese Stelle auf den Fall ein, daß jemand gegenüber einer Vindikationsklage ein Retentionsrecht habe. Das neue Scholion aus Tip. III 14, 33 bestätigt seine Ansicht: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κτίσαντος δηλαδή, καλῇ πίστει ἐν ἀλλοτρίῳ ἐδάφει. Wenn hier, wie v. Koschembahr u. a. annehmen, eine verallgemeinernde Interpolation[5] vorliegt, so ist sie Justinians Werk, denn das Scholion kennt noch die kasuistische Fassung; wobei wir vermuten, daß es aus der älteren Katene stammt, etwa von Cyrillus.

---

[1] Tip. II 104, 33 Garidas. III 135, 4 Decapolites.

[2] Vgl. Ind. Int. Suppl. I zu dieser Stelle, vor allem Pringsheim, Ztschr. d. Sav.-Stift., Rom. Abt. 41 (1920) 257, und Beseler, Ztschr. d. Sav.-Stift., Rom. Abt. 45 (1923) 435, nach denen das Verhältnis zwischen klassischem und nachklassischem Recht gerade umgekehrt sein müßte.

[3] Die Annahme einer Interpolation bei Dig. IV 3, 7, 8 (oben Anm. 2) würde dann bedeuten, daß Justinian durch das „nullam petitionem" in Cod. IV 14, 3 entgegen vorjustinianischer Überlieferung wieder zur klassischen Auffassung zurückgekehrt war.

[4] Die Condictio als Bereicherungsklage I, Weimar 1903, S. 94.

[5] Meine Römische Rechtsgeschichte, Hannover 1949, S. 71, 7.

3. Dig. XII 6, 59, vgl. Ind. Int. = Bas. XXIV 6, 59. Zuletzt hat S. Solazzi die Undurchsichtigkeit dieser Stelle getadelt.[1] Für Papinian mag das zutreffen, weshalb ich auch den Interpolationsvermutungen nicht ohne weiteres widersprechen möchte. Aber für das justinianische Recht gibt uns ein Scholion Tip. III 15, 19 eine plausible Erklärung: 'Ελευθεροῦται δὲ τῷ νόμῳ εἰ ἀγράφως ἠγγυήσατο καὶ παρῆλθεν ἡ δίμηνος ἢ αὐτονομίᾳ ἐχρήσατο κατ' αὐτοῦ ὁ δανειστής. Θεματίζει δὲ ὅτι καὶ καταφανεῖσαν ἄγνοιαν ἐπὶ τῆς διμήνου καταβαλεῖν, τουτέστιν ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ παρελθεῖν τὴν δίμηνον. Ein fideiussor iure liberatus ist gegeben einmal im Falle von Cod. Iust. VIII 40, 27, 1 (531 n. Chr.): der nur mündlich Bürgschaft Leistende wird, wenn nichts Weiteres ausgemacht wird, in zwei Monaten von seiner Haftung frei. Wenn er aber zahlt, in der Meinung, diese Zweimonatsfrist sei noch nicht abgelaufen, so kann er zurückfordern. Das gleiche kann ein Bürge tun, der glaubt, daß die Zweimonatsfrist nicht abgelaufen sei, weil der Gläubiger minderjährig und daher der Ablauf der Zweimonatsfrist nach Cod. Iust. II 40, 5 gehemmt sei (531 n. Chr.), wogegen in Wirklichkeit der Gläubiger volljährig ist. Wenn das Scholion aus der älteren Katene stammt, sind Interpolationen, die Dig. XII 6, 59 aufweist, um die Stelle für 531 n. Chr. zurechtzumachen, natürlich justinianisch.

Diese wenigen Beispiele, die ich hier bringen konnte, sind nur eine kleine Auswahl aus dem, was der Tip. an neuen Scholien wirklich bietet. Daß sie für eine Kritik der eingangs erwähnten neuen These Guarinos nicht genügend Material liefern konnten, ist erklärlich. Doch haben sie vielleicht gezeigt, wie fruchtbar es wäre, das gesamte Material der Scholien, wo es auch immer zu finden ist, nachzuprüfen. Manche Interpolation, die heute unter dem Einfluß von F. Schulz[2] als ,,vorjustinianisch" bezeichnet wird, wird unter genügender Beachtung der Scholien wohl wieder für Justinian zu vindizieren sein. Auch wird man die Originalität eines Cyrillus, Enantiophanes, Theodorus wohl im Sinne der ebenfalls eingangs erwähnten Studie Bergers weniger gering einschätzen, als Guarino das tut. Wenn wir aber nun zuletzt auf das epochemachende Werk von Schulz hingewiesen haben, so möchten wir das nicht tun, ohne zu betonen, daß gerade dieses Buch für die Notwendigkeit rechtsgeschichtlicher Studien zur Spätantike eintritt,[3] zu denen auch der Tip. manches beizutragen hat.

---

[1] L'errore nella condictio indebiti. Mem. Accad. Napoli 59 (1939) 10.

[2] History of Roman legal science, Oxford 1946.

[3] a. a. O. 265.

DIE GLAUBWÜRDIGKEIT DES GESCHICHTSCHREIBERS PROKOPIOS VON KAISAREIA

G. SOYTER/MÜNCHEN

Prokops Glaubwürdigkeit ist aus drei Gründen angezweifelt worden: 1. wegen seiner sprachlichen Abhängigkeit von Herodot und Thukydides, 2. wegen einiger unrichtiger Angaben und Lücken in seinen Werken, die man als bewußte Fälschungen und Unterdrückungen der Wahrheit deutete, endlich 3. wegen des Widerspruchs zwischen den „Anekdota" und der Schrift „Über die Bauten", von denen die eine die schwersten Angriffe gegen Justinian, die andere großes Lob für denselben Kaiser enthält.

I. Die sprachliche Abhängigkeit Prokops darf man nicht als Mangel an Originalität oder als Unfähigkeit im sprachlichen Ausdruck deuten; sie erklärt sich vielmehr daraus, daß der griechische Historiker bei der Darstellung geschichtlicher Ereignisse und Zustände in ähnlicher, wenn auch nicht so auffälliger Weise wie der griechische Epiker in Sprache und Komposition traditionsgebunden war. Dazu kommt bei Prokop noch der Umstand, daß die griechische Sprache im 6. Jh. sich in einem Zustand befand, der sie für eine würdige Darstellung der großen Zeit nicht geeignet erscheinen ließ. Prokop war also gezwungen, sich der damals üblichen Schriftsprache zu bedienen und sich die klassischen Historiker zum Muster zu nehmen. In ähnlicher Notlage befand sich zwei Jahrhunderte später Einhard, der Geschichtschreiber Karls des Großen, der in Sprache und Komposition Sueton nachahmte, weil ihm eine lebende Sprache für seine Darstellung fehlte.[1] Daß Prokop nicht – wie ihm vorgeworfen wurde – Situationen eigens erfunden habe, nur um Thukydides- und Herodotphrasen unterzubringen, läßt sich an seiner Schilderung der Pest des Jahres 542 in Byzanz zeigen.

Brückner[2] glaubte annehmen zu dürfen, „daß Prokop bloß die Freude, mit thukydideischer Diktion glänzen zu können, dazu veranlaßt hatte, die über Byzanz hereingebrochene Seuche, die mit der Kriegsgeschichte in keinem Zusammenhang steht, seinen ‚Bella' einzuverleiben". Zu diesem

---

[1] Vgl. den kritischen Apparat in Holder-Eggers Ausgabe (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum editi), Hannover-Leipzig 1911. Vgl. Einhard c. 17, 18, 19 mit Sueton, August. c. 30, 63, 64; Einhard c. 22 mit Sueton, Tib. c. 68 usw.

[2] M. Brückner, Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Prokopius von Caesarea, Progr. Ansbach 1896, S. 11.

Urteil glaubte er sich berechtigt, weil Braun[1] eine Anzahl Stellen zusammengesucht hatte, die Prokop mit Thukydides bei der Seuchenbeschreibung gemeinsam hat. Wenn wir aber diese Stellen genauer betrachten, so finden wir, daß sie zum größten Teil nur allgemeine Bemerkungen enthalten, die sich im Rahmen fast einer jeden Seuchenschilderung verwenden lassen, wie Ursache und Herkunft der Krankheit (Pers. II 22, 1), plötzlich auftretendes Fieber (22, 6), Blasen am Körper der Kranken (22, 30), deren Schlaflosigkeit (22, 21), ihre Absicht, sich ins Wasser zu stürzen (22, 25), die Erfolglosigkeit aller ärztlichen Pflege und Rettungsversuche (22, 34), die Vernachlässigung aller Begräbnissitten (23, 12) u. dgl. Im übrigen hat Prokop ganz unabhängig von seinem stilistischen Muster ein ganz anderes Krankheitsbild entworfen als Thukydides. Die moderne Medizin vermag an Hand seiner Schilderung die Konstantinopler Seuche mit größter Wahrscheinlichkeit als Bubonen- und Lungenpest festzustellen, während sie nach der Darstellung des Thukydides für Athen im Jahre 430 v. Chr. eine Pockenepidemie, vielleicht gepaart mit Flecktyphus, vermutet.[2]

Prokop spricht ausdrücklich, im Gegensatz zu Thukydides, von einer Bubonengeschwulst am Unterleib, in der Achselgrube, an den Ohren und den Schenkeln (22, 17), ferner von Blutbrechen (22, 31). Ausführlich schildert er die Erkrankungen des Zentralnervensystems, die Delirien mit traumhaftem oder halluzinatorischem Inhalt (22, 10), den Wandertrieb der Pestkranken (22, 24) und die Sprachlähmungen (22, 39). Ganz verschieden ist auch die moralische Wirkung der beiden Seuchen. Während in Athen nach Thukydides (II 53) infolge der Not eine große religiöse und ethische Verwilderung eintrat, gaben nach Prokop in Byzanz sogar die, welche früher sich über schmutzige und schlechte Dinge gefreut hatten, diese sündhafte Lebensweise auf und übten strenge Frömmigkeit, weil sie einen baldigen Tod befürchteten (23, 14). Sobald sie aber von der Krankheit genesen waren und sich immun glaubten, waren sie schlimmer als zuvor (23, 16). Damit betont Prokop ausdrücklich, daß in Byzanz die christliche Religion durch ihre Drohung mit einem göttlichen Gericht nach dem Tode wenigstens vorübergehend der menschlichen Genußsucht Zügel anlegte.

So zeigt ein Vergleich der beiden Seuchenschilderungen deutlich, daß Prokop die Eigenart der Seuche in Byzanz richtig erkannt und in seiner Kriegsgeschichte selbständig dargestellt hat. Die Pest des Jahres 542, welche nach den neuesten Forschungen[3] sich bis nach Mitteleuropa hinein erstreckte, war ein so gewaltiges Ereignis im Leben Prokops, daß er es als Geschichtschreiber der Nachwelt nicht vorenthalten durfte. Von einer bloßen „Freude, mit thukydideischer Diktion zu glänzen" kann also nicht die Rede sein.

---

[1] H. Braun, Procopius quatenus imitatus sit Thucydidem, Diss. Erlangen 1885.

[2] Vgl. Benno v. Hagen, Die sog. Pest des Thukydides in Das Gymnasium 1938, S. 120 ff. und Die Pest im Altertum, Vortrag in der med.-naturwiss. Gesellschaft zu Jena, gehalten am 9. 6. 1939, Jena (G. Fischer) 1939.

[3] Vgl. Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung 2 (1938) S. 415.

II. Daß Prokop die Ereignisse, welche vor seiner Zeit liegen, mit einer gewissen Flüchtigkeit[1] und zum Teil auch lückenhaft[2] dargestellt hat, läßt sich nicht in Abrede stellen. Für kritische Quellenforschung und Quellenverwertung fehlte dem Begleiter des rastlosen Belisar die Ruhe, für eine pragmatische Geschichtschreibung das philosophische Denken.[3] Es wäre aber grundfalsch, wollte man in den Fällen, wo Prokops Darstellung von der Parallelüberlieferung abweicht, ohne weiteres stets die Parallelüberlieferung für die richtige und objektive ansehen und die Angaben Prokops als bewußte Fälschung hinstellen.[4]

Prokops Stärke beruht in der temperamentvollen Schilderung alles dessen, was er selbst miterlebt hat. Durch seine Darstellung des Vandalen- und Gotenkrieges hat er sich einen Platz unter den großen Geschichtschreibern der Weltgeschichte erworben. Daneben verdienen auch seine von Erzählertalent zeugenden ethnographischen Exkurse Beachtung. Seine Berichte über alte Bräuche der Heruler, über die Insel Thule und ihre Bewohner, über die geisterhaften Totenschiffe, die von bretonischen Schiffern nachts nach Britannien hinübergerudert werden, ferner die Geschichte von der Frau des Uraja, einer der Kriemhilde verwandten Gestalt, die Bemerkung, daß Belisars Leibroß zur Pferdeart der Blässen gehörte, verraten Prokops großes Interesse für volkskundliche Studien und sein Geschick, solche Nachrichten von Angehörigen der germanischen

---

[1] Besonders Vandal. I 1–8 und Pers. I 1–12. So läßt er z. B. den Aetius vor Attila sterben (Vand. I 4, 29), den Perserkönig Šapur nennt er Pakurius (Pers. I 5, 10 ff.).

[2] Nicht erwähnt hat Prokop z. B. im „Perserkrieg" die Einnahme von Theodosiopolis durch Kawâdh I., obwohl sie ihm, wie die Stelle aed. III 5, 3 zeigt, bekannt war.

[3] Prokop nimmt mit echt volkstümlichem Empfinden alle glücklichen Ereignisse dankbar als „Gottesfügung" hin; über alles Unglück aber, das Unschuldige trifft, murrt er unverhohlen. Freilich spricht er dann nicht von einer „Gottesfügung", sondern von einer unberechenbaren Laune des „Schicksals". Diese heidnisch anmutende Vorstellung von einer launenhaften Tyche, die man trotz der Macht, die man ihr zuschreibt, beschimpfen darf, hat sich im griechischen Volk von der hellenistischen Zeit (vgl. das Epigramm des Palladas in der Anthologia Graeca, ed. F. Jakobs X 87, und E. Kalinka, Wiener Studien 24 [1902] S. 292 ff.) durch das byzantinische Mittelalter hindurch (vgl. den Märchenroman Kallimachos und Chrysorrhoe Vers 1281. 1302) bis heute erhalten (vgl. St. Kyriakides, Ἑλληνικὴ Λαογραφία, Athen 1922, S. 198).

[4] Oft finden wir Prokop im bewußten Gegensatz zur offiziellen byzantinischen Geschichtschreibung. So hat er im Gegensatz zu Malalas und Theophanes bei der Darstellung des Perserkrieges die persisch-armenischen Quellen bevorzugt und die Taten seines Belisar in günstigerem Licht gezeigt als der Syrer Malalas. Seine Erzählungen aus der armenischen Geschichte, z. B. Pers. I 5, stimmen, wie mir Karl Roth brieflich bestätigt, mit der armenischen Überlieferung überein. Auch im „Vandalen-" und „Gotenkrieg" hat Prokop im Gegensatz zu dem „Goten" Jordanes, der „zum Ruhme des Siegers" (Getica c. 60) schrieb, einen objektiven, dem Gegner gerecht werdenden Standpunkt eingenommen. Vieles, was Brückner u. a. dem Prokop als Geschichtsfälschung vorwerfen, ist noch sehr umstritten, so die Frage, ob nicht doch Bonifatius die Vandalen nach Afrika gerufen hat (Vand. I 3, 22. 25).

Völkerschaften, mit denen er zusammenkam, zu sammeln und ohne rhetorische Zutaten der Nachwelt getreu zu überliefern.[1]

Auch seine Berichte über den Wunder- und Aberglauben seiner Zeitgenossen sind wertvoll. Denn dieser Aberglaube war eine starke, im Hintergrund wirkende Macht, die im Mittelalter nicht nur die Entschlüsse und das Handeln der unteren Schichten, sondern auch der maßgebenden leitenden Persönlichkeiten oft und stark beeinflußte.

III. Prokops Verhältnis zu Justinian war nie erfreulich. Mit Recht hat J. Haury[2] darauf hingewiesen, daß Prokop in der Beauftragung des Joh. Lydos durch den Kaiser, die Geschichte des Perserkrieges zu schreiben, eine Zurücksetzung seiner Person sah. Die Abneigung gegen den Kaiser wurde noch dadurch verstärkt, daß Prokop die Intrigen, welche Antonina, die Gattin Belisars, zusammen mit ihrer Freundin, der Kaiserin Theodora, am Kaiserhof und im Kriegslager sich erlauben durfte, ständig mitansehen und ihre Folgen, z. B. die Tötung des tüchtigen Offiziers Konstantin (Got. II 8, 17), miterleben mußte. Schon in der Kriegsgeschichte hat sich der unverhohlene Unwille gegenüber dem Kaiser in der Kritik an Maßnahmen des Kaiser Luft gemacht, freilich hier nur maßvoll und oft nur indirekt, in fingierte Reden verkleidet.[3]

Um das Jahr 558, nachdem Theodora längst gestorben (548) und Lydos in Ungnade gefallen war (552), scheint der Kaiser, der nun in Prokop, dem erfolgreichen Darsteller des siegreichen Vandalen- und Gotenkrieges, auch den geeignetsten Mann zur Verherrlichung seiner Bautätigkeit sah, diesem die Abfassung der Schrift „Über die Bauten Justinians" aufgetragen zu haben, wie wir aus Aed. I 3, 1 wohl schließen dürfen. Das Thema brachte es mit sich, daß des Schöpfers dieser Bauten ehrend gedacht werden mußte. Übrigens erscheint das Lob, das Prokop dem Kaiser in den „Bauwerken" spendet, bei näherer Betrachtung gar nicht so überschwenglich. Für byzantinische Verhältnisse sind Beiworte wie das homerische πατὴρ ὣς ἤπιος (Aed. I 1, 15) und Vergleiche mit Kyros und Themistokles (I 1, 7) noch recht maßvoll. Die lobende Erwähnung der Frömmigkeit (I 3, 2), der kriegerischen und gesetzgeberischen Erfolge des Kaisers (I 9, 5–10) sowie des himmlischen Segens (V 3, 10), der auf ihm ruhte, sind konventionelle Höflichkeiten.

Die Tatsache, daß Prokop neben den „Bauwerken" die „Anekdota" verfaßt hat – mag man sie nun vor oder nach den „Bauwerken" ansetzen –, diese Tatsache bleibt für Prokops Charakter immer belastend. Sie ist aber kein Grund, ihm überhaupt Glaubwürdigkeit abzusprechen. Denn der Widerspruch zwischen den beiden Schriften besteht ja nicht darin, daß

[1] Vgl. G. Soyter, Prokop als Geschichtschreiber des Vandalen- und Gotenkrieges. Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung 2 (1939) S. 103.
[2] B. Z. 37 (1937) 6 nach Lydos, De mag. III 28: 116, 5 W.
[3] M. Brückner a. a. O. S. 49 ff.

Tatsachen oder Ereignisse in sich widersprechender Weise dargestellt werden,[1] sondern lediglich darin, daß der von Prokop zum Teil mit Recht gehaßte Kaiser in der offiziellen, vom Kaiser selbst bestellten Schrift in der herkömmlichen Weise gelobt, dagegen in der nicht für die Öffentlichkeit, wohl aber für die Nachwelt bestimmten Schrift mit leidenschaftlichen, aus dem Herzen kommenden Worten getadelt wird.

Auf keinen Fall dürfen wir in Prokop einen weltfremden Stubengelehrten sehen, der sein Geschichtswerk aus alten Büchern zusammenschreibt, oder einen byzantinischen Hofhistoriographen, der mit seiner eigenen Ansicht scheu zurückhält; Prokop war vielmehr ein Gegenwartsmensch, der an dem gewaltigen Geschehen seiner Zeit, die er für ebenso groß hielt wie die Glanzzeit Athens, mit ganzer Seele teilnahm (Pers. I 1, 7) und der die Licht- und Schattenseiten seines Zeitalters so grell malte, wie er bei seinem Temperament sie sah.

---

[1] Vgl. B. Z. 37 (1937) 8 f.; ferner W. Bury, History of the later Roman Empire II (1923) S. 423.

DIE ZUVERLÄSSIGKEIT SASSANIDISCHER DATIERUNGEN

B. SPULER/HAMBURG

„Niemand liest gern chronologische Ausführungen, welche von Zahlen wimmeln, und noch weniger liebt man es, all die Zitate und vor allem die Berechnungen nachzuprüfen, welche in solchen Untersuchungen notwendig im Mittelpunkte stehen müssen", sagt F. Dölger, der verehrte Jubilar des heutigen Tages, unter Berufung auf ähnliche Ausführungen Philipp Krugs zu Beginn seiner grundlegenden Untersuchung über „Das Kaiserjahr der Byzantiner".[1] Leider besteht diese Aussage zu Recht, und so war die gelehrte Welt außerordentlich dankbar dafür, daß ihr E. Mahler nach dem Vorgange R. Schrams[2] mit seinen „Vergleichungstabellen der persischen und christlichen Zeitrechnung" (Leipzig 1931) weitere Berechnungen durch die Vorlage einer einfach zu handhabenden Tabelle abzunehmen schien. Hier gab er den Beginn des iranischen Jahres nach sassanidischer und (reformierter) Ǧalālī-Ära (seit 1079 n. Chr.) an und begnügte sich dann mit einer „Tabelle zur Berechnung der den einzelnen Monatsdaten des persischen Kalenders entsprechenden Tagesanzahl im Jahre".

Allein: ebenso wie es sich als grundlegend und außerordentlich fruchtbar erwies, die Unterlagen der byzantinischen Chronologie zu überprüfen, ist es auch für den Kalender jenes Reiches, mit dem das oströmische jahrhundertelang in engster – meist feindlicher – Berührung stand, notwendig, sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob denn das den Mahlerschen Tafeln zugrunde liegende Prinzip überhaupt anwendbar sei. Auch der Byzantinist wird sich danach fragen müssen: scheinen doch sassanidische Angaben einen erheblichen Wert zur Nachprüfung byzantinischer zu besitzen. Dieser Umstand rechtfertigt es m. E., wenn auch in der „Byzantinischen Zeitschrift" auf diese Frage eingegangen wird.

E. Mahlers Werk hat in der arabisch geschriebenen persischen Literatur einen Vorläufer: die chronologische Tabelle bei Ḥamza Iṣfahānī (starb zwischen 961 und 971 n. Chr.[3]) Auch hier wird in einer Tabelle für jedes Hiğra-Jahr der Tag des persischen Neujahrsfestes (Nourūz;

---

[1] München 1949 (Sitz.Ber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1949, Heft 1).

[2] Hilfstabellen für Chronologie, Wien 1883, S. 40–43.

[3] Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī: Kitāb ta'rīḫ sanī mulūk al-arḍ wa 'l-anbijā' (Buch der erhabenen Geschichte der Könige der Erde und der Propheten), Berlin 1922, S. 108 bis 120. – Das Hiğra-Jahr ist ein reines Mondjahr von 354 oder 355 Tagen. Die Ära beginnt am 16. (manchmal auch am 15.) Juli 622 n. Chr.

dem Schema nach der 21. März n. St., also der Frühlingsbeginn) – bis zum Jahre 350 H. = 961 n. Chr. – angegeben. Selbst ein Gelehrter wie Leone Caetani hielt diese Angaben für so unverdächtig, daß er sie regelmäßig in seine monumentalen „Annali dell'Islam"[1] aufnahm. Und doch sind sie wertlos, weil sie konstruiert sind. Nach ihnen fällt Nourūz jedes Jahr auf den folgenden Wochentag (also zuerst Montag, dann Dienstag usw.); der Jahresbeginn wird schematisch immer um 11 Tage im muslimischen Jahre weitergeschoben. Dabei wird jeder muslimische Monat einfach zu 29 Tagen angesetzt, was bekanntlich nicht den Tatsachen entspricht. Es folgt also auf den 29. Ǧumādā I ebenso im folgenden Jahre der 10. Ǧumādā II, wie später dem 21. Ǧumādā II der 2. Safar, obwohl bekanntlich der Ǧumādā I: 30, der Ǧumādā II: 29 Tage hat. Auch auf die muslimischen Schaltjahre, die im Ḏū 'l-ḥiǧǧa 30 Tage haben, ist keine Rücksicht genommen. So fällt also Nourūz nie auf den 30. eines Monats (was man schematisch für das Jahr 63 H. annehmen müßte: da 62 H. Nourūz am 19. Šaʿbān war, müßte es, nach der sonst üblichen mechanischen Verschiebung, im folgenden Jahre 63 H. 11 Tage später, d. h. auf den 30. Šaʿbān fallen). Nur folgt nach dem 1. eines Monats als Nourūzdatum im folgenden Jahre schematisch der 11.[2] Mit dieser Beobachtung erweist sich die Verläßlichkeit der Tabelle Ḥamzas als hinfällig.

Die einzige Möglichkeit, sich über das Ausmaß der Abweichungen innerhalb des persischen Kalenders ein Bild zu machen, besteht darin, Gleichsetzungen einzelner Daten zusammenzustellen, die bei iranischen Historikern vorkommen. (Dabei ergibt sich dann auch, daß Ḥamza Iṣfahānīs Tabelle nicht etwa einer später künstlich festgesetzten – aber tatsächlich gebrauchten – Parallelisierung entspricht.) Eine Reihe persischer Geschichtsschreiber (auch der Dichter Daqīqī im 10. Jh.)[3] liebt es, die Daten in beiden Stilen anzugeben, und der persische Kalender war noch im 11. Jh. so lebendig, daß ein Mann wie Nāṣir-i Ḫosrou (wie früher Ḥamza Iṣfahānī) seine Erinnerungstage nach dem iranischen (nicht dem muslimischen) Kalender berechnet. Bei andern Schriftstellern war dergleichen aber nur eine romantische Ausschmückung ihres Berichtes.[4] Das

---

[1] Band I–X, Mailand 1905–1926.

[2] In der Ausgabe Ḥamza Iṣfahānīs von Joseph M. E. (russ. „Iosif Feodorovič") Gottwaldt, St. Petersburg und Leipzig 1844/48, ist die Tabelle sehr undeutlich gedruckt, da die Nourūz-Angaben zu der Jahreszahl gehören, von der sie durch einen Punkt getrennt sind, nicht zu der, mit der sie ohne Punkt zusammenstehen (vgl. Anfang und Ende der Liste!). – Jahr 1 der Hiǧra (622/23) = Jahr 34 der Herrschaft des (Ḫosrou) Parvēz heißt es: Sonntag, der 7. Mai (623) (war Samstag!) „= 18. Juni" (!): auch hier zeigt sich der Fehler infolge von Ḥamzas irriger Konstruktion.

[3] Vgl. H. H. Schaeder: War Daqīqī Zoroastrier? [Festschrift, Georg Jacob ... gewidmet, Leipzig 1932] S. 296.

[4] So auch im „Ta'rīḫ-i Sīstān" (Geschichte Sīstāns) (verfaßt von 1053/54 an mit Fortsetzungen), hrsg. von Malik aš-Šuʿarā Bahār, Teheran 1935 (1314 Sonnen-Hiǧra), S. 375, wo 1055/56 plötzlich ein sassanidisches Datum eingestreut ist.

zeigt sich darin, daß sie offensichtlich sinnlose Angaben machen[1] oder aber – auch wenn sie eine ganze Anzahl von Gleichsetzungen geben – immer nur die Namen weniger persischer Monate haben,[2] obgleich bei einem längeren historischen Berichte nicht eine ganze Reihe von Monaten stets von geschichtlichen Ereignissen frei bleiben kann. In diesem Falle muß die Verwendung von sassanidischen Datenangaben lediglich als Stilmittel betrachtet werden, durch das man nationalen (romantischen) Gefühlen der Leser entgegen kam, ohne den wirklichen Zweck einer genauen Datierung zu erreichen.

Liste einer Reihe von überlieferten Gleichsetzungen zwischen iranischen und muslimischen Daten:[3]



3. Mai 854: der christliche Palmsonntag (ʿīd aš-šaʿānīn) (21. Ḏū 'l-qaʿda 239 H.) „fällt mit dem Nourūz zusammen, was in islamischen Zeiten noch nie der Fall gewesen" sein soll (Ṭab. III 1420 – das stimmt nicht: 854 war der 15. April Palmsonntag).

6. Juni 798 = 16. Rabī II 182 H. = 1. Ḫordāḏ (184 Jazdag.) (Qommī 146).

---

[1] So z. B. bei Muḥammad ibn Ibrāhīm: Ta'rīḫ-i Selǧūqijān-i Kirmān (Histoire des Seldjoucides de Kermân), pers. Text, hrsg. von M. Th. Houtsma, Leiden 1886 [Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, Bd. I], der S. 192 den 1. Ramażān 600 H. (3. Mai 1204) als in den Ḫordāḏ (den dritten Monat) des Jahres 594 ḫarāǧī (d. h. der reformierten Steuerära, ǧalālī) fallend erwähnt, während er S. 195 den 3. Šawwāl 600 H. (Freitag, den 4. Juni 1204) mit dem 24. Ḫordāḏ 594 ḫarāǧī gleichsetzt, ohne sich klar zu machen, daß der 1. Ramażān und der 3. Šawwāl schlechterdings nie in den gleichen iranischen Monat fallen können. – Muḥammad ibn Ibrāhīm, obwohl im 17. Jh. lebend, stützte sich auf sehr gute, alte Quellen (vgl. Houtsma in: Ztschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. 39 [1885] 365).

[2] Muḥammad ibn Ibrāhīm z. B. Farvardīn, Ḫordāḏ, selten Ordubihišt, Tīr und Asfandarmūḏ, nie aber die Bezeichnungen für den 5., 6., 7. und 11. Monat. Vgl. dazu Houtsma in der ZDMG 39 (1885) 365, wo die Frage der mangelnden Übereinstimmung freilich offen gelassen wird. – Auch I. Goldziher: Muhammedanische Studien, Bd. I, Halle 1888, S. 210, und A. v. Kremer: Culturgeschichte des Orient unter den Chalifen, Bd. II, Wien 1877, S. 80, erwähnen Ḥamzas Tabelle ohne Kritik. – Th. Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arab. Chronik des Ṭabarī, Leiden 1879, S. 436, gibt eine Tafel der Nourūz-Tage (nach christlicher Zeitrechnung) in der Sassanidenzeit (zwischen 27. Sept. und 16. Juni).

[3] In dieser Tabelle gebrauchte Abkürzungen:

ʿArīb = Ṭabarī continuatus, hrsg. v. M. J. de Goeje, Leiden 1897.

Baih. = Baihaqī: Ta'rīḫ, Steindruck, Teheran 1889/90 (1307 H.).

Ǧuv. = Ǧuvainī: Ta'rīḫ-i ǧihān-gušā (Gesch. des Welteroberers), hrsg. von Mīrzā Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb-i Qazvīnī, Bd. II, London und Leiden 1916. [Gibb Memorial Series XVI/2.]

Ḥamza Iṣf. = Ḥamza Iṣfahānī, wie S. 546, Anm. 3 und S. 547, Anm. 2.

Hilāl = Hilāl aṣ-Ṣābi': The historical remains of . . . (a) First part of his Kitāb al-Wuzarā', (b) . . ., hrsg. von H. F. Amedroz, Leiden 1904.

Muḥ. Ib. = Muḥammad ibn Ibrāhīm, wie oben Anm. 1.

Qommī = Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan Qommī: Kitāb-i ta'rīḫ-i Qomm (verf. 988/89 n. Chr.), hrsg. v. Sajjid Ǧalāl ad-Dīn Ṭahrānī, Teheran 1935 (1313 Sonnen-Hiǧra).

Sīst. = Ta'rīḫ-i Sīstān, wie S. 547, Anm. 4.

Ṭab. = Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: Annales, hrsg. von M. J. de Goeje u. a., Leiden 1879–1901.

12. Juni 874 = 22. Rağab 260 H. = 1. Ordubihišt (Ḥamza Iṣf. 152).
13. Nov. 876 (Di) = 22. Ṣafar 263 H. (Mo) = 24. Mihr (ebd. 149).
6. Mai 891 (Do) = 23. Muh. 278 H. = Nourūz (Sīst. 250).
1. Okt. 900 = 5. Šawwāl 287 H. = 27. Šahrīvar (Ḥamza Iṣf. 152).
3. April 931 (Palm-So) = 11. Rabīʿ I 319 H. = Nourūz (ʿArīb 142).
24. Dez. 931 = 16. D̲ūlq. 319 H. (Do) = 26. Ād̲ar (ebd. 153).
3. Dez. 933 = 11. D̲ūlq. 321 H. (So) = 6. Ābān (ebd.).
19. Jan. 935 = 3. Rabīʿ I 323 H. (Di) = 10. Bahman (ebd. 154).
16. Febr. 935 = 1. Rabīʿ II 323 H. (Mi) = 7./8.[1] Asfandarmūd̲ (ebd.).
21. Jan. 941 = 11. Rabīʿ II 329 H. (Do) = 22. Dai (ebd.).[2]
8. März 968 = 4. Rabīʿ II 357 H. = Nourūz (Sīst. 328).
13. Dez. 999 (1311 sel. Ära) = 1. Muḥ. 390 H. = 27. Ād̲ar 368 Jazdag. (Hilāl 376).
1. Dez. 1000 (1312 sel.) = 1. Muḥ. 391 H. = 21. Ād̲ar 369 Jazd. (ebd. 415).
Um 1030 war das Nourūz-Fest der Nuṣairier (Syrien) am 4. April.[3]
4. März 1035 = 10. Rabīʿ II 426 H. = Nourūz (Baih. 462 Mitte.)[4]
19. Apr. 1037 = 29. Ǧum. II 428 H. = kurz vor Nourūz (Baih. 531).
(zw. 18. Jan. und 16. Feb. 1059) = D̲ulḥ. 450 H. = In diese Zeit fiel der 2. der fünf Schalttage des pers. Jahres (faruḫ) (Baih. 175).
3. März 1177 = 1. Ram. 572 H.: im Ordubuhišt 566 ḫarāǧī (Muḥ. Ib. 92).
30. Sept. 1193 = 1. Šawwāl 589 H. = Nourūz (! vielleicht verwechselt mit Mihrgān ? ?) (Ǧuv. II 30).
1201 war Nourūz am 8. (nicht am 1.!) Farvardīn 591 ḫarāǧi (Muḥ. Ib 179).
28. Apr. 1205 (Do) = 7. Ram. 601 H. (Fr) = 15. Ḫordād 595 ḫarāǧī (Muḥ. Ib. 196).

Alle diese Daten beziehen sich auf die islamische Zeit: nur in diesen Jahrhunderten waren ja in Persien selbst zwei Zeitrechnungen nebeneinander in Gebrauch, nur damals also eine Kontrolle der Angaben durch eine wirklich funktionierende parallele Zeitbestimmung möglich. Wenn

---

[1] „Murdād" ist der 7. oder 8. Tag eines Monats, vgl. F. J. Steingaß: Persian-English Dictionary, 2. Druck, London 1930, S. 1212. – In der Tabelle bei Abū 'r-Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bērūnī (Bīrūnī): Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von E. Sachau, Neudruck, Leipzig 1923, S. 43: der 7. Tag.

[2] Ḥamza Iṣfahānīs Wochentagsangaben passen bald zu einem Hiǧra-Kalender mit dem 15., bald mit dem 16. Juli 622 als Beginn (vgl. oben S. 546, Anm. 3). Ob das nur Nachlässigkeit in der Angabe ist, oder ob dieser Unterschied auf die Benützung verschiedener Quellen zurückgeht ? (Das ist freilich angesichts des geringen zeitlichen Abstandes unterschiedlicher Datierungsweisen voneinander wenig wahrscheinlich, da es sich teilweise um eine fortlaufende Erzählung handelt, für die das Vorliegen nur einer Quelle wahrscheinlich ist.)

[3] Maimūn ibn al-Qāsim von Tiberias (um 998–1035): Festkalender der Nuṣairier, hrsg. von R. Strothmann [Der Islam, Bd. 27], Berlin 1946, Vorwort S. 14.

[4] Wahrscheinlich ist diese Angabe nur ein Versehen und es ist der 20. Rabīʿ II = 14. März gemeint.

auch die Datenangaben nach muslimischer Rechnung bei den Historikern erwiesenermaßen oft unrichtig sind, wenn also nicht jede oben angeführte Gleichung auf den Tag genau stimmt, so zeigen sie jedenfalls das eine mit unumstößlicher Sicherheit: der sassanidische Kalender war völlig aus den Fugen geraten, eine Fixierung danach nicht möglich.[1] Da es sich bei den Datierungen meist um gleiche oder nah benachbarte Orte handelt, können lediglich örtlich unterschiedene Neufixierungen nicht in Frage kommen. Mag an dieser Verrottung auch der Zerfall des zoroastrischen Glaubens eine Mitschuld haben,[2] so wird sich der Byzantinist so wenig wie der Iranist des Schlusses entschlagen können, daß auch in sassanidischer Zeit gewiß nicht alles in Ordnung war. Daraus folgt aber, daß sassanidische Datierungen nie als sicher angenommen, nie als verläßliches Korrektiv einer andern Ära gewertet werden können. Unter diesen Umständen hat Mahlers Tabelle im wesentlichen fiktiven Wert, abgesehen von der Gegenwart, wo sie zur Umrechnung des seit 1925 offiziell – und nun astronomisch genau – eingeführten alten Kalenders natürlich unerläßlich ist.

---

[1] Deshalb ist der Schluß von W. Hinz (Der Islam 29 [1949] 5 Anm. 2), daß man bei der Berechnung des Datums für die Kalenderreform von der festen Tatsache ausgehen müsse, daß Nourūz auf den 21. März gregorianischer (d. h. im 14. Jh. 13. März julianischer) Zeitrechnung falle, so nicht haltbar. – S. H. Taqizadehs Arbeiten: Various eras and calendars in the countries of Islam (BSOS IX, [1937/39] 905–922; X [1939] 107–132) sowie The early Iranian calendars führen grundsätzlich (wohl aber in Einzelheiten) nicht über das Bekannte hinaus. (Er bringt in „Eras" I 919–922 einige Daten aus der sog. „Magier-Ära" in Ṭabaristān).

[2] Wie es bei einer Einordnung einheimischer Kalender in das islamische Jahr und überhaupt in die Ära eines Kulturvolkes zuging, zeigt deutlich al-Bērūnī's: al-Āṯār al-bāqija, hrsg. v. E. Sachau, Übers., London 1879, S. 201, 229, 236 usw. Vgl. auch die grundsätzlichen Bemerkungen von Wolfgang Lorentz: Zeitrechnung in Nūristān und am Pamir, Berlin 1939, S. 154 f. (Abh. Pr. Ak. Wiss. Bln., Jg. 1938, Phil.-hist. Kl., Nr. 7).

DAS BOSNISCHE ZUNFTWESEN ZUR TÜRKENZEIT (1463–1878)

F. TAESCHNER/MÜNSTER

Die vierhundertjährige Türkenherrschaft auf dem Balkan hat im Leben, dem privaten wie dem öffentlichen, der Balkanvölker so tiefgreifende Spuren hinterlassen, daß sie auch durch die Distanzierung vom Türkentum, die nach der Befreiung von der türkischen Fremdherrschaft allenthalben auf dem Balkan einsetzte, nicht restlos wegzuwischen gewesen sind. Wie weitgehend die Verhältnisse in den Balkanländern in türkischer Zeit den im Osmanischen Reiche allgemein herrschenden angeglichen worden sind, zeigt u. a. deutlich das Zunftwesen, das, soweit wir sehen können, überall in den Provinzen des Reiches, vor allem in denen mit vorwiegend türkischer Bevölkerung wie Anatolien und von Türken überschichteten wie Rumelien und Bosnien, die gleichen Züge zeigt. Für das türkische Zunftwesen als ganzes liegen jetzt eine Reihe von Studien vor,[1] so daß dieses in großen Zügen als bekannt gelten kann. Auch über die Zunftverhältnisse in den Balkanländern in türkischer Zeit ist schon manches publiziert worden, namentlich von einheimischen Gelehrten dieser Länder selbst. Doch sind diese Studien, in Balkansprachen verfaßt und in Publikationen von oft nur lokalem Charakter verstreut, der abendländischen Gelehrtenwelt meist nicht zugänglich. Da indessen der Gegenstand nicht allein für die Geschichtsforschung der einzelnen Balkanländer, sondern auch für die osmanische Reichsgeschichtsforschung von Interesse ist, so erscheint es am Platze, über die Forschungen balkanischer Gelehrter zum Zunftwesen in ihren Ländern in abendländischen Publikationsorganen zu berichten, zumal wenn es sich um Arbeiten handelt, die den Gegenstand zusammenfassend behandeln.

Ein solches Werk liegt vor in der Arbeit des bosnischen Gelehrten Hamdija Kreševljaković über die Zünfte und Gewerbe in Bosnien und der Herzegovina in türkischer Zeit (1463–1878),[2] in welcher, fußend

---

[1] Die grundlegende Arbeit über das türkische Zunftwesen ist 'Osmān Nūrī [Ergun], Meğelle-i ümūr-i belediye, I. Bd. Ta'rīḫ-i teškīlāt-i belediye(„Geschichte der städtischen Einrichtungen"), Istanbul 1338/1922, S. 479–768: VI. Kap. Eṣnāf teškīlātī ve-tiğāret uṣūlleri („Die Zunfteinrichtungen und die Grundlagen des Handels"); darauf fußt Dr. Âfet Inan, Aperçu général sur l'Histoire économique de l'Empire Turc-Ottoman [Publications de la Société d'Histoire Turque, Série VIII No. 6], Istanbul 1941, S. 54–67: L'organisation du travail. Vgl. ferner F. Taeschner, Das Zunftwesen in der Türkei. Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa 5 (1941) 172–188.

[2] Hamdija Kreševljaković, Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini (1463–1878) („Zünfte und Gewerbe in Bosnien und Hercogevina 1463–1878"). Sarajevo in: Zbornik za Narodni

auf den vorliegenden Einzelstudien über das bosnische Zunftwesen, namentlich das der Hauptstadt Sarajevo,[1] sowie auf eigenen Quellenstudien und persönlichen Ermittlungen, in umfassender Weise ein bedeutendes Material zu unserer Kenntnis des bosnischen, d. h. des provinzial-osmanischen Zunftwesens Bosniens vorgelegt ist. Da das Werk in kroatischer Sprache verfaßt und, wie so viele andere balkanische Studien in einer für einen örtlichen Leserkreis bestimmten Zeitschrift erschienen ist, so dürfte es ebenfalls im Abendland kaum benutzbar sein. An sich wäre wegen des allgemeineren Interesses des dargestellten Gegenstandes eine ausführliche Bearbeitung dieser wichtigen Veröffentlichung erwünscht, die uns einen lebendigen Einblick in das Zunftwesen in einer in gewerblicher Hinsicht bedeutenden Stadt des Osmanischen Reiches bietet, – eine Bearbeitung, die einer Übersetzung des Hauptteiles des Werkes nahekäme. Da eine solche aber den hier zur Verfügung stehenden Raum um ein Vielfaches überschreiten würde, will ich nachstehend nur einen kurzen Überblick über das gebotene Material geben. Vorausschicken möchte ich, daß sämtliche Zunftausdrücke, die in der Arbeit von Kreševljaković vorkommen, türkischer Herkunft sind,[2] was den engen Zusammenhang des bosnischen Zunftwesens mit dem türkischen in charakteristischer Weise beleuchtet.

Die Arbeit besteht aus drei Kapiteln. Im 1. Kap. (S. 55/1)[3] macht Kr. einige Angaben „aus der Vergangenheit des Marktes von Sarajevo" (*Iz prošlosti sarajevske čaršije*), aus denen wir Näheres über dessen Anlage erfahren, über die Geschichte der einzelnen Bauwerke, die er enthält

---

život i običaje južnih Slavena XXX 1 (Zagreb 1935) S. 55–178 (1–124), 8 Tafeln. Eine kürzere Darstellung des Gegenstandes von dems. Verf. ist: Gradska privreda i esnafi u Bosni i Hercegovini (od 1463 do 1851) (L'industrie et les corps de métiers dans les villes de Bosnie et la Herzégovine). Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine (Annuaire de la société historique de Bosnie et Herzégovine) 1 (1949) 168–209. Die Kenntnis der letztgenannten Arbeit verdanke ich Kollegen Franz Babinger, München. Bei der Durcharbeitung der genannten Werke durfte ich die Hilfe meines Münsterschen Kollegen Dr. Anton Knežević in Anspruch nehmen, für die ich ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank ausspreche. Über den Verf. Hamdija Kreševljaković (im folgenden Kr. abgekürzt) und seine Schriften vgl. Ettore Rossi, Scritti di Hamdija Kreševljaković sulla storia di Sarajevo e della Bosnia Musulmana. Oriente Moderno XXIII 3 (März 1943) 125–129.

[1] Eine entsprechende Arbeit des Verf. über Mostar soll in der jugoslawischen Akademie der Wissenschaften in Zagreb erscheinen.

[2] Ich gebe im folgenden hinter der kroatischen Form der Ausdrücke die türkische in der wissenschaftlichen Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, da diese das arabische Schriftbild besser wiedergibt als die dieses verschleiernde moderne türkische Lateinschrift. Dabei bedeutet t. türkisch, ar. arabisch und p. persisch. Wenn die türkische Form nicht eigens angegeben ist, so ist sie gleich der kroatischen; die diakritischen Zeichen sind natürlich für das Kroatische gegenstandslos, sie weisen nur auf die Schreibung der türkischen Wörter in arabischer Schrift hin.

[3] Von den Seitenzahlen gibt die erste die der Zeitschrift (Zbornik . . .) an, in der die Arbeit erschienen ist, die zweite (hinter dem schrägen Strich) die Seitenzahl des Sonderabzuges.

(drei Bezestans usw.), über die Katastrophen, denen er ausgesetzt war (Brände, Überschwemmungen, Seuchen, Erdbeben) und über die rechtlichen Verhältnisse der frommen Stiftungen (*vakuf*, t. *vaqīf* v. ar. *waqf*), denen der Markt (*čaršija*, t. *čaršī*) seine Ausstattung verdankt, wie es so in islamischen Ländern die Regel war. Beigegeben ist ein Situationsplan.

Das 2., wichtigste Kap. (S. 78/24) ist den Zünften (*esnafi*, t. *eṣnāf*, Pl. v. ar. *ṣinf*) gewidmet und schildert ihre Organisation, ihre Bräuche und ihre Funktion. Was die Organisation anbetrifft, so umfaßte jede Zunft die Angehörigen eines Gewerbes; nur selten waren mehrere verwandte Gewerbe in einer Zunft vereinigt. An der Spitze der Zunft stand der „Vorsteher" (*ćehaja*, t. *kehyā* v. p. *kethodā*); er wurde von den Meistern und Gesellen auf unbestimmte Zeit, in der Regel lebenslänglich, gewählt, doch war er auch absetzbar und erhielt bisweilen, nicht immer, ein großherrliches Diplom (*berāt*), das seine Wahl bestätigte. Er leitete das innere Leben der Zunft und hatte hierin sehr weitgehende Machtbefugnis, sogar richterliche Gewalt über die Zunftmitglieder (Strafen waren die Bastonade auf die Fußsohlen, zeitweise oder ständige Schließung des Ladens bzw. der Werkstatt, und als schlimmste Strafe Verfluchung); auch vertrat er die Zunft der Regierung gegenüber. Dem Ćehaja zur Seite stand, zugleich als sein Vertreter, der „Obergeselle" (*kalfabaša*, t. *qalfa bašī*), der die Arbeit in der Zunft zu beaufsichtigen und auf ihre Qualität sowie auf Einhaltung der Tradition zu achten hatte; bisweilen war auch ein „Oberbursch" (*jigitbaša*, t. *yigit bašī*), dessen Funktion aber nicht näher erläutert ist, und ein „Obermeister" (*ustabaša*, t. *usta bašī*) vorhanden, welch letzterer als die eigentliche Fachautorität galt und die Lehrlingsprüfungen abnahm. Einige Zünfte, namentlich in Mostar, hatten keinen Ćehaja, sondern nur einen Ustabaša an der Spitze; diese scheinen eine geringere Selbständigkeit der Regierung gegenüber gehabt zu haben, der sie die Wahl ihres Vorstandes anzeigen mußten, was die Zünfte mit einem Ćehaja an der Spitze nicht taten. Stets war aber ein „Pedell" (*čauš*) dem Ćehaja als Helfer und Bote beigegeben und war ein „Fahnenträger" (*bajraktar*, t. *bayraqdār*) vorhanden; von den Fahnen der einzelnen Zünfte haben sich noch einige in Sarajevo erhalten. Die Zünfte in Mostar hatten außer der Fahne (*bajrak*) als Abzeichen noch zwei schellenbaumartige Geräte (*čugljen*, t. *čevgân*),[1] die vom Čauš getragen wurden. Ferner hatte

[1] Diese Geräte, aus Silber geschmiedet und vergoldet, werden beschrieben als lilienförmig mit herabhängenden Kettchen, an deren Enden Fransen angebracht sind, oder als ähnlich dem Szepter eines Metropoliten mit herabhängenden Kettchen, deren Enden um die Mitte zusammengebunden sind (Kr., Gradska privreda . . ., S. 202). Dasselbe Gerät, von dem zweifellos der Schellenbaum der europäischen Militärkapellen abstammt, gehörte auch zu den Abzeichen des Sultans und der Großwürdenträger und wurde, von den Čaušen der Pagen (*Ičoglan*) getragen; auch in der Musikkapelle des Janitscharenkorps trug es ein solcher (Abb. von Trägern eines Čevgân bei Jean Brindesi, Anciens Costumes Turcs de Constantinople, Paris o. J. [1855], Taf. 20 und 22; ein Čevgân selbst abgeb. bei Aḥmed Ǧevād, Meǧmūʿa-i eškâl-i taʾrīḫ-i ʿaskerī-i ʿOsmānī, Istanbul-

jede Zunft auch einen „Beter" (*doadžija*, t. *du'āǧī*), der bei den religiösen Zeremonien der Zunft die Gebete zu verrichten hatte. Es bestand endlich ein Ausschuß (*londža*, t. *lonǧa*), zu dem außer den genannten Funktionären die angesehensten Meister gehörten. Dieser wurde nach Bedarf vom Ćehaja zur Beratung wichtiger Angelegenheiten einberufen und tagte unter seinem Vorsitz. – Die Gerberzunft hatte eine besondere Organisation: neben dem Ćehaja stand an ihrer Spitze ein Scheich des Titels *Ehibaba* oder *Ahubaba* (t. *aḫī baba*), der dem Derwischorden des Patrons der Gerber, *Aḫī Evran*, einer Persönlichkeit, die um 1300 in der Stadt Kïršehir in Anatolien gelebt haben muß, angehörte und Vertreter des den gleichen Titel führenden Vorstehers des Stammklosters dieses Ordens in Kïršehir war. Dieser Ehibaba oder Ahubaba hatte das Recht, nicht nur in der Gerberzunft, sondern auch in anderen Zünften die Beförderungen der Lehrlinge zu Gesellen und der Gesellen zu Meistern vorzunehmen. Bisweilen kam zu diesem Zwecke auch ein eigener Abgesandter aus Kïršehir angereist.

Von den Bräuchen der Zünfte sind vor allem die mit dem Freispruch der Lehrlinge (*šegrt*, t. *šāgird*) und der Beförderung von Gesellen (*kalfa*, t. *qalfa* v. ar. *ḫalīfa*) zu Meistern (dafür gebraucht Kr. nur das aus dem Deutschen entlehnte Wort *majstor*; t. wäre *usta* v. ar. *ustāḏ*) verbundenen zu nennen. Die Lehrzeit dauerte 1000 Tage; am 1001. Tage konnte der Lehrling eine „Lizenz" (*idžazet*, t. *iǧāzet*) erhalten, die ihm als Zeugnis diente. Außer seinem Handwerk mußte der Lehrling fünf Dinge lernen, die er geheimzuhalten hatte, deren Kenntnis ihn aber fremden Meistern gegenüber als in seiner Zunft ausgebildeten Handwerker ausweisen sollte – also eine an das Freimaurertum erinnernde Arkandisziplin. Ferner mußte er bei der Prüfung auch einen selbstgefertigten Gegenstand, ein Gesellenstück, vorweisen. Die eigentliche Beförderung des Lehrlings zum Gesellen erfolgte jedoch erst durch eine vom Ehibaba vorgenommene, „Gürtung" (*kušanme*, t. *qušanma*) genannte Zeremonie, in der der Ehibaba dem Lehrling einen Schurz (*peštemalj*, t. *peštemāl*) umband. An diese Zeremonie schloß sich in der Regel ein Ausflug (*teferič*, t. *teferrüǧ*) der Zunft in die Umgebung von Sarajevo, zu dem auch Gäste geladen wurden. Über diese Kušanme-Feiern wurde eine Art Protokoll (*tefter*, t. *defter*) aufgenommen, in welchem zugleich alle zur Zeit vorhandenen Zunftmitglieder aufgeführt wurden; dieses wurde sorgfältig aufbewahrt und diente als Urkunde für die Zugehörigkeit der Betreffenden zur Zunft. Im Anhange auf Taf. IV, Abb. 6, ist der Anfang eines solchen Tefters abgebildet, und zwar eines der Sattler-Zunft von Anf. Zilḥiǧǧe 1238 H./Aug. 1823. – Die Beförderung von Gesellen zu Meistern war dagegen an keine besonderen Bedingungen geknüpft; mit ihr war in

Paris 1299/1882, Taf. 5 Abb. 104). Zum Worte *Čevgân*, das in erster Linie 'Poloschläger' bedeutet, vgl. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, Constantinople 1890, s. v. (4. 'A hooked stick, with a ball suspended to its crook, carried before a sovereign as one of the emblems of royalty').

der Regel die Eröffnung einer eigenen Werkstatt bzw. eines Ladens verbunden. Meist wurde die Beförderung von Gesellen zu Meistern mit der von Lehrlingen zu Gesellen verbunden, und der Kušanme-Ausflug galt dann zugleich als Feier zu Ehren der neuen Meister.

Über die Funktion der Zünfte ergeben sich aus Kr.s Arbeit mancherlei interessante Tatsachen. Als ihr Hauptmerkmal fällt in die Augen die starke Gebundenheit der Gesamtzunft an die Tradition und des einzelnen Zunftmitgliedes an die Zunft und ihre Leitung. Diese kaufte die Rohstoffe ein und verteilte sie an die Mitglieder, sie setzte die Preise fest und wachte über die geleistete Arbeit, die sich, was Qualität und Ausstattung anlangt, in einem ein für allemal feststehenden Rahmen zu halten hatte; Sonderwünsche eines Auftraggebers konnten in der Regel nicht befriedigt werden. Diese straffe Leitung der Zünfte war ein beträchtlicher Machtfaktor, den sie der Regierung gegenüber mit Geschick in Anwendung bringen konnten; als Zeichen des Protestes gegen eine unpopuläre Maßnahme des Statthalters (des Vezirs) oder eine unerwünschte Entscheidung des Kadis wurde der Markt geschlossen und blieb so lange geschlossen, bis der Wunsch der Zünfte erfüllt wurde. Eine Spannung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, wie sie das abendländische Wirtschaftsleben seit dem Spätmittelalter charakterisiert, bestand nirgends im islamischen Orient, dagegen bestand seit jeher eine Spannung zwischen der Wirtschaft als Ganzem, vertreten durch die Zünfte, und dem Staate; so war es auch in Bosnien. – Des weiteren hatte die starke Bindung an die Tradition und an die Zunftgemeinschaft ihre positive Seite in einem stark ausgeprägten Gemeinschaftssinn und in einer sich stets bewährenden gegenseitigen Hilfsbereitschaft der Zunftmitglieder, von der der Verf. schöne Beispiele zu berichten weiß. Auf der anderen Seite aber erwies sich dieser Zug als ein starkes Hindernis für jeglichen Fortschritt, und hierin liegt zweifellos auch der Grund dafür, daß die Zünfte beim Einströmen neuer Produktionsformen vom Abendlande her, das seit Beginn des vorigen Jahrhunderts einsetzte, den neuen Verhältnissen gegenüber nicht anpassungsfähig waren und in einem langsamen Schrumpfungsprozeß dahinsiechten.

Bei Anbruch der neuen Zeit mehrten sich die Fälle von Unbotmäßigkeit in den Zünften und von Versuchen, unter Umgehung der Zunftbehörden auf eigenem Wege ein Handwerk zu betreiben. Trotz der stets latenten Spannung zwischen den Zünften und der Regierung stützte diese doch stets die Zünfte und traf bei Beschwerden über solche Ausbrecher stets ihre Entscheidung zugunsten der Zünfte. Dies änderte sich, als in der Zeit der Reformen (*tanẓīmāt*) das staatliche Gefüge des Osmanischen Reiches ein grundsätzlich anderes wurde, wovon natürlich auch das Wirtschaftsleben alten Stiles mit betroffen wurde. Als in dieser Zeit (i. J. 1851) die Goldschmiede sich beim Statthalter Omer Pascha Latas beschwerten, daß einige ihrer Berufsgenossen gegen die alten Zunftbestimmungen handelten, erhielten sie von diesem zur Antwort: „Es werden jetzt

Reformen eingeführt, und wenn ihr könnt, so verkauft Zinn als Silber" (S. 111/57). Dieser extrem liberalistische Bescheid entzog der Zunftmoral den Boden und leitete den Verfall der Zünfte ein.

Das 3. Kap. der Arbeit (S. 112/58) berichtet „aus der Vergangenheit der einzelnen Zünfte und Gewerbe" (*Iz prošlosti pojedinih esnafa i obrta*). Branchenweise werden die Zünfte einzeln durchgegangen und ihr Produktionsverfahren, ihre wirtschaftliche Stellung und ihre Organisation besprochen. Von besonderem Interesse sind da wiederum die Gerber (S. 127/73 ff.) wegen ihrer Sonderstellung im türkischen und damit auch im bosnischen Zunftleben. – Den Abschluß bilden 15 Abbildungen (Bezistans, Handwerker in ihren Läden u. dgl.) auf 8 Tafeln.

Der enge Zusammenhang des bosnischen Zunftwesens mit dem allgemein-türkischen dürfte aus den vorstehenden Auszügen aus der Arbeit von Kr. ohne weiteres ersichtlich sein. Der Zusammenhang des türkischen Zunftwesens aber mit dem in den übrigen islamischen Ländern ist ebenfalls erwiesen, wenn auch noch nicht in allen Teilen restlos geklärt;[1] er besteht vor allem in der Zugehörigkeit des islamischen Zunftwesens zu dem im Hochmittelalter in allen islamischen Ländern verbreiteten Bundeswesen der *Futuwwa*.[2] Dieses hat auch für die türkischen Zünfte das Grundgerüst abgegeben und ist somit auch in den bosnischen erkennbar. Doch weisen die türkischen Zünfte mancherlei Züge auf, die sie von den Zünften in den übrigen islamischen Ländern unterscheiden; vor allem ist die Terminologie zum großen Teile eine andere geworden. Einige von den im türkischen Zunftleben auftretenden neuen Zügen gehen zweifellos auf die besondere Entwicklung zurück, die die Futuwwa (t. *fütüvvet*) im 13./14. Jh. in Anatolien als Achitum genommen hat; so lebt in der Gerberzunft mit ihrer Verehrung des Achi Evran[3] noch die Tradition des alten Achitums[4] weiter und wußte sich bis nach Bosnien zur Geltung zu bringen; S. 101/47 berichtet Kr., daß i. J. 1886/87 zum letzten Male ein Abgesandter des Achi Baba von Kïršehir die Zünfte Bosniens und der Herzegovina besucht habe.

---

[1] Vgl. darüber Bernard Lewis, The Islamic Guilds. The Economic History Review 8 (1937/38) 20–37.

[2] Eine zusammenfassende Darstellung des Futuwwa-Bundeswesens bietet F. Taeschner, Die islamischen Futuwwabünde. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 87 (1933) 6–49.

[3] Eine Zusammenstellung von Literatur über Achi Evran gab ich in Islamica 4 (1929) 31–34; vgl. ferner V. A. Gordlevskij, Dervišі Achi Evrana i cechi v Turcii (Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métiers en Turquie). Izvestija Akademii Nauk SSSR 1927 S. 1171–1194; F. Taeschner, Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kïrşehir. Die Welt des Islams, Sonderband Festschrift Friedrich Giese, 1941, S. 61–71 und 90 f.; W. Ruben, Kïrşehir'in dikkatïmïz çeken san'at âbideleri III. Ahi Evran türbesi. Belleten 11 (1947) 616ff.; deutsches Résumé: Eigenartige Denkmäler in Kïrşehir III. Die Türbe des Ahi Evran. Belleten 12 (1948) 195 ff.

[4] Darüber F. Taeschner, Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.–15. Jh.) auf Grund neuer Quellen. Islamica 4 (1929) 1–47; ders., Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme, mit Beiträgen von W. Schumacher, Leipzig 1944, namentlich S. 32–80; Kap. III: Das Achitum nach Nāṣirī.

Doch wie steht es mit den übrigen Unterschieden des türkischen Zunftwesens gegenüber dem in den anderen Ländern des islamischen Orients? Man wird wohl nicht fehl gehen in der Annahme, daß hier die lokalen Traditionen des Bodens, auf dem die osmanischen Türken ihr Staatswesen errichtet haben, d. h. die byzantinischen, maßgebend beteiligt sind.[1] Für Bosnien, das nie dem byzantinischen Reiche angehört hat, kommen byzantinische Traditionen freilich erst mittelbar, durch die Türken, in Betracht. Daß beim türkischen Zunftwesen lokale Traditionen irgendwie mit wirksam waren, ist um so wahrscheinlicher, als die islamischen Zünfte im Gegensatz zu denen in christlichen Ländern interkonfessionell waren und z. B. in Sarajevo, wo, wie Kr. hervorhebt (S. 83/29), vier Konfessionen (Muslime, Katholiken, Orthodoxe und Juden) nebeneinander lebten, alle vier in den Zünften vertreten waren. Es ist da wohl anzunehmen, daß die nichtmuslimischen Zunftmitglieder ihre bisherigen Zunftgewohnheiten in das türkische Zunftwesen miteingebracht haben. Leider wissen wir nun aber von dem byzantinischen Zunftwesen, das als Substrat für das türkische in Frage kommt, relativ wenig, über das vorosmanisch-bosnische so gut wie gar nichts. Es ist eigentlich nur ein einziges Dokument überliefert, das uns vom byzantinischen Zunftwesen nähere Kunde gibt, das in der Zeit der makedonischen Dynastie (10. Jh.) entstandene sog. „Eparchenbuch"[2]; doch dieses ist ein staatliches Verordnungsbuch, das uns von dem inneren Leben der Zünfte nur so viel mitteilt, als für den byzantinischen Staat von Belang war. Im übrigen muß man sich aus gelegentlichen Notizen bei Schriftstellern und in Urkunden[3] mühsam ein Bild von dem byzantinischen Zunftwesen zusammenstellen, das trotz allem ein einseitiges bleiben wird. Immerhin ist aus dem Eparchenbuch so viel zu entnehmen, daß das byzantinische Zunftwesen die gewerbliche Bevölkerung bis hinauf zu Berufen wie den Notaren und Bankiers so gut wie voll-

---

[1] Dies dürfte in besonderem Maße in den griechischen Zünften der türkischen Zeit der Fall sein, über die jetzt eine ausführliche Monographie vorliegt von Helene Burazeli-Marinaku, Αἱ ἐν Θράκῃ συντεχνίαι τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὴν τουρκοκρατίαν, Saloniki 1950 (= Ἑταιρία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 7. Bd., 200 S., 8°), auf die mich Fr. Babinger freundlichst aufmerksam gemacht hat.

[2] A. Stöckle, Spätrömische und byzantinische Zünfte, Untersuchungen zum sog. Ἐπαρχικὸν βιβλίον Leos des Weisen [Klio. Beiträge zur alten Geschichte, 9. Beiheft], Leipzig 1911. Neuere Literatur über das Eparchenbuch ist zusammengestellt bei G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates, München 1940, S. 177 f., und A. M. Andréadès, The Economic life of the Byzantine Empire. Byzantium, an Introduction to East Roman Civilisation, ed. by N. H. Baynes and H. St. L. B. Moss (Oxford 1948), S. 51 ff., bes. S. 62 f. (The Organisation of Industry). Über Gewerbe und Kleinhandel in byzantinischer Zeit vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Φ. Κουκουλὲς, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός (Vie et civilisation Byzantines) II 1, Athen 1948, S. 179–258: Ἐπαγγέλματα καὶ μικροπόριον κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους (Gewerbe und Kleinhandel in byzantinischer Zeit).

[3] Vgl. z. B. den Artikel von A. Christophilopulos in Ἑλληνικά 11 (1939) 125–136 (enthält I. Bemerkungen über die ursprüngliche Gliederung des sog. Ἐπαρχικὸν βιβλίον, und III. Vier Erwähnungen zunftmäßiger Verhältnisse im 11. Jh.).

ständig erfaßt hatte, und aus Urkunden wissen wir, daß es noch bis ans Ende des 13. Jh., also bis kurz vor der osmanischen Eroberung, in dieser Ausdehnung bestanden hat.[1] Wenn wir anderseits bei Evliyā Čelebi (17. Jh.) erfahren, daß zu seiner Zeit ebenfalls die gewerbetreibende Bevölkerung bis hinauf zu den Geistlichen und Hofbeamten in Zünften organisiert war,[2] so ist es schwer, einen Zusammenhang abzulehnen. Auch in manchen Einzelheiten ist das Fortleben byzantinischer Zunfteinrichtungen bis in türkische Zeit festzustellen.[3] So ist auch das Leiturgiewesen, jenes von den Byzantinern beibehaltene spätantike Erbe, in gewissem Umfange von den Türken übernommen worden: für gewisse Lieferungen, wie die Lebensmittelversorgung der Hauptstadt, gewisse Lieferungen an den Hof und vor allem Heereslieferungen, wurden auch in türkischer Zeit die Zünfte herangezogen. Auch für Aushebungszwecke waren die Zünfte geradezu ein ideales Werkzeug: der von Evliyā Čelebi beschriebene große Zunftaufzug, den Murad IV. i. J. 1638 angeordnet hatte, hatte für den Sultan den Zweck, sich über die Stärke seiner militärischen Reserven Klarheit zu verschaffen; und Kr. berichtet uns (S. 96/42), daß jede Zunft in Sarajevo gleichzeitig eine militärische Einheit unter einem „Oberst" (*alajbeg*, t. *alay begi*) darstellte, die im Kriegsfalle leicht einzusetzen war. Diese Dienstleistungen, die die türkische Regierung von den Zünften haben konnte, waren wohl die Hauptursache dafür, daß sie sie stützte und gegen Zersetzungserscheinungen in Schutz nahm.

Auf der andern Seite darf man aber die großen Unterschiede nicht übersehen, die das türkische Zunftwesen dem byzantinischen, soweit wir es kennen, gegenüber aufweist. Ganz abgesehen von den positiven Einrichtungen aus der Erbschaft von Achitum und Futuwwa-Bundeswesen und dem islamischen Grundgerüst, das das türkische Zunftwesen trotz aller Interkonfessionalität aufweist, ist vor allem die veränderte Stellung zum Staate bemerkenswert. Soviel geht mit aller Deutlichkeit aus dem Eparchenbuch hervor, daß die byzantinischen Zünfte einer scharfen Kontrolle von seiten des Staates unterworfen waren, die bis zur staatlichen Genehmigung der Aufnahme eines jeden Mitgliedes, zur Ernennung der

---

[1] Vgl. dazu den aus Urkunden geführten Nachweis von F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, Textband, München 1948, vom Fortbestehen der Zünfte: Nr. 59/60 Z. 115 (S. 169: Zunft der Notare), Nr. 112 Z. 32 (S. 307: Zunft der Bauleute).

[2] Evliyā Čelebi, Seyāḥatnāme I, Istanbul 1314, S. 506–669 (sehr mangelhafte Ausgabe); nach einer lückenhaften Handschrift ungenau und unvollständig übersetzt von J. v. Hammer, Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the seventeenth Century by Evliyā Efendi, vol. I part 2, London 1850, S. 104 ff.; auszugsweise ungarische Übersetzung von Evliyā Čelebis Bericht über die Zünfte nach dem Stambuler Druck von Julius Germanus in: Keleti Szemle 9 (1908) und 10 (1910). Der Bericht bedarf dringend einer Neubearbeitung.

[3] R. Janin gibt in seiner Besprechung des Buches von Giorgio Zoras, Le corporazioni bizantine in: Échos d'Orient 32 (1933) 120 als Beispiel für das Fortbestehen von Verordnungen aus dem byzant. Eparchenbuch bis in neuere türkische Zeit die Vorschrift, daß

Vorstände durch den Staat, ja bis zur staatlichen Regelung von Ein- und Verkauf ging, so daß die byzantinischen Zünfte den Eindruck von Organen einer staatlichen Wirtschaftslenkung erwecken. Von all dem ist im türkischen Zunftwesen nichts zu bemerken. Das rührt, wie Lewis nachgewiesen hat, von der Herkunft des islamischen Zunftwesens aus sektiererischen Kreisen her, die in Opposition zur Staatsgewalt standen.[1] Die daraus entstandene Spannung zwischen den Zünften und der Staatsgewalt ist für das Verhältnis beider in allen islamischen Ländern charakteristisch geblieben und galt auch für die türkischen Zünfte trotz des Schutzes, den sie von seiten der Regierung aus Opportunitätsgründen genossen, und zwar sowohl für die in der Hauptstadt wie für die in den Provinzen; dafür daß die Zünfte in Sarajevo sich bisweilen recht bockbeinig der Regierung gegenüber zeigen konnten, gibt uns Kr. manches Beispiel. Der sunnitische Islam hat im hl. Gesetz, der *Šarīʿa*, eine andere Art von Marktkontrolle, die sog. *Ḥisba*, entwickelt; der gesetzliche Marktaufseher (*muḥtesib*) kontrollierte von Staats wegen die Maße und Gewichte und auch die Preise ohne Mithilfe der Zünfte; die türkischen Archive bergen manches Aktenstück, das von einem Konflikt zwischen den Zünften und dem Muḥtesib Kunde gibt.[2] Aber in die Struktur der Zünfte vermochte er keinen Eingriff zu tun, sie waren von aller Staatsgewalt, und gerade von der autokratischen des osmanischen Staates, weitgehend unabhängig, was bis zu einem gewissen Grade auch den Zulauf, den sie hatten, mit erklärt.

---

die Istambuler Fischer verpflichtet seien, ihre gefangenen Fische auf den Zentralfischmarkt zu bringen, und daß ihnen verboten sei, sie außerhalb der Stadt zu verkaufen.

[1] B. Lewis a. a. O. S. 35 ff.

[2] Vgl. z. B. den Prozeß, den die Bäcker von Sofia i. J. 1617 gegen den dortigen Muḥtesib bzw. seinen Vertreter angestrengt haben, in: Galab D. Galabov, Osmanoturski izvori za istorijata na Sofija III. Sdebin dokumenti ot XVII vek (Sources osmano-turques pour l'histoire de la ville de Sofia III. Documents judiciaires du XVII. siècle). Serdika 6 (1942) 10–14, Urkunden 11–14.

CIEL OU PARADIS

LE SÉJOUR DES ÂMES, D'APRÈS PHILIPPE LE SOLITAIRE, DIOPTRA, LIVRE IV, CHAPITRE X*

A. WENGER/PARIS

Les Byzantins ont toujours été fort curieux des réalités de l'au-delà. Les esprits raffinés comme les auteurs d'allure populaire se sont demandés inlassablement quelle était l'activité des âmes après la mort, quel était le lieu de leur séjour et leur sort avant la résurrection générale. Ces questions dépassent d'ailleurs la simple curiosité; elles constituent le traité théologique des fins dernières sur lequel la tradition orientale a toujours été très hésitante.

Un auteur a contribué singulièrement à troubler cette tradition: dans ses réponses au comte Antiochus, le Pseudo-Athanase nous avertit que la question de l'au-delà est une question difficile entre toutes, car personne n'est jamais revenu des lieux d'outre-tombe. L'Écriture permet simplement de dire que les pécheurs sont en enfer et les justes dans le paradis. Mais l'enfer n'est que le vestibule de la géhenne, et le paradis n'est que le parvis du royaume de Dieu.[1] Anastase le Sinaïte dit lui aussi que les âmes des justes se trouvent dans le paradis en compagnie du larron, tandis que les âmes des pécheurs sont enfermées dans les prisons de l'Hadès. Mais ni les premières ne sont encore entrées dans le royaume de Dieu ni les dernières dans le feu de la géhenne, car il n'y a pas, avant la résurrection générale et le jugement dernier, de parfaite récompense ni de parfait chatî-

---

* Mit Einverständnis des Autors dieses Beitrages sei darauf hingewiesen, daß die Frage des ursprünglichen Umfanges der Dioptra mit den folgenden Ausführungen nicht berührt sein soll. Wenn V. Grumel im Exkurs seines Beitrages über die Dioptra (vgl. oben S. 208) zu dem Ergebnis kommt, daß die beiden letzten Kapitel des 4. Buches nicht zur ursprünglichen Komposition des Werkes gehörten, so ist damit nicht ohne weiteres auch schon die Frage entschieden, wer sie später beigefügt hat. A. Wenger glaubt triftige Gründe für die Annahme zu haben, daß dies Philipp Solitarios selbst war. Doch muß eine Darlegung dieser Gründe einer späteren Arbeit vorbehalten werden. Auf jeden Fall bleiben die im folgenden gemachten Feststellungen in Geltung für denjenigen Bearbeiter, der der Dioptra die überlieferte Form gegeben hat. (Anm. des Herausgebers)

[1] Ps.-Athanase, Quaestiones ad Antiochum ducem, P. G. 28, 609–612. Dans son étude, La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe, Échos d'Orient 17 (1914) 220, le P. Jugie fait remarquer que les Byzantins ont invariablement attribué ces réponses à saint Athanase. « Elles ont contribué pour une grande part à perpétuer parmi eux la doctrine du délai de la rétribution.»

ment.[1] Au IXème siècle, cette position est celle de Photius,[2] au XIème, celle de Théophylacte, qui fait avec nuances le point de ces croyances.[3] Cette théorie du délai de la béatitude parfaite n'est cependant pas enseignée d'une manière unanime. Philippe le Solitaire consacre tout le quatrième livre de la Dioptra aux réalités dernières.[4] Au chapitre X de ce livre,[5] l'auteur affirme sans hésitation que les âmes ne sont pas dans le paradis, mais bien dans le royaume de Dieu, car le Christ avec qui elles se trouvent, selon sa promesse, n'est pas entré avec le larron dans le paradis terrestre, mais dans le royaume de Dieu, où il est assis à la droite du Père. Cette doctrine qui va contre le courant représenté plus communément par les théologiens byzantins, n'est pourtant pas une nouveauté. L'auteur de la Dioptra, compilateur insigne, s'inspire très directement d'un théologien qui eut son heure de célébrité à Byzance, Nicétas Stéthatos. Ce mystique, dont on connaît surtout l'oeuvre polémique, a composé vers 1075 une trilogie fort intéressante sur l'Âme, le Paradis et les rapports de la Hiérarchie céleste et terrestre. Cet écrit, encore inédit,[6] a été une des sources les plus directes du moine Philippe. Dans le cadre restreint de notre modeste contribution à ces Mélanges, offerts à Mr. le Professeur Dölger, nous voudrions en faire la démonstration pour le chapitre X du livre IV de la Dioptra. Ce chapitre est constitué de trois fragments de

[1] Anastase le Sinaïte, Quaestiones 89–91, P.G. 89, 715–726.

[2] Photius, Ad Amphilochium quaestio XV, 2 P.G. 101, 136.

[3] Théophylacte, Expositio in Evangelium Lucae, c. XXIII, P.G. 123, 1103–1106.

[4] Il existe une édition, rare en Occident: Ἡ Δίοπτρα, Ἁγιορειτικὸν Περιοδικὸν "Ὁ Ἄθως", ἔτος α', τεύχη α' + β'. 264 p. Athènes 1920. L'édition est faite par le moine lavriote Spiridon d'après le ms. de la Grande Laure Ω 0.17, sans les scolies. Les mss. de la Dioptra sont nombreux. La seule Bibliothèque Nationale de Paris en possède huit: Paris. gr. 2747, 2748, 2872, 2873, 2874; suppl. gr. 93, 128; Coisl. 341.

[5] Κεφάλαιον Ι': Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ὁ Χριστὸς μετὰ τοῦ ληστοῦ εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἐν τῇ γῇ αἰσθητὸν παράδεισον ὡς καὶ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων. L'indication du chapitre au début du livre IV est plus claire: ι' Ὅτι ὁ Χριστὸς μετὰ τοῦ ληστοῦ οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἐπὶ γῆς παράδεισον, τὸν αἰσθητὸν ἐκεῖνον, ἀλλ' οὔτε ἄλλη τις ἑτέρα ψυχὴ τῶν ἁγίων μετά γε τὴν τοῦ Χριστοῦ ταφὴν καὶ ἀνάστασιν.

[6] Nous donnerons prochainement une édition de cette oeuvre de Nicétas. Le moine studite a pris beaucoup de soin pour éditer cette oeuvre de vieillesse. Elle est dédiée à Nicétas, syncelle et chartophylax, τῇ κορωνίδι. F. Kollar (Suppl. lib. I pp. 108–122) considère ce mot comme une épithète de louange et traduit viro summo. J. Sickenberger (Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea, Texte u. Unters. VII, 4 (1902) pp. 1–10) en fait un nom de lieu, Coronis, localité de l'île de Naxos. Mais ce lieu est vraiment trop obscur pour avoir eu à cette époque un chartophylax syncelle. Le R. P. Laurent nous fait savoir que Coronis est un nom de personne qui ne manque pas de représentants dans la prosopographie byzantine. Nous citerons Nicétas d'après Vatopédi 531, XIVème s. La trilogie se trouve encore dans Angélicus 90 et Vienne Suppl. gr. 15, avec les textes annexes. Venise Marc. 575 et Escurial 247 (X, III) ne contiennent que les traités. Arundel 528 contient uniquement le dernier traité avec les lettres qui le concernent.

Nicétas Stéthatos.[1] Ces morceaux ne prennent un sens que dans leur cadre. Il nous faut donc expliquer leur provenance.

Dans son écrit sur le Paradis, Nicétas nous dit qu'il n'a pas l'intention de discourir sur le paradis terrestre, puisque l'ère du paradis est révolue. En effet, par sa mort et sa résurrection, le Christ avait ouvert aux âmes non seulement le paradis, mais encore le royaume de Dieu. Et c'était là le séjour des âmes saintes après la mort. Ce texte représente le *premier* fragment du chapitre.

Nicétas s'opposait ainsi directement à la doctrine qui nous a paru jusqu'à présent plus commune. Aussi bien il a trouvé un contradicteur en la personne d'un sophiste appelé Grégoire. De la controverse engagée sur ce sujet nous n'avons plus que les quatre réponses de Nicétas aux critiques du sophiste. D'après ces lettres nous voyons que les critiques avaient porté sur l'infini angélique, les divers sens du mot paradis, le séjour des âmes dans l'au-delà et la signification spirituelle de l'exhortation liturgique: Τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν. Stéthatos, pour chercher un appui ou tout au moins une protection, communiqua ses réponses à son ami et destinataire des traités, Nicétas Coronis, chartophylax et syncelle. Voici comment celui-ci juge de la question: «J'ai lu, Père vénérable, vos lettres antirrhétiques au Sophiste, au sujet du paradis et sur son affirmation que les âmes se trouveraient actuellement avec le Christ dans le paradis, comme si le Christ et les âmes devaient recevoir des biens plus grands, lors de la résurrection générale. Il ne fallait même pas répondre aux divagations du Sophiste car de tels propos ne sont pas des conceptions d'un esprit sain, mais un produit du Mauvais. Qu'ils soient donc cachés au plus profond de l'Hadès.»[2]

Ce qui est jugé si sévèrement comme déraison diabolique n'est autre chose que l'opinion de Photius, de Théophylacte, et encore après la Dioptra, de Michel Glycas.[3] En effet, le sophiste Grégoire avait dit textuellement dans la lettre à Stétathos: «Je pense, quant à moi, que les âmes saintes sont actuellement rassemblées dans le paradis et qu'elles y demeurent, jouissant de la gloire de Dieu d'une manière plus immédiate, et se trouvant avec le Christ d'une manière plus pure, selon la parole du

---

[1] Quelques manuscrits de la Dioptra attribuent d'ailleurs ce chapitre à Nicétas. Ainsi Paris. gr. 2872 f. 115; 2747 f. 132; Coisl. 341 f. 192 portent la mention: Στηθάτου.

[2] Ἀνέγνων τιμιώτατε πάτερ καὶ τὰς πρὸς τὸν σοφιστὴν ἀντιρρητικάς σου ἐπιστολὰς περὶ τοῦ παραδείσου καὶ τοῦ τὰς ψυχὰς νῦν μετὰ Χριστοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ εἶναι, ὡς ἐν τῇ ἀποκαταστάσει μέλλοντος καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν τῶν μειζόνων ἀξιοῦσθαι. Οὐδὲ ἀντιγράψαι σε πρὸς τὸν ληροῦντα ἔδει ὅλως· τὰ τοιαῦτα γὰρ οὐκ ἀγαθῆς φρενὸς ἀποκυήματα ἀλλὰ τοῦ πονηροῦ γεννήματα, καὶ καλυφθήτωσαν ἐν πεταύρῳ ᾅδου. Deuxième lettre de Nicétas Coronis à Stéthatos, cod. Vatopédi 531, 128r.

[3] Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς, ch. XXI, édition d'Eustratiadès, t. I p. 247. Michel Glycas n'a d'ailleurs pas une opinion ferme. Voir M. Jugie, La doctrine des Fins dernières dans l'Église gréco-russe, Échos d'Orient 17 (1914) 220–221.

Christ au larron: Aujourd'hui tu seras avec moi au paradis. L'achèvement en perfection de leur règne avec le Christ dans les cieux leur sera donné dans le siècle à venir.»[1] Nicétas s'indigne de cette opinion, beaucoup plus favorable pourtant à la béatitude de l'âme que celle du Pseudo-Athanase ou même d'Anastase. Il voudrait que les dires du Sophiste soient engloutis par les abîmes de l'oubli.[2] Mais, pour ne pas laisser son contradicteur dans une erreur funeste et dans l'illusion d'avoir raison, Nicétas réfute d'abord ses arguments et donne ensuite des preuves positives que le Christ se trouve au ciel avec les âmes. Cette réfutation du sophiste Grégoire constitue le *deuxième* fragment du chapitre de la Dioptra. Le Sophiste avait invoqué le texte traditionnel de Luc, XXIII, 43. Nicétas répond que l'Écriture ne dit nulle part que le Christ soit entré au paradis terrestre. Le paradis qu'il a promis au larron, c'est le royaume de Dieu, ou plutôt, Dieu lui-même. Le terme de paradis a, en effet, plusieurs sens: il peut désigner Dieu, qui est le paradis au-delà du troisième ciel, dans lequel saint Paul a pénétré pour y entendre les paroles de mystère.[3] Il désigne ensuite l'Église des croyants,[4] l'univers créé, l'Écriture sainte, l'homme tout entier, enfin, la vie de sagesse selon Dieu.[5] Grégoire avait invoqué aussi deux textes des Pères, un tropaire de saint Jean Damascène et une citation de Grégoire de Nazianze tirée de l'éloge funèbre de saint Basile. Le tropaire fait partie de l'acolouthie spéciale qui précède les offices durant la semaine de Pâques: «Tu as été, ô Christ, au tombeau avec ton corps, aux enfers avec ton âme; comme Dieu, au paradis avec le larron et au ciel avec le Père et l'Esprit, Toi qui remplis toutes choses, étant infini.»[6] Nicétas a parfaitement raison de dire qu'il n'est pas question dans ce texte d'une présence corporelle du Christ dans le paradis. Dans le deuxième texte, au contraire, il s'agit bien du paradis terrestre. Grégoire de Nazianze compare son ami Basile aux grands personnages de l'Ancien Testament. La comparaison

---

[1] Ἔφης γάρ· Ἐγὼ νῦν οἶμαι τὰς ἁγίας ψυχὰς ἐν τῷ παραδείσῳ συναθροίζεσθαι καὶ μένειν τῆς τοῦ θεοῦ δόξης ἀπολαβούσας γυμνότερον καὶ σὺν Χριστῷ καθαρώτερον οὔσας, καθάπερ κἀκεῖνος τῷ λῃστῇ ἔφησε· σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. Τὴν δὲ τῆς σὺν αὐτῷ ἐν οὐρανοῖς βασιλείας τελείωσιν ἐν τῷ αἰῶνι αὐταῖς δοθήσεσθαι τῷ μέλλοντι. Troisième lettre au sophiste, cod. Vatopédi 531, f. 137r.

[2] Ἐγὼ δὲ λήθης (cod. λίθοις) βυθοῖς ἐβουλήθην καλύψαι αὐτά. Ibidem 137v.

[3] Πρῶτον μὲν παράδεισος αὐτὸς ὁ Θεὸς καλεῖται . . . Deuxième lettre au sophiste, c. Vatopédi 531 f. 134r.

[4] Εἶτα ἡ τῶν πιστῶν ἐκκλησία. Ibid. Il y a peut-être là une reminiscence d'Origène: Οἱ ἀναγεννώμενοι διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος ἐν τῷ παραδείσῳ τίθενται, τουτέστιν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Fragments in Genesim P.G. 12, 100 B.

[5] Ἔπειτα ἡ κτίσις ἅπασα . . . πρὸς τούτοις ἡ θεία τε γραφή, ὅλος ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κατὰ Θεὸν φιλόσοφος βίος. Ibid. Le ms. porte αὐτὸς ὁ λόγος ὁ ἄνθρωπος. Nous corrigeons d'après c. Vindob. Suppl. 15.

[6] Ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν Ἅιδου δὲ μετὰ ψυχῆς, ὡς Θεός, ἐν παραδείσῳ δὲ μετὰ λῃστοῦ, καὶ ἐν θρόνῳ ὑπῆρχες Χριστέ, μετὰ Πατρὸς καὶ Πνεύματος, πάντα πληρῶν, ὁ ἀπερίγραπτος. Πεντηκοστάριον. Edition de Venise 1890, p. 7.

avec Adam est tout en contrastes: «Adam avait été honoré de la main de Dieu, des délices du paradis, du commandement divin. Hélas, pour ne point dire plus et ne point faire outrage à la piété que nous devons à notre premier parent, il n'a pas gardé le commandement. Basile lui l'a reçu, il l'a gardé, il n'a pas subi de tort de la part de l'arbre de la connaissance, et dépassant le glaive enflammé, j'en suis sûr, il a obtenu le paradis.»[1] Image de rhétorique, pense Nicétas, et à juste titre.[2]

Il nous reste à indiquer la provenance du troisième fragment qui forme la conclusion du chapitre de la Dioptra. Il est tiré de la préface de Nicétas à la trilogie sur l'Âme, le Paradis et les deux Hiérarchies.[3]

Nous sommes dès lors en mesure de comparer le texte de la Dioptra avec celui de Nicétas. Cette comparaison permet de voir la manière de Philippe le Solitaire. Il est remarquable, d'abord, que pour un texte relativement court, l'auteur de la Dioptra ait utilisé trois fragments de Nicétas: – Préface de la trilogie = fragment III;

– Corps de la troisième lettre de Nicétas à Grégoire le Sophiste = fragment II,

– Introduction au traité du Paradis = fragment I.

Chacun de ces emprunts a subi de sérieuses altérations de forme et de fond:

I. Philippe omet la promesse du royaume, sans doute pour un motif théologique: bien que les saints se trouvent au ciel avec le Christ, ce n'est pas encore le royaume de Dieu, qui ne sera inauguré qu'au huitième âge, après la résurrection générale. Au point de vue textuel, ἐπαγγελομένης ne se rapportant plus à un nom, a été rapporté à τοῖς πιστοῖς ἡμῖν. Ce sens ne donnant pas satisfaction, ἐπαγγελομένοις a été transformé en ἐπαγγαλομένοις dans le Paris. gr. 2747 et la traduction de Pontanus. II. La controverse épistolaire entre Nicétas et Grégoire s'adaptait assez bien au cadre de la Dioptra, dialogue entre l'âme et le corps. Mais, dans cette perspective, quel est ce personnage de Grégoire qui surgit tout à coup dans le dialogue: ὦ Γρηγόριε. La proximité d'une mention de Basile a suggéré à un copiste peu scrupuleux qu'il s'agissait sans doute de son ami Grégoire le Théologien. On le plaça dès lors au paradis en compagnie de saint Basile, avec toutes les autres âmes saintes: οὗτός ἐστιν ὁ παράδεισος, ὦ Γρηγόριε = ἐν ᾧ ὁ Γρηγόριος. Il n'y avait aucune raison de s'arrêter en si bonne voie. De fait Par. gr. 2748, f. 128 v a complété la série des trois hiérarques: παράδεισος εἰς ὃν ἡρπάγη

[1] ... τὴν φλογίνην ῥομφαίαν παρελθών, εὖ οἶδα, τοῦ παραδείσου τετύχηκεν. Grégoire de Nazianze, éloge funèbre de Saint Basile PG. 36, 592 A.

[2] Nicétas explique cette image de la manière suivante: Οὗτός ἐστιν ὁ παράδεισος, ἡ νέα ἐν οὐρανοῖς Ἰερουσαλήμ, εἰς ὃν καὶ τὴν φλογίνην οἶδα ῥομφαίαν ἵστασθαι τὴν εἰς αὐτὸν εἴσοδον τοῖς μὲν ἁγίοις στρεφομένην κτλ. Deuxième lettre l. c. f. 137 r.

[3] Τῷ φίλῳ πλησίον, lettre préface au lecteur. c. Vatop. 531 f. 86 r.

ὁ Παῦλος, ὁ Χρυσόστομος, ὁ Γρηγόριος καὶ ὁ μέγας Βασίλειος. III. Le dernier fragment pourtant bien court a donné lieu à un accident de texte insoluble. Dans la préface au lecteur, Nicétas fait miroiter à ses yeux le mirage de biens éternels. Il conclut: «Ayant goûté partiellement à ces biens, tu connaîtras mieux, j'en suis sûr, par la lecture de mes traités, sans doute, mon indignité et ma petitesse, mais aussi combien grande est mon amitié pour toi.»[1] Dans la Dioptra, ἐκ μέρους ἐντεῦθεν ἀπογευσάμενος rattaché indûment à la phrase précédente, n'avait plus de sens et grammaticalement ἀπογευσάμενος ne peut se rapporter à aucun sujet. L'éditeur de l'Athos omet ce membre de phrase, qui fait certainement partie du texte original de la Dioptra. Les ms. que nous avons consultés le donnent tous: Paris. gr. 2747, 2748, 2872, 2873, 2874, Coislin 341.

Ces faits nous obligent à dire qu'aucune des attributions de textes qui se trouvent dans la Dioptra ne doit être reçue sans examen. La comparaison avec l'original, quand on le possède, montre que Philippe le Solitaire manie les textes au ciseau. Il fait des coupes, un peu au hasard, sans toujours se soucier de raccorder le sens des différents éléments ainsi juxtaposés. Souvent aussi il arrive que sous une seule attribution courent des fragments d'auteurs différents.

Cette conclusion paraîtra dépasser notre enquête, limitée ici à un seul chapitre de la Dioptra. En fait, nous aurions pu faire la même démonstration, en plus grand, pour le chapitre XI du livre IV, sur le Paradis spirituel, pâles extraits et combien travestis du Paradis de Stéthatos. Nous aurions pu la faire pour les deux textes qui suivent le Paradis dans les meilleurs manuscrits, sur la liberté humaine, et sur la valeur des biens de nature. Ces deux morceaux ne sont qu'un abrégé d'un traité publié parmi les spuria de saint Athanase. Ce traité représente un écrit original, formant un seul tout, une sorte d'instruction morale.[2] Les mêmes conclusions résulteraient de l'examen des fragments considérables de prose, chapitre VIII, livre IV, attribués à Cyrille et Maxime et quelquefois à Macaire ou à d'autres encore. Il n'est pas impossible que ces textes proviennent d'un écrit attribué à l'un ou l'autre de ces Pères. Mais tels qu'ils se trouvent dans la Dioptra ils viennent de Nicétas Stéthatos, chapitres XIII-XV du traité de l'Âme et chapitre VIII du traité des deux Hiérarchies. Souvent, d'ailleurs, et un peu partout dans la Dioptra nous avons rencontré la pensée et la forme même de Nicétas. Les trois traités sur l'Âme, le Paradis et sur les Hiérarchies constituent une source importante de la Dioptra.

---

[1] Ἐκ μέρους ἐντεῦθεν ἀπογευσάμενος, εὖ οἶδα, γνώσῃς ἀναγνούς με τρανώτερον τὸν μηδενὸς ἄξιον . . . ναὶ δὴ καὶ τὴν πρὸς σὲ φιλίαν ὅση τέ ἐστι. c. Vatopédi 531 f. 86 r.

[2] Περὶ τῆς αὐτεξουσιότητος τῶν ἀνθρώπων et Διάκρισις τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων = Ps.-Athanase, Πρός τινα πολιτικόν, σύνταγμα πάνυ ὠφελιμώτατον καὶ πολὺ ὠφελέστατον. P.G. 28, 1395–1408.

Ier Fragment.

Nicétas Stéthatos (c. Vatopédi 531 f. 110ro; c. Vind. Suppl. 15, f. 46ro.

1 Ἐπειδὴ ὁ μὲν (αἰσθητὸς παράδεισος) ἐκλείσθη ἀπό γε τῆς παραβάσεως τῷ Ἀδὰμ, εἰ καὶ ἡ φλογίνη ῥομ-
5 φαία τὰ νῶτά μοι δίδωσιν ἄρτι
Χριστοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ τοῖς πιστοῖς ἡμῖν ἀπό γε τοῦ παρόντος,
10 χρεία οὐκ ἐστὶν αὐτοῦ,
τῆς εἰς οὐρανοὺς εἰσόδου πᾶσιν ἀνοιγείσης καὶ τῆς μετὰ Χριστοῦ βασιλείας ἐπαγγελομένης ἀεὶ παρ' αὐ-
15 τοῦ, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὦμεν ὅπου καὶ
αὐτός ἐστιν, ὥς φησιν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις «Ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.» Joan. XIV, 3

18 εὐαγγελίοις] add. αὐτοῦ V.

Dioptra Livre IV ch. X

Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ὁ
1 Χριστὸς μετὰ τοῦ λῃστοῦ εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἐν τῇ γῇ αἰσθητὸν παράδεισον ὡς καὶ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν
5 ἁγίων.

Ἄρτι τοῦ Χριστοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ τοῖς πιστοῖς ἡμῖν ἀπό γε τοῦ παρόντος
10 χρεία οὐκ ἐστὶ τοῦ αἰσθητοῦ παραδείσου, τῆς εἰς οὐρανοὺς εἰσόδου πᾶσιν ἀνοιγείσης

ἐπαγγε-
15 λομένης ἀεὶ παρ' αὐτοῦ, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὦμεν ὅπου αὐτός ἐστι. Φησὶ γάρ· «Ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.»

Dioptra, caput XVII

Christus cum latrone in paradisum illum terrestrem non introisse, nec ullam animarum sanctorum post ejus resurrectionem eo introire.

Christo crucifixo et in vitam reverso, nunc jam nobis fidelibus post praesentem vitam terrestri et sub sensu cadente paradiso non est opus, ingressu in coelum omnibus patefacto, exultantibus semper apud ipsum,[1] ut et nos simus ubi ipse est. Ait enim, ,,ut ubi ego sum et vos sitis."

IIème Fragment.

Vatop. 135vo–136vo; Vind. 146vo–147vo

1 Τί δὲ καὶ τὸ τοῦ Δαμασκηνοῦ φέρεις εἰς συνηγορίαν τῆς σῆς ὑπολήψεως· «ἐν τάφῳ, λέγοντος, σωματι-
5 κῶς, ἐν ᾅδῃ δὲ μετὰ ψυχῆς, ὡς θεὸς, ἐν παραδείσῳ δὲ μετὰ λῃστοῦ.»[2] Εἰ γὰρ καὶ λέγει ἐν τούτοις πᾶσι γενέσθαι Χριστὸν, ἀλλὰ τῇ θεό-
10 τητι μόνῃ, ὡς πάντα πληροῦντα· τῷ δὲ ἡμετέρῳ φυράματι τῆς σαρκὸς αὐτὸς ὑπόστασις ὁ Λόγος γεγονὼς, ἀνῆλθεν εἰς οὐρανοὺς καὶ
15 ὁδὸν ἡμῖν ἐνεκαίνισεν εἰς αὐτούς,

2 Ἰωάννου προφέρεις V. 5 ἐν ᾅδου V. 8 ἐν πᾶσι τούτοις, τὸν Χριστὸν V. 10 μόνον V. 13/14 ὅλως γεγονὼς εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν V.

1 Καίτοι τὸ τοῦ Δαμασκηνοῦ φέρεις εἰς συνηγορίαν τῆς σῆς ὑπολήψεως· «ἐν τάφῳ λέγοντος, σωματικῶς, ἐν Ἅι-
5 δου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς θεὸς, ἐν παραδείσῳ δὲ μετὰ λῃστοῦ.» Εἰ γὰρ καὶ λέγει ἐν τούτοις πᾶσι γενέσθαι τὸν Χριστὸν ἀλλὰ τῇ θεότητι
10 μόνῃ ὡς πάντα πληροῦντα· τῷ δὲ ἡμετέρῳ φυράματι τῆς σαρκός, αὐτὸς ὑπόστασις ὅλως γεγονὼς, ἀνῆλθεν εἰς οὐρανοὺς καὶ ὁδὸν ἡμῖν ἐνε-
15 καίνισεν εἰς αὐτούς·

1 Καὶ τί, om. τὸ P. 4 λέγων P. 4/5 ἐν ᾅδῃ P. 12/13 ὅλος γεγονὸς P.

Quod porro Damascenus ait, in sepulcro corpore, apud inferos anima, ut Deus in paradiso cum latrone, et quae sequuntur, ad opinionem confirmandam mihi valet.[3] Etenim in his omnibus Christum esse dicit, sed deitate sola, qua implet omnia. Nostrae autem carnis massa plene subsistens, in coelum ascendit, et viam nobis eodem aperuit denuo,[4]

[1] legit: ἐπαγαλλομένοις ἀεὶ παρ' αὐτοῦ, quod revera habet Paris. gr. 2747.
[2] Troparium anonymum pro hebdomade τῆς διακαινησίμου. Pentecostarium, Venetiis 1890 p. 7.
[3] vertit φέρει εἰς συνηγορίαν τῆς ἐμῆς ὑπολήψεως. [4] legit ἀνεκαίνισεν, ut fertur cod. Par. gr. 2747.

1 ἵνα κατὰ τὸ θεῖον τούτου
ἐπάγγελμα ὅπου ἐστὶν αὐτὸς
καὶ ἡμεῖς ὦμεν. Ἔφη γάρ·
«Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑ-
5 μεῖς οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν
οἴδατε· ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ
καὶ ὑμεῖς ἦτε.» (Joan. XIV, 3.)
Τὸ δὲ καὶ τὸν θεῖον
εἰπεῖν ἐν θεολογίᾳ βεβοημέ-
10 νον Γρηγόριον ἧς ἐπέστει-
λας περὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν
Βασιλείου· « Καὶ τὴν φλογί-
νην διελθὼν εὖ οἶδ' ὅτι τοῦ
παραδείσου τετύχεκε »[1]
15 τὸν εἰς ὃν ὁ Παῦλος ἁρπα-
γεὶς καὶ εἰσελθὼν ἤκουσεν
ἄρρητα ῥήματα ἐκφαίνειν
παράδεισον. Ὃν σὺ κατὰ
τὸ γράμμα νοῶν, τὴν θείαν
20 γραφὴν οὐ νενόηκας. Ἀλλὰ
σκόπει μοι καὶ περὶ τούτου
τὸν Παῦλον οὕτω διηγούμε-
νον Κορινθίοις· «Οἶδα, φη-
σίν, ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ
25 πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων,
εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα,
ὁ θεὸς οἶδεν, ἁρπαγέντα
τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου
οὐρανοῦ· καὶ οἶδα τὸν τοι-
30 οῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν
σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς
τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ
θεὸς οἶδεν, ὅτι
ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον
35 καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα
ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆ-
σαι.» (II Cor. XII, 2-4) Τούτου οὖν γνῶθι
τοῦ παραδείσου τετύχηκεν
ὁ μέγας Βασίλειος, εἰς ὃν ἁρ-
40 παγεὶς ὁ Παῦλος ἤκουσεν
ἅπερ ἤκουσεν. Ὃ δέ ἐστιν
ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ τῶν
οὐρανῶν· ἔνθα κάθηται ὁ
Υἱὸς τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐν τῇ
45 ἑαυτοῦ ὑποστησάμενος ὑπο-
στάσει, ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός.

1 αὐτοῦ V. 9 om. βεβοημένον V. 10 ὡς ἐπέστειλας V. 11 περὶ τοῦ μεγάλου πατρὸς V. 13 διελθεῖν V. 17 ἐμφαίνειν melius. 26/27 εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἡρπάγη, κτλ. linea 34 V.

1 ἵνα κατὰ τὸ θεῖον τούτου
ἐπάγγελμα ὅπου ἐστὶν αὐ-
τὸς καὶ ἡμεῖς ὦμεν· ἔφη γάρ·
« ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑ-
5 μεῖς οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν
οἴδατε· ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ
καὶ ὑμεῖς ἦτε.»

10

15 Εἰς τοῦτον γὰρ ἁρπαγεὶς ὁ
Παῦλος καὶ εἰσελθὼν ἤκουσεν
ἄρρητα ῥήματα εἰς ὃν ἐμφαί-
νει παράδεισον; ὃν σὺ κατὰ
τὸ γράμμα νοῶν τὴν θείαν
20 γραφὴν οὐ νενόηκας· ἀλλὰ
σκόπει μοι περὶ τούτου τὸν
Παῦλον οὕτω διηγούμενον
Κορινθίοις: « οἶδα ἄνθρωπον
ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκα-
25 τεσσάρων

30

ὅτι
ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον
35 καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα.»

Τούτου οὖν γνῶσι τοῦ
Παραδείσου τετύχηκεν
ὁ μέγας Βασίλειος
40

ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ τῶν
οὐρανῶν ἔνθα κάθηται ὁ
Υἱὸς τὴν ἡμετέραν φύσιν
45 ἔχων τοῦ φυράματος
ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός.

17/18 ἐμφαίνη P. 37 γνῶθι P. 39 καὶ ὁ P.

ut, secundum divinum promissum, ubi Christus ipse est, et nos simus. Ait enim: ,,Quo ego vado, vos scitis, et viam scitis, ut ubi ego sum, et vos sitis."

In hunc enim raptus Paulus, et ingressus, audivit arcana verba. In paradisum, quem tu juxta affirmationem divinarum Litterarum cognitione non assequeris.[2] Sed Paulum mihi de hoc ad Corinthios ita disserentem considera: ,,Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim,

quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba."

Hunc paradisum et ma gnum Basilium adeptum scito,

super coelum coelorum, ubi sedet Filius Patris.

---

[1] Gregorii Theologi, oratio XLIII, in laudem Basilii magni P. G. 36. 592 A.
[2] Par. gr. 2747: ὃν σὺ κατὰ τὸ γεγραμμένον, τὴν θείαν γραφὴν οὐ νενόηκας.

1 Ὅτι δὲ περὶ τούτου καὶ οὐ περὶ τοῦ ἐπιγείου ὁ λόγος τῷ Παύλῳ δι᾽ ὧν ἐπάγει ἐπιβεβαιοῖ τὸν 5 λόγον αὐτὸς ἑαυτοῦ. Μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν· «οἶδα ἄνθρωπον ἕως τρίτου ἁρπαγέντα οὐρανοῦ» ἐπήγαγεν οὕτω εἰπών· «καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον 10 ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον.» Εἰ γὰρ περὶ τοῦ ἐπὶ γῆς ἦν παραδείσου ὁ λόγος αὐτῷ, εἶπεν ἄν· «καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι κατῆλθεν 15 ἐκεῖθεν εἰς τὸν παράδεισον» καὶ ἀνακόλουθον οὐκ ἄν ποτε τὴν ἐπαγωγὴν ἐποιήσατο. Ἐπεὶ δὲ μετὰ τὴν εἰς τρίτον οὐρανὸν ἁρπαγὴν αὐτοῦ, 20 ἐπάγει λέγων· «Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι ἡρπάγει εἰς τὸν παράδεισον» ἔδειξεν ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν τρίτον οὐρανὸν διελθὼν εἰς ὕψος ἔτι 25 μέγα ἡρπάγη, ἐν ᾧ ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεὸς ἐπὶ θρόνου τῆς μεγαλοσύνης ἐν ὑψηλοῖς καθήμενος, ὡς τῷ μεγέθει τῆς ἀρετῆς διελά- 30 σας καὶ αὐτῶν εἰπεῖν τῶν Χερουβὶμ τὴν ἀξίαν καὶ παρέστη τῷ θρόνῳ ἁγίας καὶ ἀκαταλήπτου Τριάδος. Ἔνθα πρόδρομος ὑπὲρ (Hebr. VI, 20.) ἡμῶν ἀνῆλθεν Χριστός, εἰς θυσίαν ἑαυτὸν ἀνενέγκας καὶ ἔνθα τὸ νοερὸν καὶ θεῖον καὶ ὑπερουράνιον τοῦ θεοῦ ὑπάρχει θυσιαστήριον.

40 Οὗτός ἐστιν ὁ παράδεισος, ὦ Γρηγόριε, εἰς ὃν ὁ Παῦλος ἡρπάγη καὶ ὁ μέγας μετὰ τῶν λοιπῶν ἁγίων εἰσῆλθε Βασίλειος καὶ εἰς 45 ὃν εἴσοδον ἤνοιξε τοῖς ἁγίοις πᾶσιν αὐτοῦ ὁ Χριστὸς 47 κ. τ. λ.

5 om. αὐτὸς ἑαυτοῦ V. 8 οὕτως V. 18 τὸν τρίτον V. 21 ἡρπάγη V. 23 om. οὐρανὸν V. 37 τὸ θεῖον καὶ νοερὸν V. 38 om. τοῦ θεοῦ V. 46 πατράσιν pro πᾶσιν V.

1 Ὅτι δὲ περὶ τούτου καὶ οὐ περὶ τοῦ ἐπιγείου ὁ λόγος τῷ Παύλῳ, δῆλον ἐξ ὧν ἐπάγει καὶ ἐπιβεβαιοῖ 5 τὸν λόγον αὐτὸς ἑαυτοῦ· μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν «οἶδα ἄνθρωπον ἕως τρίτου ἁρπαγέντα οὐρανοῦ» ἐπήγαγεν εἰπών: «οἶδα τὸν τοιοῦτον ὅτι ἡρ- 10 πάγη εἰς τὸν παράδεισον.» Εἰ δὲ περὶ τοῦ ἐπὶ γῆς παραδείσου ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, εἶπεν ἂν «ὅτι ἐκεῖθεν κατῆλθεν εἰς 15 τὸν Παράδεισον.»

20 Ἀλλ᾽ ἔδειξεν ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν τρίτον οὐρανὸν διελθὼν εἰς ὕψος ἔτι 25 μέγα ἡρπάγη· ἐν ᾧ ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεός.

30

35

40 Οὗτός ἐστιν ὁ Παράδεισος εἰς ὃν ἡρπάγη ὁ Παῦλος ἐν ᾧ ὁ Γρηγόριος καὶ ὁ μέγας μετὰ τῶν λοιπῶν ἁγίων εἰσῆλθε Βασίλειος

4 om. ἐξ ὧν P. 11 Εἰ γὰρ περὶ P. 12 ἦν ὁ λόγος, αὐτὸ P. 14 ὅτι καθῆλθεν ἐκεῖθεν P. 25 om. μέγα P. ἡρπάγει P. 41 ἡρπάγει P. 42 ὦ Γρηγόριε P. 43 om. ἁγίων P.

De hoc autem et non de terrestri paradiso, verba fieri, confirmat

ipse Paulus, per ea quae subjiciuntur. Postquam enim dixit: ,,Scio hominem usque ad tertium coelum raptum,'' adjungit haec: ,,Et scio hujusmodi hominem, quoniam raptus est in paradisum.''[1]

Quin etiam significat, se tertio coelo penetrato, adhuc in magnam sublimitatem raptum esse, in qua est ipse Deus.

Hic est paradisus, in quem raptus est Paulus, in quem Gregorius,[2] et magnus cum aliis ingressus est Basilius,

[1] om. Par. gr. 2747 εἰ δὲ περὶ τοῦ . . . usque εἰς τὸν παράδεισον, ut noster Pontanus.
[2] habet Par. gr. 2747 contra Pontanum ὦ Γρηγόριε.

IIème Fragment.

Vatop. 531 f. 86ro;
Vindob. Sup. gr. 15 f. 22ro–vo

1 . . . ἔσται σοι . . . ἀνάδοσις
εὐφροσύνης ἐπίμονος εἰς
αἰῶνας αἰώνων . . . ἀγαθῶν
ἐκείνων, ἃ ὀφθαλμὸς
5 οὐκ εἶδε τεθολωμένος
τοῖς πάθεσι καὶ οὖς βε-
βυσμένον ἐξ ἀπιστίας οὐκ
ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν
οὐκ ἀνέβη ῥυπαρὰν καὶ
10 γεώδη.
Ἐκ μέρους ἐντεῦθεν
ἀπογευσάμενος, εὖ οἶδα, γνώ-
13 ση με τρανώτερον κ. τ. λ.

8 καρδίαν ἀνθρώπου V. 12/13 γνώση μὲν. V. γνῶσις με, Vatop.

1
εἰς τὰ ἀπέραντα καὶ θεῖα
καὶ αἰώνια ἀγαθὰ
ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς
5 οὐκ οἶδε τεθολωμένος
τοῖς πάθεσι καὶ οὖς βε-
βυσμένον ἐξ ἀπιστίας οὐκ
ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν
οὐκ ἀνέβη ῥυπαρὰν καὶ
10 γεώδη.

5 εἶδε, P. 8 καρδίαν ἀνθρώπου P. 9 ῥυπαρὰν οὖσαν καὶ P. 10 Addit post γεώδη, ἐκ μέρους ἐντεῦθεν ἀπογευσάμενος. P.

in infinita et divina et aeterna bona illa quae oculus affectionum malarum coeno turbidus non vidit, auris incredulitate obdurata non audivit, et in cor sordidum quodque ex parte terrena ista degustavit,[1] non ascenderunt.

Texte

Le texte de Nicétas Stéthatos est tiré de cod. Vatopédi 531, XIVème siècle. Dans l'àpparat figurent les variantes de Vindob. Suppl. gr. 15, après 1453 (=V.). Le texte de la Dioptra reproduit l'édition de l'Athos, pp. 222–223, d'après le ms. Ω 17 de la Grande Laure. Dans l'apparat figurent les variantes de Paris. gr. 2874 (= P.), beaucoup plus près de l'original que le texte édité.

Nous donnons enfin la traduction latine faite par Pontanus sur un ms. d'Augsbourg, aujourd'hui Monac. 509, telle qu'elle figure dans PG. 127, 866–867. Dans l'apparat figurent les variantes de Paris. gr. 2747 auquel s'apparente le Monac. 509.[2]

[1] Et ipse Pontanus legit ἐκ μέρους ἐντεῦθεν ἀπογευσάμενος, sed minime intellexit quod Solitarius infelicius praecidit.

[2] L'intérêt de cette traduction vient de ce qu'elle représente le texte de la Dioptra remanié entre le XIIème et le XIIIème siècle par Phialitès, sur la demande de Denys Euzoïtos, archevêque de Mitylène. Voir E. Auvray, Les pleurs de Philippe, fasc.22 de la série philolog., Bibl. des Hautes Études, Paris 1875, p. 1. Il est curieux de constater que ce remaniement a affecté aussi les textes de prose.

VIER BISHER NICHT VERÖFFENTLICHTE GRIECHISCHE BRIEFE ISIDORS VON KIJEV

A. W. ZIEGLER/MÜNCHEN

I.

Auf die unveröffentlichten Briefe Isidors im Vatic. gr. 914 haben schon W. Regel, Analecta Bycantino-Russica, Petropoli-Lipsiae 1891, XLI u. 59–71, P. Pierling, La Russie et le Saint-Siège I, Paris 1896, 7–9, und G. Mercati, Scritti d'Isidoro Il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1926 (= Studi e Testi 46), 13, 19–22 und Tav. I, hingewiesen, auch in dem Artikel des Verfassers „Isidore de Kiev, apôtre de l'Union florentine", Irénikon 13 (1936) 402, und in seinem Buch „Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche", Würzburg 1938, 66 f., ist von ihnen die Rede. Hier sollen die ersten vier derselben erstmals veröffentlicht werden. Der Cod. Vatic. gr. 914 stammt nach Mercati aus dem ersten Drittel des 15. Jh., jenem Lebensabschnitt Isidors, in dem er noch Zeit und Muße hatte zur Lektüre profaner Schriftsteller und zur Kalligraphie; es sind 14 Briefe, von denen Regel sechs aus fol. 50 recto – 55 verso veröffentlicht hat; wir geben hier die vier Briefe fol. 59 recto – 60 verso. Auf fol. 56 recto bis fol. 58 recto sind 4 unveröffentlichte Gebete Isidors enthalten. Die 14 Briefe und die 4 Gebete sind die einzigen erhaltenen griechischen Schriften Isidors, denen er seinen Namen vorangestellt hat. Der Cod. Vatic. gr. 914, der außer den eben genannten Schriften noch von Isidor hergestellte Abschriften enthält, ist aus Papier, in 8°, mit dem Schriftspiegel 10×16,5 cm. An der Echtheit kann kein Zweifel bestehen.

Die Schrift Isidors ist sorgfältig, regelmäßig, ruhig und klar, sie hat runde Formen, wie sie den klassizistischen Neigungen und dem neuen ästhetischen Gefühl der Humanisten, denen Isidor zugerechnet wird, entsprechen, sie ist zierlich und gefällig, minutiös, hat kunstvolle Initialen, aber sie ist fast ganz frei von Floskeln und Schnörkeln, es ist eine *littera castigata et clara seque ultro oculis ingerens*, um ein Wort Petrarcas zu gebrauchen.[1] Die eleganten, sauberen und regelmäßigen Züge seiner Schrift und seine Vorliebe für Kalligraphie lassen Rückschlüsse auf den Charakter Isidors zu, auf eine ruhige, friedliche, zielbewußte und energische, mit Formensinn ausgestattete Persönlichkeit (vgl. Mercati 17 u. 19).

Der erste Brief ist ein Privatbrief an einen Freund und Verwandten, die drei anderen Briefe sind an einen Fürsten, den Despoten des Landes, ge-

[1] Bei Battelli G., Lezioni di Paleografia, Città del Vatic. 1936, 211.

richtet. Es spricht darin der Humanist Isidor, der sich um klassischen Stil bemüht und mit Zitaten aus dem klassischen Altertum arbeitet, der einen Homer, einen Artaxerxes, die Sybariten und die Sirenen zitiert und in Brief 1–3 stark panegyrische Töne anschlägt. Brief 2–4 enthalten byzantinische Hofrhetorik, aber die Rhetorik nimmt mit jedem Brief ab und macht dringlicheren Vorstellungen Platz, die Isidor für die unwettergeschädigten Bewohner des Ortes (H)Elikobuni im Peloponnes unternimmt, damit ihnen der Fürst Steuernachlaß gewährt. Die Art, wie Isidor mit Wärme seine Bitten für die armen Leute, unter denen er wenigstens bei Abfassung eines Briefes weilt, vorträgt, ergänzt das Bild Isidors um einen neuen Zug, um den eines sozial gesinnten und mit seinen Mitbürgern fühlenden Mannes. Isidor ist bei der Abfassung der Briefe noch Mönch, nicht Metropolit. Er ist offenbar mit dem Fürsten bekannt und benützt seine Bekanntschaft zugunsten der Bewohner von Elikobuni, die auf ihn Vertrauen setzen und schwer enttäuscht sein würden, wenn die Bitten Isidors nichts ausrichten würden. Wenn man über das orientalische Mönchtum das Allgemeinurteil abgibt, daß es weltflüchtig, an sozialer Wirkung nach außen uninteressiert sei, oder wenn man sich die Humanisten als volksfremde, an den Fürstenhöfen deklamierende und antichambrierende Philosophen vorstellen wollte, so müßte diese Vorstellung bei dem Mönche und Humanisten Isidor korrigiert werden. Er beherrscht die Sprache am byzantinischen Fürstenhof, die eben höfisch und byzantinisch genug ist, aber der soziale Zweck seiner Rede ist nicht zu verkennen und hebt sie über die reine Hofrhetorik hinaus.

Im ganzen gesehen stellen uns die Briefe in Isidor einen Mann vor, der mit hoch und nieder umzugehen weiß, auf die Gedanken und Wünsche anderer eingeht und in geschickter, gewinnender Weise seine Worte setzt, wie das in dem Artikel des *Irénikon* p. 402 f. und im Buch über die Florentiner Union S. 66 schon festgestellt wurde.

Gehen wir nun auf die einzelnen Briefe näher ein.

Brief 1. Von diesem Brief hat Mercati in Vatic. gr. 94 f. III r ein Konzept aufgefunden und teilweise in dem Buch Scritti d'Isidoro, Tav. I in Photokopie veröffentlicht und angegeben, daß Isidor das Konzept in jungen Jahren geschrieben haben muß. Verschiedene Ausdrücke scheinen dem schulmäßigen Phrasenschatz noch recht nahe zu sein und klingen unnatürlich, gesucht, wenigstens für das Ohr des nüchternen Menschen von heute. So beginnt es schon mit dem Satze, daß die beiden Freunde, nachdem sie wegen der weiten Entfernung auf den über sybaritische Genüsse gehenden persönlichen Kontakt verzichten müssen, mit der Freude des häufigen Briefwechsels vorlieb zu nehmen haben. Diese Freude werde auch nicht getrübt durch den scherzenden Ton der Briefe, die ein gewisser Kabbakes (s. Mercati 13 A. 2) besorgt hat, denn unter Freunden und Verwandten sei ein solcher Ton ja üblich. Aber wenn dem Freunde nach Homers bekanntem Wort die Klage entschlüpft sei, daß Isidor ihn entweder

nicht als nahen Verwandten betrachte oder hochmütig auf ihn herabsehe, so sei das für ihn kränkend, da er doch wissen müsse, daß Isidor nichts höher stehe als des Freundes Verwandtschaft und Liebe. Zwar könne er nicht so lange und so schöne Briefe schreiben wie der Freund, aber immerhin habe auch er außer den Briefen aus Patras ihm schon mehr als fünfmal geschrieben. Es sei also wirklich kein Grund zur Klage. Sollte er aber diese Briefe nicht erhalten haben, so sei das nicht Isidors Schuld, sondern eher die der Boten und auf jeden Fall ein gemeinsamer Schaden und Verlust. Übrigens hoffe er, anfangs Januar nach Achaia zu kommen und den Freund zu sehen, und dann könne er sich ja selbst von Isidors unveränderter Liebe und also auch von der Grundlosigkeit seines Vorwurfs überzeugen.

Es scheint, daß Isidor einigen Wert auf diesen ersten Brief gelegt hat, denn er hat das Konzept aufbewahrt und dazu noch eine kalligraphische Abschrift von ihm hergestellt. Eine bloße, nach schulmäßigen Vorbildern gebaute Stil- und Schreibübung werden wir wegen der konkreten Angaben und Anspielungen doch nicht in dem Briefe sehen. Vielleicht darf man einen über das rein Private und Technische hinausgehenden Wert darin finden, daß der Brief in der literarischen Gattung der Freundschaftsbriefe ein Muster sein will, wie man bei Verstimmungen den Freund taktvoll über den wahren Sachverhalt aufklärt.

Die religiöse Gesinnung des Mönches kommt am Schluß des Briefs in den Worten συναιρομένου θεοῦ zum Ausdruck. Auch in jedem der folgenden drei Briefe sind religiöse Gedanken, so in Brief 2 der Vergleich mit David, in Brief 3 wird das Gebot Christi von der Liebe zum Nächsten angeführt ἡ τοῦ σωτῆρος ἐντολή, in Brief 4 wird das göttliche Wohlgefallen dem Fürsten in Aussicht gestellt: πολλὰ μὲν ἀρέσεις ἐν τούτῳ θεῷ. Mag auch manches an soliden Wendungen formelhaft sein, so darf man doch Isidor nicht als indifferenten, glaubenslosen Humanisten hinstellen.

In der Photokopie Mercatis, Tav. I, ist ein großer Teil des Konzeptes unseres Briefes zu lesen, nicht in der kalligraphischen Reinschrift, sondern in flüchtiger Kurrentschrift. Die geringfügigen Varianten sind im Apparat verzeichnet.

Brief 2 wird eröffnet mit einer Erzählung vom Perserkönig Artaxerxes, der sich gerne Geschenke überreichen ließ, auch wenn sie ganz gering waren, denn er schätzte in ihnen die darin sich offenbarende Ergebenheit. An den Gestaden des Hydaspes überreichte ihm einst ein ganz armer Bauer eine Handvoll Wasser, dafür wurde er vom König reich belohnt. Dann folgt eine hochtrabende Auswertung dieses Beispiels, in der die geringfügigen Wortgeschenke des Briefschreibers den Vergleichspunkt bilden. Auch die Sage von den Sirenen wird herangezogen, denn die Rede des Fürsten geht über Ambrosia und Nektar und seine Weisheit gleicht der des Demosthenes und Plato. Das ermutigt den Bittsteller, furchtlos und mit Vertrauen zu schreiben. Er sendet aber mit dem Brief

auch ein Geschenk in Gestalt von zwei Beuteln mit indischen Gewürzen, die in ihrer Zusammensetzung den Charakter des Fürsten widerspiegeln und dieselbe Wirkung haben wie dessen Milde und Güte. So möge er denn nun auch den Elikobuniten, die an sich schon arm, durch die diesjährige Mißernte aber noch besonders in Not geraten sind, die drückenden Abgaben erlassen und dadurch ihn, den Schreiber, nicht weniger glücklich machen als Artaxerxes jenen Bauern. Mercati 13 A. 6 wird mit seiner Vermutung recht haben, daß Isidor bei Abfassung unseres Briefes in Elikobuni weilte, denn er schrieb ἄμπελοι γὰρ αἱ παρ' ἡμῖν. Von dem Orte Elikobuni wissen wir (Mercati l. c.), daß ihn der Despot Theodoros Palaiologos dem Metropoliten Akakios übereignet hat mit der Auflage, wöchentlich zwei Messen für die dort bestatteten zwei Söhne des Despoten zu feiern.

Zu den παῖδες ἰατρῶν (Z. 27) ist bei Fuchs Fr., Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, Leipzig-Berlin 1926, 61 f., zu finden, daß die Mediziner im Bildungswesen des 13. Jh. eine gewisse Rolle spielten und daß im Verband der Schule an der Apostelkirche in Konstantinopel die παῖδες ἰατρῶν waren. Medizin war nicht eine isolierte Fachwissenschaft, sondern stand in enger Verbindung mit den übrigen Wissenszweigen. Isidor verrät eine gute Allgemeinbildung, wir dürfen annehmen, daß er nicht nur die theologische Fachbildung genossen hat, die in gesonderten Anstalten den Mönchen erteilt wurde. Wie weit seine medizinischen Kenntnisse reichten und ob er auch Medizin studiert hat, läßt sich auf Grund der Stelle in unserem Briefe allein nicht sagen. Im gleichen Vat. gr. 914 hat Isidor f. 28 r (vgl. Mercati 19 f.) folgendes kopiert: λύσεις εἰς τὰ προβληθέντα ἱπποκράτια ἰατρικὰ καὶ φυσικὰ ζητήματα. Jedenfalls hatte Isidor wie so viele andere so auch medizinische Interessen. Über die antike Bildung s. Lechner M., Erziehung und Bildung in der griech.-röm. Antike, München 1938.

Brief 3 ist mit mehr Sorgfalt als Brief 2 geschrieben. Den Anfang bildet wieder eine Lobrede auf den Fürsten und seine Fürstentugenden. Aus der Bemerkung κἂν αὐτὸς λέγειν οὐκ ἐθέλῃς (Z. 7f) dürfen wir doch wohl entnehmen, daß der Fürst bisher zu dem Anliegen Isidors in bezug auf den Steuernachlaß sich nicht geäußert hat. Wenn der Briefschreiber trotzdem sagt, daß um so mehr die Taten des Fürsten von seiner Hilfsbereitschaft zeugen, so soll das wohl eine captatio benevolentiae sein, denn mit dem folgenden Appell erlaubt er sich, näher an den Thron und die Person des Herrschers heranzutreten und die frühere Bitte dringender zu wiederholen, indem er die Armut besonders der heurigen geradezu verhexten Weinernte in düstersten Farben schildert. Sollte der Fürst noch nicht hören und er ihn, den Gerechten, der Ungerechtigkeit zeihen müssen, so werde er Klage gegen ihn erheben, da er nicht seiner gnädigen Natur gemäß gehandelt und dem Nahestehenden nicht gewährt habe, was er sogar dem Fremden gewähre. Der Briefschreiber schließt mit dem beschwörenden Wort: *Du wirst mich doch nicht zu einem Lügner machen wollen.* Denn

die armen Leute von Elikobuni setzen ihr Vertrauen auf meine Freundschaft mit dir, und sie werden an ihrem Fürsprecher irre, wenn dieser nichts erreicht.

Brief 4. Die höfische Panegyrik fällt noch kürzer aus als in den vorhergehenden Briefen, es wird nur der Wunsch (mit einer leisen Drohung?) ausgesprochen, daß die Verbindung zwischen beiden nie abreißen möge. Dann geht es mitten in die Sache hinein. Die früheren Bitten haben keinen Erfolg gehabt. Im Gegenteil, die ehrenwerten Steuereintreiber kommen mit immer neuen Forderungen zu den Leuten, obwohl diese weit davon entfernt sind, widerspenstigen Pferden zu gleichen, vielmehr zahmer sind als Ackerochsen und Schafe. Darum richtet der Schreiber nochmal einen inständigen Appell an die Güte, Gerechtigkeit und Vernunft des Fürsten. Der Brief ist sozusagen der Höhepunkt der bisherigen bittlichen Vorstellungen. Man kann schon die Frage stellen, warum denn Isidor trotz seiner angeblichen guten Beziehungen zum Fürsten nichts erreicht habe. Vielleicht liegt die Lösung darin, daß den vorausgehenden Briefen doch zu wenig Ernst innewohnte; die höfische Sprache wird eben am Hofe die Aufnahme gefunden haben, die man dort ähnlichen formelhaften Reden und Schreiben zuteil werden zu lassen pflegte, d. h. man hat sie zu den Akten gelegt.

Bei einigen Briefen sind im Text oder am Rande desselben Anmerkungen und Verbesserungen angebracht. Ein Vergleich mit den Schriftzügen im Texte und besonders mit denen des Konzeptes, das Mercati in Tav. I abgebildet hat, erlaubt uns den Schluß, daß die Anmerkungen bzw. Verbesserungen von Isidor selbst, nicht von anderer Hand angebracht sind. Nur bei einer Anmerkung in Brief 2 kann dies nicht mit Sicherheit gesagt werden, aber die Vermutung spricht auch hier für Isidor.

Bemerkung. H. Oberstudienrat Dr. Fr. Weissenbach in Rosenheim sei auch hier für seine wertvolle Hilfe bei der Transkription der Texte Dank gesagt.

1. Brief

59r Τοῦ αὐτοῦ ἕτεραι ἐπιστολαί.

1 Τὴν μὲν οὖν πρὸς ἡμᾶς σου τῶν γραμμάτων πυκνότητα καὶ τοῦ φιλεῖν καὶ τοῦ μεμνῆσθαι τεκμήριον ἐναργὲς ἡγούμεθα. τὸ γὰρ οὕτως ἑκατέρους ἀφεστάναι πόρρω καὶ μήτε τῇ γλώττῃ μήτε τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀλλήλων ἡμᾶς ἀπολαύειν κἂν τούτῳ τρυφᾶν ἡδίω καὶ τῆς συβαρητικῆς τραπέζης τρυφήν, τίνι τίς ἂν ἑτέρῳ χρῷτο καὶ τὸν πόθον ἀφοσιοῖτο ἀλλ' ἢ γράμμασι μόνον
5 καὶ τούτοις δὴ συνεχέσιν. ἥδομαι τοίνυν οὐχ ὅτι τοῦ μηνὸς ἅπαξ ἀλλ' εἰ καὶ καθ' ἡμέραν ἐλάμβανόν σου τὰ γράμματα, προσθήκην ἄντικρυς ἡγούμην ἂν τῆς ἡδονῆς. ἀλλὰ καὶ τὸ τοῖς σκώμμασι βάλλειν ἡμᾶς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασιν, ἃ δὴ Καββάκης ὁ καλὸς ἧκε κομίσας, καὶ τοῦθ' ὑφ' ἡμῶν ἐν ἡδονῆς λελόγισται μέρει. ἐπέστελλες γὰρ καὶ ὡς φίλος ἀληθὴς πρὸς φιλεῖν εἰδότα καὶ ὡς ἐξ ἐκείνης ἕλκων τὴν σειρὰν τοῦ γένους ἧσπερ καὶ ἡμεῖς. τὸ γένος τε
10 ἐφίλεις τὴν συγγένειάν τε ἠσπάζω καὶ μετὰ θάρρους ἔγραφες. ἓν δέ με μόνον ἠνίασεν, σφόδρα δέ μ' ἠνίασεν· ἦν δὲ ἐκεῖνο ποῖον; ἔφασκες ἐν τούτοις ὡς ἢ πόρρω τοῦ γένους ἡμῶν αὐτὸς ἢ εἰ μήγε τοῦτο ἀλλ' ἐγγύς, ὥσπερ οὖν ὑπεροπτικοί τινες ἡμεῖς καὶ ἀλαζόνες καὶ οὐχ οὕτω τοῦτο λογιζόμεθα. ἀλλ' ὢ ποῖόν σε ἔπος ἕρκος φύγεν ὀδόντων, ἀνδρῶν βέλτιστε. ἐπὶ τίνι

γὰρ ἡμεῖς ἑτέρῳ μᾶλλον αὐχοῦμεν ἢ σοί; τί δ' ἄλλο βέλτιον ἡγούμεθα τῆς τε συγγενείας τῆς σῆς τῆς τε φιλίας; τίνος δ' ἂν προὐκρίναμεν ἑταιρίαν τῆς σῆς μᾶλλον; σὺ γὰρ καὶ φιλεῖν 15 εἰδὼς εἶ καὶ φρονεῖν εὖ, λέγειν τε ἄριστα καὶ πράττειν ἐξησκηκὼς κάλλιστα. ποίῳ τοίνυν συμβόλῳ χρώμενος τοῦτ' ἔφησθα; ἢ τῷ μὴ λαμβάνειν καὶ αὐτόν σε παρ' ἡμῶν γράμματα μακρά τε καὶ γενναῖα καὶ καλά; ἀλλὰ τοιαῦτα μὲν πέμπειν οὐκ οἶδα, ἃ δὲ οἶδα, τῶν ἀπὸ τῆς Πάτρας ἄνευ σοι πεμφθέντων, ἴσθι, πλέον ἢ πεντάκις ἐπέσταλκα. εἰ μὲν οὖν ἔλαβες, πῶς ἡμεῖς ὑπερήφανοι καὶ ἄδικοι καὶ τὴν φύσιν ἀρνούμενοι; εἰ δὲ οὐκ ἐδέξω, τί προ- 20 φέρεις τὴν τύχην ἡμῖν, κοινήν τε οὖσαν σοί τε καὶ ἡμῖν, σοὶ μὲν ὡς μὴ δεξαμένῳ, ἡμῖν δὲ διὰ || κενῆς κἂν ταῖς τριόδοις μᾶλλον καὶ τοῖς φάραγξιν ἢ τῷ φιλτάτῳ γεγραφόσι. ποῦ γὰρ εἰκὸς 59v ἀλλαχοῦ τὰ γράμμαθ' ἡμῶν ῥιφῆναι; ὃ τοιγαροῦν πόρρω μὲν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, πόρρω δὲ τῆς βουλήσεως, μήτ' ἀδίκει λέγων οὑτωσὶ μήτε τῶν διακομιστῶν ἀφεὶς ἡμῶν κατηγόρει. ἔστω δὲ ἐν τῇ σῇ ψυχῇ τοῦθ' ὅθ' ἡμεῖς καὶ φιλεῖν καὶ ἐπιστέλλειν καὶ μεμνῆσθαι αἱρούμεθά 25 σε καὶ ὀφείλομεν· ἰδεῖν τέ σε εὐχόμεθα καὶ τὸν μακρὸν ἐκεῖνον ἔρωτα ἐκπλῆσαι. ὅθεν δὴ συναιρομένου θεοῦ οὐκέτι πόρρω τῶν ἰαννουαρίων καλανδῶν, ἀλλ' ἐγγύτερον ἐλπὶς ἡμᾶς ἀφικνεῖσθαι παρ' ὑμᾶς τοὺς Ἀχαιούς. ἕτοιμον τοίνυν ἔχε σαυτὸν πρός τε τῶν ἐγκλημάτων τὴν λύσιν, ἃ καθ' ἡμῶν ἀδίκως αὐτὸς προὔφερες· πάντως δὲ κἂν τοῖς ἀπόροις πόριμος ὢν κἂν τῷ λέγειν δεινός, ἴσως εὑρήσεις καὶ τὴν τοῦ ἀδικήματος λύσιν. 30

Varianten des Konzepts im Vatic. gr. 94 f. III^r (vgl. G. Mercati a. a. O. Tav. I):

Z. 2 ἀφεστηκέναι Z. 3 τούτῳ] + καὶ Z. 3 ἡδίω: μείζω (darüber τρυφὴν) Z. 5 δὴ: δὲ Z. 6 ἄντικρυς] τῆς ἡδονῆς ἡγούμην ἂν Z. 7 ἐκείνοις über τοῖς Z. 10 ἐφίλεις] + καὶ Z. 10 τε ἠσπάζω : ἐτίμα; καὶ μετὰ θάρρους ἔγραφες fehlt. Z. 11 ὡς : ὅτι Z. 12 ὥσπερ οὖν fehlt. Z. 14 τῆς τε] σῆς συγγενείας τῆς τε κτλ. Z. 15 μᾶλλον] τοῦ καὶ φιλεῖν εἰδότος καὶ φρονεῖν εὖ, λέγειν τε ἄριστα καὶ πράττειν ἐξησκηκότος κάλλιστα κτλ. Z. 18 ἀλλὰ] γράμματα (durchgestrichen), darüber γράψαι (korrigiert in γράμματα) μὲν γενναῖα, μακρά τε καὶ καλὰ πέμπειν οὐκ οἶδα, ἃ δὲ οἶδα μάθε τῶν ἀπὸ τῆς Πάτρας κτλ. Z. 19 πλέον : πλείω Z. 22 ἢ τῷ φιλτάτῳ über φάραγξιν Z. 25 τοῦθ' ὅθ' ἡμεῖς über ψυχῇ. Z. 26 mit μακρ[ὸν endet die Abbildung auf Tav. I.

2. Brief

Τῷ μὲν οὖν βασιλεῖ τῶν Περσῶν Ἀρταξέρξῃ σφόδρα καταθύμιον ἐδόκει, ἄν τις αὐτῷ 59v 1 δῶρα προσάγων, κἂν ᾖ πάνυ σμικρά, μετὰ πολλῆς εἰσεκόμιζε τῆς εὐνοίας. ᾧ δὴ καί ποτε περὶ τὰς τοῦ Ὑδάσπου ὄχθας παριόντι τῶν γεωργούντων ἐκεῖσέ τις, μάλα πένης, ἀλλὰ καὶ μηδὲν ἕτερον ἔχων, ᾧ τὸν βασιλέα δεξιώσεται τῆς εὐνοίας καὶ μόνης[1] χωρίς, ἀπὸ τοῦ παρατυχόντος ποταμίου ῥεύματος πλήσας τὰς χεῖρας· τούτῳ σοι[2] δεξιοῦμαι, φησί, λαμπρότατε 5 βασιλέων· καὶ ὃς μάλα μὲν ἡσθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ προσάγοντος εὐνοίᾳ, σφόδρα δὲ καὶ ἑαυτὸν οἷος ἦν ἐπιδεῖξαι βουλόμενος, μεγάλης τὸν γεωργὸν ἐκεῖνον ἠξίωσε τῆς κηδεμονίας. χιλίους γὰρ ἐκείνῳ[3] χρυσίνους ἐδωρήσατο καὶ τὴν ἀπορίαν ἔλυσε τῷ πένητι. ἀλλὰ τοιαῦτα μὲν περὶ ἐκείνου καὶ πολὺς τῶν ξυγγραφέων ὁ λόγος, περὶ δὲ τῆς σῆς λαμπρότητος τί ἄν τις λέγειν ἔχοι, ὅστις καὶ λόγους μόνον ἂν προσάγῃ τις δώρων χωρίς, κἂν ἐκεῖνοι τῶν πάνυ 10 φαύλων ὦσιν, οὐ μόνον οὐκ ἀπωθεῖς, ἀλλὰ καὶ μετ' εὐμενείας μὲν ἀκούεις τοῦ λέγοντος, προσηνῶς δὲ πάνυ καὶ μετὰ λαμπρᾶς τῆς τῶν ὀφθαλμῶν σοι βολῆς ὁρᾷς τὸν προσάγοντα. μειδιᾷς δὲ συνεχῶς τὸ τῆς ψυχῆς ἀκήρατον καὶ ἀνάπλεων[4] παντὸς ὑποφαίνων καλοῦ κἀγαθοῦ. ὃ πολλάκις καὶ τοὺς περὶ τῶν Σειρήνων λόγους ἀληθεῖς εἶναι πείθει νομίζειν ἐμέ, πρὸς τὸ σὸν ἀφορῶντα χαρίεν δὴ καὶ λαμπρότατον ἦθος. ἡ δὲ ἀρίστη σοι καὶ ἡδεῖα γλῶττα, ὁπότε 15 τοὺς λόγους προχεῖ, ποίας ἀμβροσίας, τίνος νέκταρος, || ποίας καλλιρρόης κρήνης οὐχ ἥδιον 60r

---

[1] Über der Endung ης von μόνης ist ganz klein neben dem Verbesserungszeichen γρ(απτέον) geschrieben ον. Wegen der Kleinheit der Buchstaben ist schwer zu sagen, ob die Bemerkung von der gleichen Hand wie der Text ist oder von einer anderen. Das γρ(απτέον)-Zeichen weist auf Isidors Hand hin.

[2] Die Hs hat τούτῳ σοι.

[3] Am Rande von der gleichen Hand αὐτῷ.

[2] Im Texte steht ἀνάπλεω, was eine Verwendung der Volkssprache sein kann.

ρεῖ, ὁπόταν ἢ δημηγορῶν ἢ τισι διαλεγόμενος φαίνοιο. τὰ δὲ τῆς ψυχῆς σοι νοήματα Δημοσθένους μᾶλλον ἄν τις εἴποι καὶ Πλάτωνος, οὕτω γενναίως καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐξερχόμενα. ταῦτα δὴ πάντα τοσούτῳ μὲν πολλὰ καλλίω δὲ μᾶλλον ἢ πολλά, ἡδίω δὲ ἢ καλὰ τοῖς τε
20 ὁρῶσι τοῖς τε ἀκούουσι. ποῖος ἄν τις τῶν πάλαι ξυγγραφέων, εἰ παρῆν, οὐκ ἐσιώπα μὲν τὸ βασιλέως ἐκείνου, ἧγε δὲ ἄνω καὶ κάτω τὰ σὰ πολλῷ τῶν ἐκείνου προέχοντα. ἥδομαι τοίνυν τοιοῦτον ὄντα σε βλέπων, λαμπρότατε δεσποτῶν, καὶ γράφω δέους ἀπηλλαγμένος παντός. νομίζω γάρ, κἂν ᾖ πάνυ τὰ γράμματα φαῦλά μοι, πάνυ γενναῖά σοι δόξειν πρὸς τὴν τῆς ἐμῆς ψυχῆς εὔνοιαν ἀφορῶντι. ἥκει δέ σου καὶ τῇ θειότητι δῶρον, ὀλίγον μὲν τῷ ποσῷ
25 μέγα δέ[1] γε τῇ εὐνοίᾳ καὶ ὁπόσον ἄν τις εἴποι. τὸ δέ ἐστι φασκώλια μεστὰ ἀρωμάτων ἰνδικῶν τῶν καλλίστων δύο, ἃ δὴ πέφευγε μὲν τὸ πάνυ θερμόν τε καὶ καυστικόν, κέκραται δὲ τῷ εὐκράτῳ καὶ πρὸς μόνον τῶν δυσπέπτων τὴν πέψιν ἐπιτηδείῳ, παῖδες ἰατρῶν εἴποιεν ἄν. μιμοῦνται γὰρ καὶ ταῦτα φύσιν τὴν σήν, ἥτινι μέτεστι μὲν οὐδὲν ὀργίλον οὐδὲ σκληρὸν οὐδ' ἀπότομον, πρᾷον δὲ ταύτῃ καὶ ἥμερον ἁπανταχοῦ μᾶλλον, ὁποῖα δή τι καὶ τῷ μεγάλῳ
30 ἐκείνῳ βασιλεῖ τῷ Δαυὶδ εἶναι λέγεται. ἀλλὰ δὴ τὸ συνεκτικὸν ἐκείνῃ καὶ ἰσχυρὸν καὶ πρὸς ἔλεον ἔστι μᾶλλον ταχύ. οἷς δὴ καὶ πολλοῖς πολλάκις δεομένοις λύεις τὴν ἀπορίαν ἢ μᾶλλον εἰπεῖν τῆς σφοδρᾶς ἀνάγκης τὴν ἀπεψίαν. λύοις τοίνυν Ἑλικοβουνίταις, κἀμοῦ δεομένου, τῆς νῦν εἰσφορᾶς σφόδρα μὲν οὖσι πένησι, μεγάλην δὲ καὶ τοῦ καιροῦ τὴν δυστυχίαν ἐπενεγκόντος αὐτοῖς. ὃ γὰρ ἐγίγνετο παρ' αὐτοῖς ἐν μικροῦ πόρου μέρει, τοῦτ' ἤδη νῦν ἀπώλετο
35 τέλεον. ἄμπελοι γὰρ αἱ παρ' ἡμῖν πίτυος ὀλίγον νυνὶ διαφέρουσιν, ὅσον εἰς τὴν τῶν καρπῶν φοράν. διὰ ταῦτα τοίνυν παρέχοις μὲν τὴν εὐεργεσίαν ἐκείνην δὴ τοῖς πένησι, δείξαις δ' ἐφ' ἅπασιν οὐκ ἔλαττον εὐτυχοῦντά με παρὰ σοὶ ἐκείνου δὴ τοῦ γεωργοῦντος, καὶ δέχοιο μὲν εὐμενῶς τὴν ἡμετέραν ταύτην ἀναφοράν. γενοίμην δὲ καὶ αὐτὸς οἷός τε ᾄδειν ἀεὶ τὰ σά.

3. Brief

60r 1 Ἧκεν ἡμῖν τὸ πάλαι ποθούμενον καὶ γέγονεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἀνὴρ ἐκεῖνος, ᾧ πολλὴ μὲν σύνεσις, πολὺς δὲ λόγος, πολλὴ δὲ ἀρετὴ παντὸς ἔργου τοῦ κοσμοῦντος μὲν τὴν ψυχήν, κοσμοῦντος δὲ καὶ τὸ σῶμα. ἀλλὰ καὶ πᾶσι δίδως θαρρεῖν, ἡμῖν δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, ὡς
60v βοηθεῖς μὲν τοῖς βοηθείας χρῄζουσι, παρέχεις || δὲ τῷ δικαίῳ πολλὴν τὴν ῥοπήν, ὁπόσην
5 αἱ σαὶ μοῦσαι μετὰ τῆς ἀρετῆς σοι προτρέπουσιν, καὶ συμβαίνει δὴ διπλοῦν ἀνθ' ἁπλοῦ τοῖς δεομένοις τὸ καλὸν γίγνεσθαι, τῷ μὲν ἐθέλειν τοῖς πένησι βοηθεῖν τῇ ἀρετῇ, τῇ δυνάμει δὲ τῷ τὴν χάριν ὀξέως ἐκείνοις προσνέμειν. καὶ ὡς οὕτω μὲν ἔχει ταῦτα, κἂν αὐτὸς λέγειν οὐκ ἐθέλῃς, μαρτυρεῖ μὲν τοῖς λόγοις ἡμῖν τὰ πράγματα, ὁπόσα σοι γίγνεται καθ' ἡμέραν, βοᾷ δὲ καὶ τῶν εὖ παθόντων τὸ πλῆθος, εἰ βούλει, καὶ τοῦ Στέντορος μεῖζον. χρῶ τοίνυν
10 καὶ ἐφ' ἡμῖν συνηθείᾳ τῇ σῇ, καὶ δεομένων μὲν ἐμοῦ τῶν πενήτων, σοῦ δὲ ἐμοῦ, βοήθει μὲν ἐμοί, λύε δὲ κἀκείνοις τὴν εἰσφοράν, ἣν ἤδη τοῖς ἀθλίοις τούτοις καὶ κακοδαίμοσιν ἐθήκατε ἄνευ τοῦ σώματος κεκτημένοις ἄλλο μηδὲν πλὴν ὀλίγων βοῶν, οἷς τὴν γῆν ἀροῦντες κομίζουσι μὲν τοὺς ἐπετείους αὐτοῖς φόρους, τοσοῦτον δὲ τὸ λοιπόν, ὅσον αὐτοῖς ἀποζῆν ἀπολείπεται. Ἑλικοβουνίταις δὲ οὔτε ποίμνια οὔτε συβόσια, ἀλλ' οὐδὲ ζῴων ἑτέρων ἀγέλαι ὡς ἂν παρ'
15 ἑτέροις, ἄμπελοι δὲ μόνον, ἀλλ' οὐδ' αὗται πάνυ συχναί. αἳ δὴ εἴτε τῇ σφῶν δυστυχίᾳ ἢ καὶ τελχῖνος τινὸς βασκανίᾳ ἀπὸ τῶν φύλλων μᾶλλον ἢ τῶν καρπῶν νῦν εἰσι γνώριμοι. τοσαύτην αὐτοῖς ὁ καιρὸς τὴν βλάβην ἐπήνεγκεν. ἢ τοίνυν δεῖξον ἐπ' ἐμοὶ τὴν σὴν φύσιν ἐκεῖνα πράττουσαν, ἃ δὴ κἂν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, καὶ βοήθησον ἀνδράσι σφόδρα δεομένοις βοηθείας, ἢ κἂν μὴ τοῦτο, θαρρεῖν μὲν ἴσως οὐκέτι δίδως ἐμοὶ συνέσει τῇ σῇ, γράψομαι
20 δέ σε ἀδικίας, ὦ πάντα δικαιότατε, μὴ χρησάμενον ἐπ' ἐμοὶ τῇ σῇ φύσει, ᾧ πολλὰ πολλάκις θαρρεῖν παρέχεις. εἰ γὰρ τῷ ξένῳ καὶ ἀλλοτρίῳ τὸν ἔλεον ἡ τοῦ σωτῆρος ἐντολὴ προσνέμειν κελεύει, πολλῷ γε δὴ τῷ γνωρίμῳ μᾶλλον καὶ τῷ φίλῳ. διὰ ταῦτα οἶδα μέν, ὡς οὐκ ἄλλως ποιήσεις μεμνημένος τῶν σῶν, ταχέως δὲ μᾶλλον ἡμῖν ἐπιθήσεις τὴν χάριν σοὶ πρὸ τῶν ἄλλων πολλὴν εἰδόσι τὴν χάριν, ψευδόμενον δέ με ἴσως οὐ δείξεις.

---

[1] Am Rande rechts ὀλίγον μὲν εὐνοίας δὲ μεστόν, ὁπόσον τις εἴποι, wieder von der gleichen Hand wie im Texte.

4. Brief

Ἐγὼ δὲ μεμνῆσθαι σὲ μὲν ἐμοῦ, σοῦ δὲ ἐμὲ καὶ βούλομαι καὶ ἀσπάζομαι, καὶ μηδέποτ' 1 60v
ἂν ἐπιλίποι παρ' ἑκατέρων τουτὶ τὸ καλόν. ἀλλ' ὅσαι ὧραι μᾶλλον αὔξοι καθ' Ὅμηρον[1]
εὔτ' ἂν ὕδωρ[2] τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ. Ἑλικοβουνιτῶν δέ σε μεμνῆσθαι καὶ
πολλὰ πολλάκις ηὐξάμην μηδ'[3] ὁπωσοῦν. εἰ δ' ἀνάγκη γίγνεσθαι, τοῦτο δ' ἐφ' ἅπαξ ‖ δὴ 61r
γίγνοιτο, καὶ κατὰ μίαν μόνην τοῦ ἔτους φορὰν ὥσπερ τοὺς καρποὺς αἱ ὧραι. ἀλλὰ νῦν δὴ 5
τοὐναντίον ἅπαν, καὶ μᾶλλον ἄν τις τοῦ σφόδρα γείτονος ἢ ὁ πάντ' ἄριστος ἐξισωτὴς τῶν
Ἑλικοβουνιτῶν ἐπιλάθοιτο. τοσοῦτον ἄγχεις αὐτοὺς ταῖς πυκναῖς εἰσφοραῖς. εἰ μὲν οὖν
ὥσπερ οἱ τῶν ἵππων ἄτακτοι τοὺς χαλινοὺς ἀποπτύουσι, καλῶς ἂν ἐποίεις ἐπάγων αὐτοῖς
ἐκεῖνα τὰ δυσχερῆ. εἰ δ' ἡμερώτεροι μὲν ἀροτήρων βοῶν, ἡμερώτεροι δὲ ἀρνῶν, ὡς ἀπὸ
ῥινὸς δὲ κατὰ τὴν παροιμίαν[4] ἕλκονται, τί τοσοῦτον, ἀνδρῶν ἄριστε, πυκνῶς μέμνησαι 10
τούτων; τί τὴν τάξιν ἀλλάττειν ἐπιχειρεῖς καὶ πλουσίους ἀντὶ πενήτων βούλει δεικνύειν
σφόδρα πένητας ὄντας καὶ δανείου ἔρανον αἰτεῖς παρ' αὐτῶν καὶ ταῦτα τοσοῦτον ὁπόσος
οὐδ' εἰ πολλαπλασίοις οὖσιν, ὧν νῦν εἰσιν, ἐξήρκει δίδοσθαι. ποίει τοίνυν τοῖς πένησι λύσιν
τῆς νῦν εἰσφορᾶς τῷ τε δικαίῳ καὶ τοῖς ἀπόροις βοηθῶν, καὶ πολλὰ μὲν ἀρέσεις ἐν τούτῳ
θεῷ, πολλὰ δὲ ἕξεις ἡμᾶς πολλὴν τούτῳ[5] γε τὴν χάριν εἰδότας σοι καὶ πυκνῶς μεμνημένους 15
ἐκείνης. ἕξεις δὲ καὶ αὐτούς, ἂν τὴν εὐεργεσίαν κατάθῃ πρὸς πάντα εἴκειν ὄντας ἑτοίμους
σοι. οἶδα δὲ καὶ σφόδρα θαρρῶν τοῦτο μαντεύομαι, ὡς ἐκεῖνο δράσεις, ὃ τῆς ὑμετέρας
φύσεώς τε καὶ συνέσεως ἄξιον. πάντως δὲ ἄρα οὐθ' ἡμᾶς ἀνιάσεις καὶ πολλὰ δὴ βοηθήσεις
τοῖς πένησιν.

---

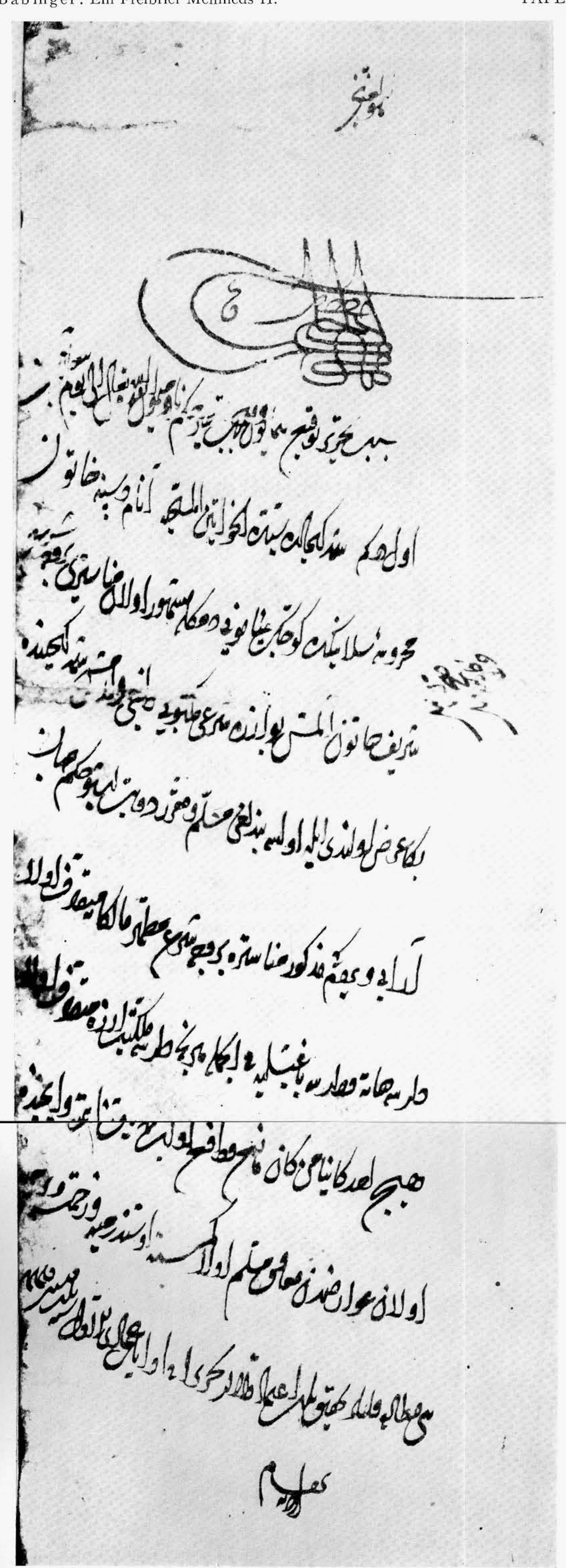
[1] Ich habe nur gefunden Odyss. ν 109: ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα· Il. Φ 197: καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν· vgl. Od. ζ 292.

[2] Geschrieben ist ὕδώρ τε.

[3] Geschrieben ist μὴ δ'.

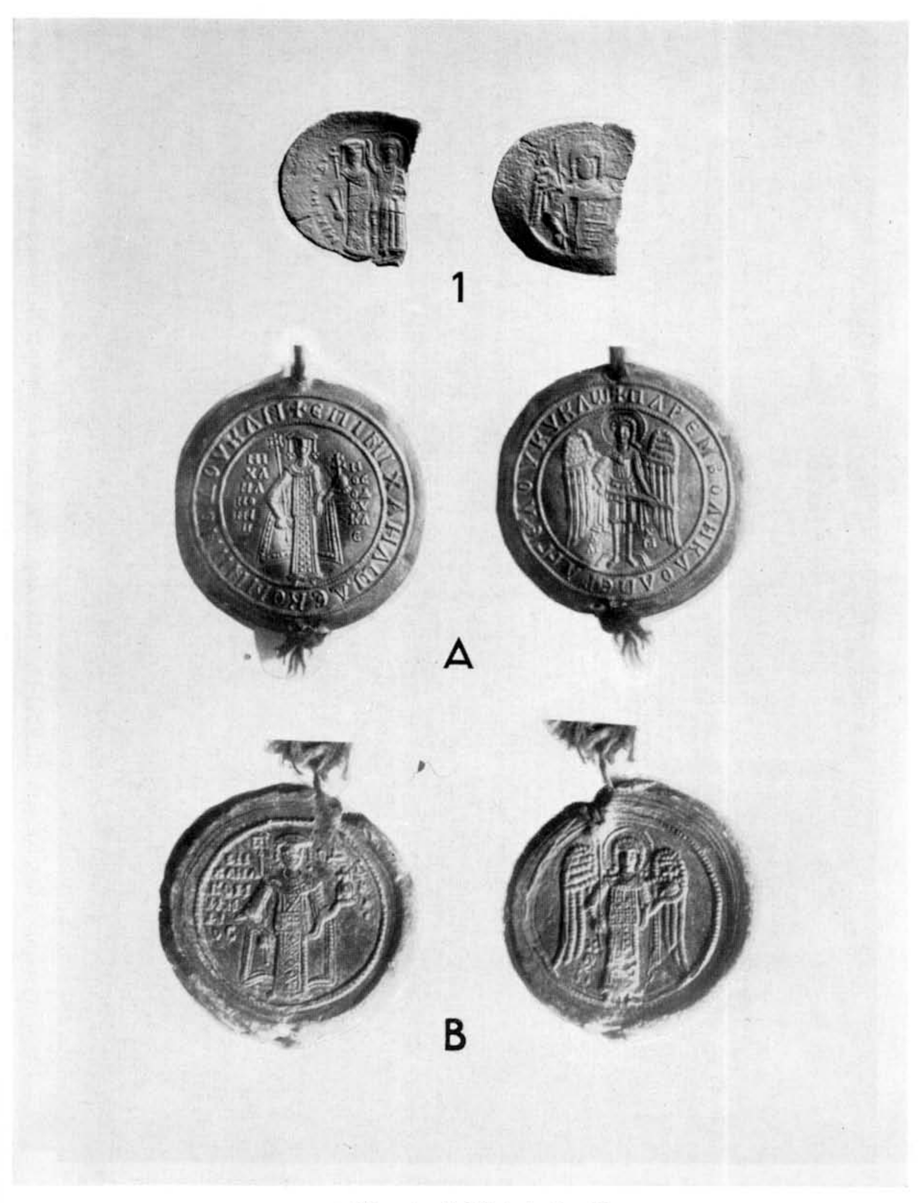
[4] Karathanasis, D., Sprichwörter u. sprichw. Redensarten d. Altert. i. d. rhetor. Schr. d. M. Psellos, d. Eustath. u. d. M. Choniates sowie i. and. rhetor. Quellen d. 12. Jh., Speyer (Diss. 1935), S. 112 n. 238 = du läßt dich an der Nase herumführen, ohne Widerstand; mit Belegstellen aus der Lit.

[5] Geschrieben ist τούτώ γε.

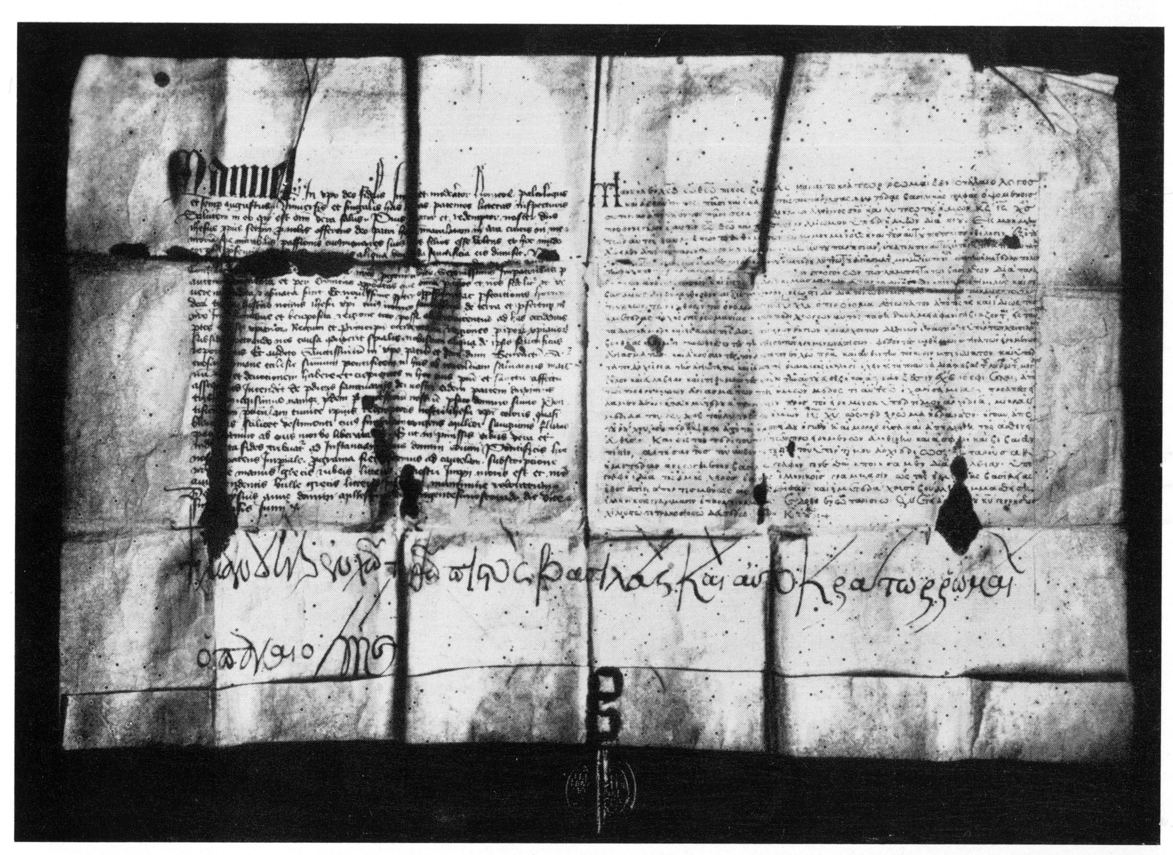


Freibrief Mehmeds II. für die Sultanswitwe Mara, d. d. Adrianopel, 1. Drittel Dschumādā I 863 h (= Mitte März 1459 A. D.), enthaltend die Übereignung des Klosters der 'Kleinen Hagia Sophia' zu Thessaloniki.

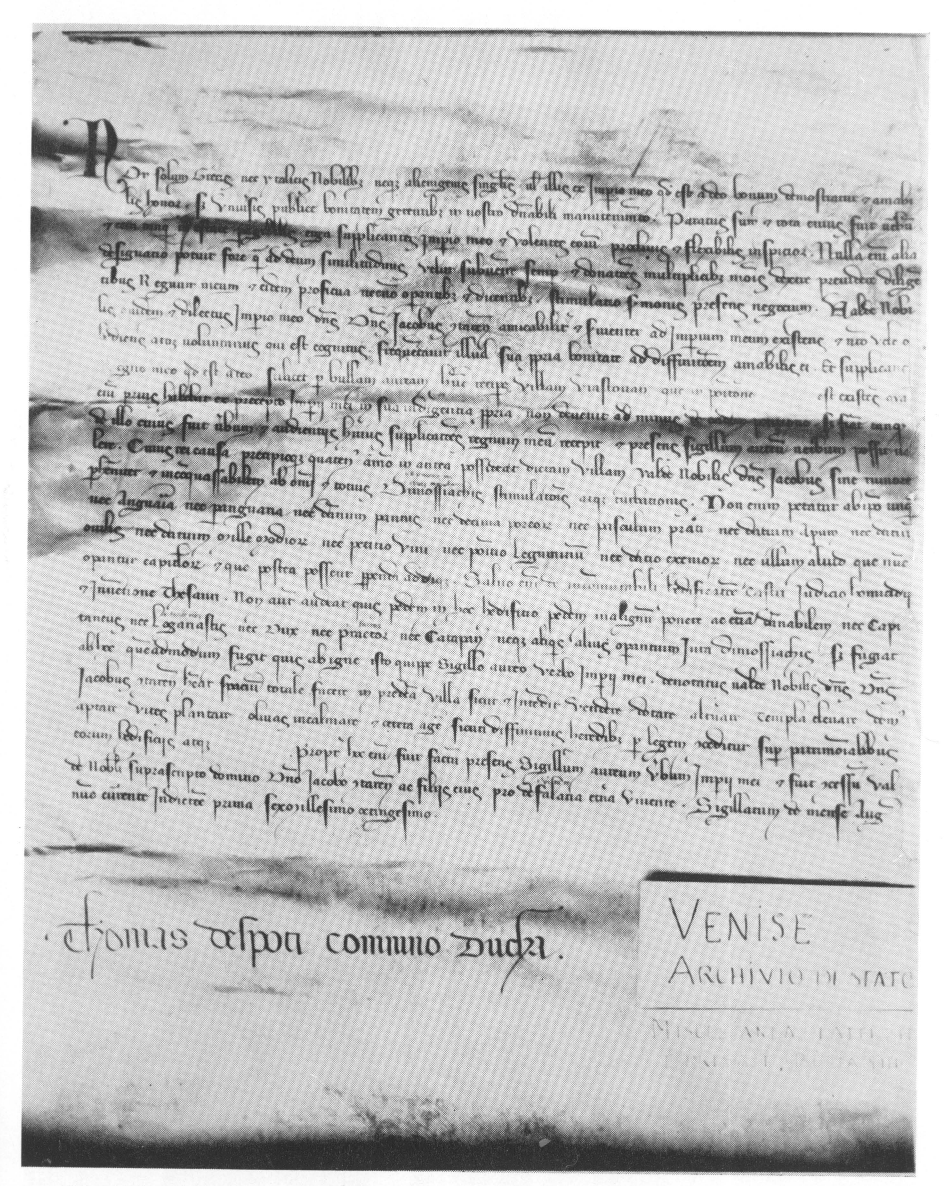
Freibrief Mehmeds II. für die christliche Mutter des Großwesirs Maḥmūd-Paša (Angelović), ausgefertigt im balkanischen Feldlager ⟨*emāret belegi* = 'Feldherrn-hügel' ?⟩, 1. Drittel Redscheb 867 h (= Ende März 1463 A. D.), enthaltend die Übereignung des Klosters Prodromos Petras zu Konstantinopel.



1. Moneta di Michele I o II
A. Sigillo di Michele I – B. Sigillo di Michele II



Ein Chrysobullos des Kaisers Manuel II. Palaiologos für den Gegenpapst Benedikt XIII. (1402)


Thomas despota Comnino Duca.

Le Privilège du despote d'Épire Thomas I. pour le Vénitien Jacques Contareno

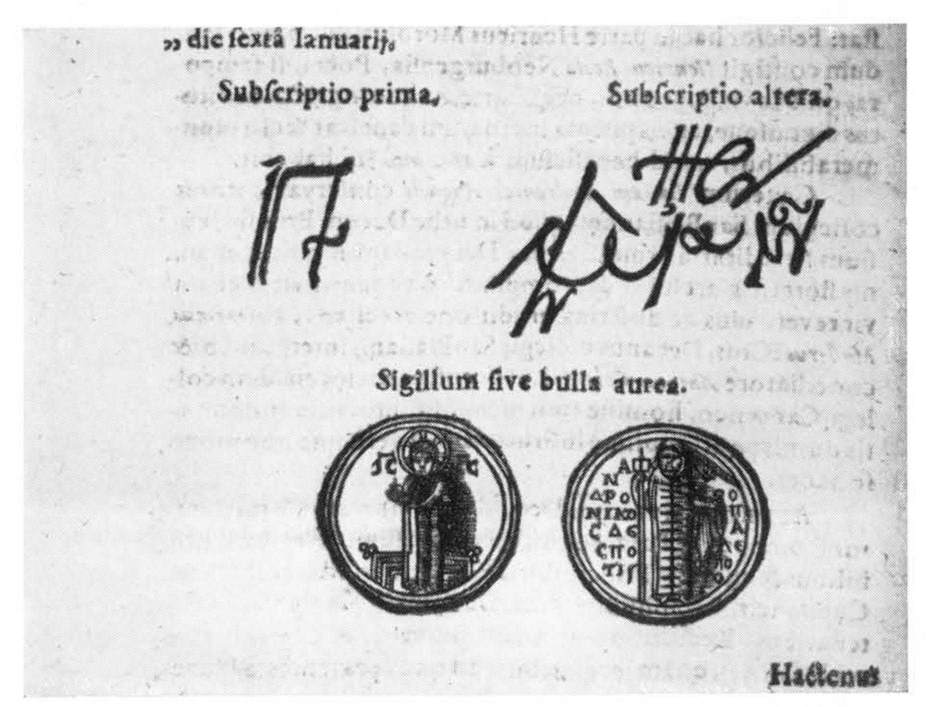


8 AVREA BVLLA

Subſcriptio prima. Subſcriptio altera.

Sigillum ſiue bulla aurea.

a) Unterschrift und Siegel der Ausgabe von 1614



„ die ſextâ Ianuarij.

Subſcriptio prima. Subſcriptio altera.

Sigillum ſive bulla aurea.

Hactenus

b) Unterschrift und Siegel der Ausgabe von 1660

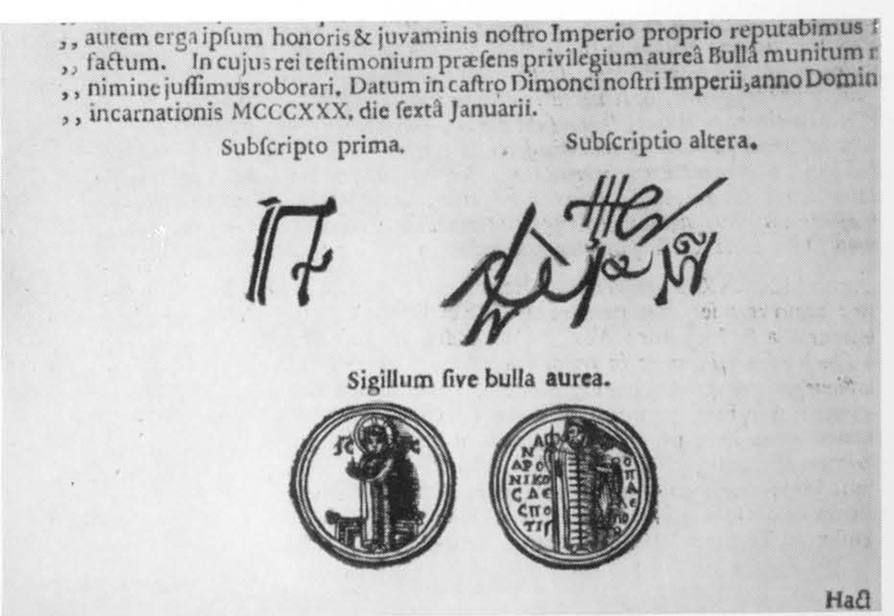
monci noſtri Imperii, anno Dominicæ incarnationis MCCCXXX die ſextâ Januarii.

Subſcriptio prima. Subſcriptio altera.

Sigillum ſive bulla aurea

V. Cl.

c) Unterschrift und Siegel der Ausgabe von 1687



„ autem erga ipſum honoris & juvaminis noſtro Imperio proprio reputabimus
„ factum. In cujus rei teſtimonium præſens privilegium aureâ Bullâ munitum
„ nimine juſſimus roborari. Datum in caſtro Dimonci noſtri Imperii, anno Domin
„ incarnationis MCCCXXX. die ſextâ Januarii.

Subſcripto prima. Subſcriptio altera.

Sigillum ſive bulla aurea.

Haſt

d) Unterschrift und Siegel der Ausgabe von 1688